

**Философско-социологическото дружество
(1932–1947)**

Протоколи, доклади, публикации



**Философско-социологическото дружество
(1932–1947)**

Протоколи, доклади, публикации

*Посвещава се на 125-годишнината от рождението
на проф. д-р Цеко Торбов (1899–1987).*

**Философско-социологическото дружество (1932–1947)
Протоколи, доклади, публикации**

© д-р Александра Трифонова – съставителство, разчитане, редакция, справочен апарат и предговор

© доц. д-р Ясен Захариев – научна редакция и увод

Рецензент: проф. д-р Мартин Канушев

© Издателство на Нов български университет, 2024

ул. „Монтевидео“ 21, 1618 София

www.nbu.bg

bookshop.nbu.bg

Всички права са запазени. Не е разрешено публикуването на части от книгата под каквато и да е форма – електронна, механична, фотокопирна, презапис или по друг начин – без писменото разрешение на носителя на авторските права.

© www.mind-print.com – дизайн и предпечатна подготовка

© Жанет Цанова – корица

Печат: „Симолени-94“ ООД

ISBN 978-619-233-293-8 (печатно издание)

ISBN 978-619-233-294-5 (електронно издание)

СЪДЪРЖАНИЕ

Ясен Захариев

Реконструкция на работата на Философско-социологическото дружество – протоколи, доклади, публикации.....9

Александра Трифонова

За структурата и особеностите на предлаганата реконструкция..... 13

Част първа ЗАСЕДАНИЯ НА ФИЛОСОФСКО- СОЦИОЛОГИЧЕСКОТО ДРУЖЕСТВО

Цеко Торбов

*Дейността на Философско-социологичното дружество
в София от основаването му до днес..... 17*

Протоколи от заседанията на Социално-философското дружество – София 1932–1933 г. 19

Протоколи от заседанията на Социално-философското дружество – София 1933–1934 г. 33

Протоколи от заседанията на Социално-философското дружество – София 1934–1935 г. 40

Протоколи от заседанията на Социално-философското дружество – София 1935–1936 г. 45

Протоколи от заседанията на Социално-философското дружество – София 1936–1937 г. 51

Протоколи от заседанията на Философско-социологичното дружество – София 1937–1938 г. 56

Протоколи от заседанията на Философско-социологичното дружество – София 1938–1939 г. 61

Протоколи от заседанията на Философско-социологичното дружество – София 1939–1940 г. 69

Протоколи от заседанията на Философско-социологичното дружество – София 1940–1941 г. 75

Протоколи от заседанията на Философско-социологичното дружество – София 1941–1942 г.	85
Протоколи от заседанията на Философско-социологичното дружество – София 1942–1943 г.	90
Протоколи от сбирките на Философско-социологичното дружество – София 1943–1944 г.	93
Протоколи от сбирките на Философско-социологичното дружество – София 1944–1945 г.	95
Протоколи от сбирките на Философско-социологическото дружество – София 1945–1946 г.	97
Протоколи от сбирките на Философско-социологическото дружество – София 1946–1947 г.	100

Част втора **РЕФЕРАТИ, СТАТИИ, СТУДИИ**

Цеко Торбов <i>Върху един нов опит във философията на правото</i>	105
Цеко Торбов <i>Ку Хунг-минг. Духът на китайската държава според учението на Конфуций</i>	125
Цеко Торбов <i>Схващането за обществото у Кант</i>	149
Цеко Торбов <i>Понятието за обществото у Фихте</i>	153
Цеко Торбов <i>Схващането за обществото у Хегел</i>	157
Георги Рапопорт <i>Еволюцията на социалните възгледи като фактор на икономическата криза</i>	159
Райна Ганева <i>За мястото на възпитанието в обществения живот</i>	167
Георги Рапопорт <i>Кризис в представителствената система</i>	173

Райна Ганева	
<i>За мястото на възпитанието в обществения живот (II)</i>	185
Петър Бицилли	
<i>Две епохи крушения старогото порядко</i>	193
Цеко Торбов	
<i>Мусолини и неговата държавна и социална философия</i>	199
Любомир Владикин	
<i>Теория на класовата борба</i>	217
Христо Тодоров	
<i>Проблемата за отношенията между общество и индивид у Петко Тодоров</i>	231
Райна Ганева	
<i>Психология и социология</i>	241
Петър Бицилли	
<i>Социология и история</i>	249
Цеко Торбов	
<i>Философия на историята и социологията</i>	257
Христо Тодоров	
<i>Нация, култура и „държавна“</i>	265
Георги Рапопорт	
<i>Война и прогресс</i>	277
Марта Деянова	
<i>Германската идея за свободата въобще и в германската философия на правото</i>	289
Георги Рапопорт	
<i>Свобода, техника и право</i>	305
Любен Диков	
<i>Социално равновесие. „Статично“ и „динамично“ право</i>	319
Цеко Торбов	
<i>Правният позитивизъм и динамиката на общественоравния живот</i>	335
Георги Рапопорт	
<i>Осъщественият социализъм</i>	349

Христо Тодоров	
<i>Понятието социално равновесие</i>	359
Цеко Торбов	
<i>Милитаризъм и наука (Примерът на Германия през Голямата война)</i>	371
Любен Диков	
<i>Държавно управление и обществена структура</i>	381
Георги Рапопорт	
<i>Създаването на елита</i>	393
Георги Рапопорт	
<i>Управляемостта на стопанството</i>	407
Коста Църнушанов	
<i>Ролята на внушението при изграждането на масите като постоянно действащ фактор в преходния период от война към мир</i>	423

РЕКОНСТРУКЦИЯ НА РАБОТАТА НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОТО ДРУЖЕСТВО – ПРОТОКОЛИ, ДОКЛАДИ, ПУБЛИКАЦИИ

Ако изключим за момент една малко известна статия от Цеко Торбов¹, историята на *Философско-социологическото дружество* преди 1932 г. е едновременно интригуваща и загадъчна. Авторите, които са споменавали за Дружеството по различни поводи, очертават периода на неговото съществуване от 1925 до 1938 г., което не отговаря на истината. Един от източниците, откъдето в момента черпим информация за Дружеството, са протоколите, запазени в архива на проф. Ц. Торбов², и от тях недвусмислено се вижда, че Дружеството е заседавало до 1947 г. При опита да открия достоверно свидетелство за неговото основаване и работа преди 1932 г. се натъкнах на няколко текста, които посочват 1925 г. като година на създаването му³. Само в текста на Б. Ставров обаче открих позоваване на конкретен източник и той се оказва *История на философската мисъл в България*, т. 3 от 1976 г. В съответния раздел, писан от Михаил Бъчваров и Васил Субашки, има подробна бележка под линия, в която се казва дословно следното: „Данните за Философско-социологическото дружество са взети от дневниците на същото. Те се съхраняват в личния архив на проф. Ц. Торбов, който от 1931 г. е секретар на дружеството“⁴.

Авторите категорично посочват 25 октомври 1925 г. за дата на основаване на Дружеството, но бъркат годината, в която Ц. Торбов става негов секретар: 1931 вместо 1934 г.⁵ Погрешно посочват и 1938 като годината, в която то престава да съществува. Оттук със сигурност трябва да заключим, че протоколите, които се намират в момента в архива на проф. Ц. Торбов в НБУ, не са същите дневници, които са използвали М. Бъчваров и В. Субашки. Очевидно

¹ Торбов, Ц. Дейността на Философско-социологичното дружество от основаването му до днес. *Юридически архив*, 1937, VIII (4–6), 549–557.

Подробна информация за живота и делото на прависта, философа, преводача и университетския преподавател Цеко Торбов (1899–1987) може да се намери на сайта <https://torbovi.nbu.bg/>

² Университетски архив на Нов български университет (УА – НБУ), ф. 12 (в процес на обработка). *Протоколи от заседания на Социално-философското дружество – София (преименувано във Философско-социологично дружество) (1932–1947)* (тетрадка № 1, съдържаща протоколи от 13 ноември 1932 до 27 октомври 1940 г.).

³ Бъчваров, М. и др. *История на философската мисъл в България*. Т. 3. София: БАН, 1976, 464–467; Михайлов, С. *Социологията в България след Втората световна война*. София: М-8-М, 2003, 15; Ставров, Б. *Буржоазната социология в България между двете световни войни*. София: БАН, 1979; Цацов, Д. *В търсене на самобитното. Историко-философски фрагменти*. София: Богианна, 1996, 124.

⁴ Бъчваров, М. и др. *История на философската мисъл в България*, т. 3, 464.

⁵ За да сме напълно точни, трябва да отбележим, че едва на 4 октомври 1936 г. Ц. Торбов официално е „избран за секретар на мястото на г-н д-р Хр. Тодоров“. Дотогава той е изпълнявал тази функция, но както се отбелязва в Протокол № 1 (13) от 7 октомври 1934 г., е бил „в помощ на г-н д-р Христо Тодоров“, който официално е секретар до 1936 г.

те са разполагали с други, отпреди 1932 г., които за съжаление в момента не могат да се открият⁶. Също така е очевидно, че не са познавали материалите, с които разполагаме днес.

Единственият автентичен източник, който дава достоверна информация както за годината на основаване, така и за работата на Дружеството преди 1932 г., е вече споменатата в началото статия на Ц. Торбов от 1937 г. В нея конкретно е написано, че „Философско-социологичното дружество в София съществува от октомври 1925“, като през цялото време то се оглавява от проф. Венелин Ганев*. Също така Ц. Торбов излага подробно заглавията на докладите, изнасяни в Дружеството, като към множество от тях предлага и кратки реферати, придружени с бележки от обсъжданията. Статията е ценна и от библиографска гледна точка, защото там са посочени местата, където част от рефератите са публикувани – предимно в списанията *Юридическа мисъл* и *Юридически архив*.

От края на 1932 г. протоколите на Дружеството започват да се водят от Цеко Торбов, който по това време е на 33 години. Благодарение на неговата прилежност можем в подробности да проследим темите, които са обсъждани по време на заседанията⁷. Сбирките на Дружеството съвпадат с учебната година в Софийския университет и се провеждат един път месечно – общо 9 заседания за една учебна година. Първото заседание в годината, обикновено в началото на месец октомври, е организационно и на него се обсъждат предложенията за нови членове. В сбирките редовно взимат участие и представят текстове за обсъждане председателят проф. Венелин Ганев, д-р Цеко Торбов, проф. Христо Тодоров, проф. Петър Бицилли, д-р Райна Ганева, Георги Рапорт, проф. Любен Диков, проф. Любомир Владикин, проф. Никола Жабински.

⁶ Според Димитър Цацов дневниците от архива на Ц. Торбов са взети от В. Субашки и после не са били върнати (Цацов, Д. *В търсене на самобитното*, 124). В светлината на описаната ситуация вероятно и за съжаление Д. Цацов ще се окаже прав. Весела Ляхова, автор на биографично изследване за проф. Ц. Торбов, също отбелязва, че „други две тетрадки с подробни конспекти на повечето изказвания, за съжаление, са взети от архива му още през 1973 г., очевидно с цел никога да не видят бял свят“ (Ляхова, В. *Живот мисия. Книга за проф. д-р Цеко Торбов*. София: Графика 19, 2001, 85–86). Можем само да се радваме, че оцелелите днес дневници, които остават единственият автентичен извор, не са били открити по онова време.

* Венелин Ганев (1880–1966) – юрист, социолог, дипломат, общественик, държавник, политик, университетски преподавател. Подпредседател на Международния институт по философия на правото и юридическа социология в Париж, член на Института по публично право в Париж, на Международната правна асоциация в Лондон и председател на българската ѝ секция, член на редколегиата на списание „Преглед по частно право“ в Рим. Един от основателите и редакторите на списание „Юридически архив“ (от 1928 г.). Автор на множество трудове по обща теория на правото, търговско право, правна история и философия, на социологически трудове, както и на изследване за композитора Фредерик Шопен, и др.

⁷ УА – НБУ, ф. 12 (в процес на обработка). *Протоколи от заседания на Социално-философското дружество – София (преименувано във Философско-социологично дружество) (1932–1947)*.

Нивото както на представяните доклади, така и на обсъжданията е изключително високо. Темите са подбирани внимателно и засягат въпроси от областта на социологията, теорията и философията на правото. Прави впечатление, че в началото на всяка година проф. В. Ганев чете програмен реферат, където се очертава общата тема, около която гравитират докладите през цялата година. Тези теми почти винаги, освен че представят за обсъждане сериозни теоретични проблеми, са в съзвучие със социалната и политическа динамика в света от съответния период. Можем да посочим например, че работната 1934–1935 г. за Дружеството е преминала под знака на темата за едноличната власт и тоталитарните форми на управление. Следващата 1935–1936 г. е била посветена на социологията като наука; 1937–1938 г. – на понятието за свобода; 1939–1940 г. – на войната като социален феномен, и т. н.

Дружеството престава да съществува през 1947 г. Ето някои показателни факти от заслужаващата да бъде запомнена не само с подписването на Парижкия мирен договор и процеса срещу Никола Петков 1947 година: в началото на годината, на 15 януари, *Политбюро* на ЦК на БРП (к) създава *Културна комисия* с председател акад. Тодор Павлов, която има за задача да „обследва“ работата на творческите съюзи. На 19 февруари се обнародва и новият закон за Българската академия на науките (БАН), според който Академията е под надзора на Министерския съвет, изследователската работа в нея трябва да е в тясна връзка с практиката и да почива на „здрави научни основи“. На 4 март е избран нов управителен съвет на БАН с председател акад. Тодор Павлов. На 5 юли се обнародва нов закон за висшето образование, при който на практика се унищожават университетската автономия. Смятам изброеното за достатъчно. Последният протокол на *Философско-социологическото дружество* е от 25 май 1947 г. На тази последна сбирка доклад е изнесъл секретарят Цеко Торбов – на тема „Кант и социализмът“.

Предложеното от Архива на НБУ издание предлага реконструкция на работата на Дружеството. Въз основа на протоколите, оцелелите в архивите доклади и публикуваните текстове в тогавашните научни списания това е най-пълната картина на дейността на Дружеството, която ще бъде от интерес за историци, социолози и философи.

Ясен Захариев



Валентина Топузова и Цеко Торбов.
София. 1939 г. УА – НБУ, ф. 12

ЗА СТРУКТУРАТА И ОСОБЕНОСТИТЕ НА ПРЕДЛАГАНАТА РЕКОНСТРУКЦИЯ

Настоящата публикация, целяща да покаже възстановка на историята на Философско-социологическото дружество, се състои от две части. Първата, която бихме могли да наречем фактологическа, включва началните абзаци от доклада на Цеко Торбов „Дейността на Философско-социологичното дружество от основаването му до днес“, публикуван в сп. „Юридически архив“ (кн. 4 и 5 за 1937 г.), и протоколите от заседанията на Дружеството за периода 1932–1947 г., съхранявани в архива на Ц. Торбов (Университетски архив на Нов български университет (УА – НБУ, ф. 12). На пръв поглед читателят може да остане с впечатлението за противоречие в хронологията при структурирането на „историческата част“, тъй като отпечатаният труд на Ц. Торбов е от 1937 г., а първият протокол е датиран през 1932 г. Това е така, защото в „Дейността на Философско-социологичното дружество от основаването му до днес“ се съдържат данни за дейността на Дружеството до 1932 г., почерпани от „изгубените“ две тетрадки, за които вече стана дума в предговора на Я. Захариев, и по такъв начин реконструкцията на историята на Дружеството придобива по-цялостен вид. Втората част, която би могла да бъде възприемана като илюстративна, е представена от текстове на четени на заседанията на Дружеството реферати – доколкото беше възможно да се издирят в тогавашната обществено-политическа преса (българска и руска емигрантска) и в някои лични архиви.

Това е деление е от формална гледна точка. Все пак обаче ядрото, „носещата част“ на реконструкцията на историята на Философско-социологическото дружество – това са протоколите от неговите заседания, водени от Ц. Торбов. Публикуват се за първи път. Събрани са в две тетрадки, първата обхваща записи (ръкопис) от 13 ноември 1932 до 27 октомври 1940, втората – от 24 ноември 1940 до 25 май 1947 г. Предполагам, че това са белови на записки, с внасяни по-късно допълнения и поправки. Почеркът почти навсякъде е на Цеко Торбов, на едно-две места се среща чужд, възможно е да принадлежи на някой от неговите ученици от по-близкия кръг, които са му помагали в научната дейност с преписване и преводи. Торбов е въвел собствена номерация както на протоколите, така и на листата на тетрадките.

Протоколите са разчетени и набрани на компютър. При възпроизвеждането им, осъществено съгласно изискванията за публикуване на архивни документи (Методически кодекс на Държавна агенция „Архиви“, 2013, свитък V), са осъвременени правописът и пунктуацията. Промени в стила на писане не са извършвани. Пропуснати места и възможни четения на трудно разбираеми думи и словосъчетания са оградени в квадратни скоби. Там, където е необходимо, са вмъкнати пояснителни бележки под линия – за имена на споменавани личности, събития, факти и др. – с цифров индекс. При бележките, отнасящи се до особености на самия текст на протоколите, индексът е със символ звездичка. След текста са поместени данни за местонахождението му,

така, както и след всяка от публикуваните в „илюстративната част“ реферати, оформени също и като статии, студии или части от книги.

Повечето от тях са издирени в списанията „Юридически архив“, „Юридически преглед“, „Юридическа мисъл“, „Съдийски вестник“, „Общинска автономия“ („Общинско дело“). Има и от руското емигрантско списание „Современные записки“ (ползвано като електронен източник), те са дадени на оригиналния език – руски. Част от рефератите, четени пред Философско-социологическото дружество, са оформени от авторите им като параграфи или глави на техни по-късно публикувани по-големи трудове. Намериха се и текстове, поместени в тематични сборници. Най-малко са непубликуваните досега архивни документи. Тук трябва да се направи уговорката, че предложеното издание не претендира за изчерпателност, възможно е в бъдеще да се открият и още писания, което пък от своя страна би могло да стане повод за допълването и разширяването му.

Подредбата на текстовете е съобразена с реда на четенето им пред членовете на Дружеството, иначе казано, следва хронологичния принцип.

При публикуването на всичките подобрани за тази част материали също е извършено привеждане на правописа и пунктуацията спрямо сега действащите норми на българския книжовен език. Свърени и допълнени са библиографските данни на използваните от авторите съчинения. Там, където е било наложително, са вмъкнати и кратки пояснения за пропуснати или неправилно употребени думи. В сведенията за местонахождението им е отразен фактът на повторно публикуване, ако има такова, а също и кое издание на монография или друго по-голямо съчинение на даден автор, откъс от което е представен тук, е използвано.

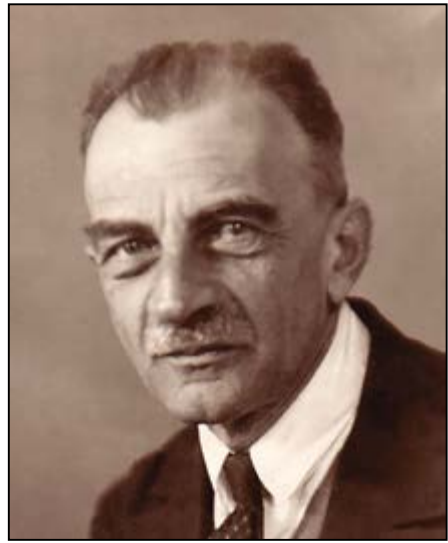
Александра Трифонова

Част първа

**ЗАСЕДАНИЯ НА ФИЛОСОФСКО-
СОЦИОЛОГИЧЕСКОТО ДРУЖЕСТВО**



Цеко Торбов. 1934 г.
УА – НБУ, ф. 12



Петър Бицилли. 30-те години
на XX в. Liternet
(из архива на Елисавета Анчева)



Венелин Ганев. Б. д. Национален
литературен музей – Литературен
кабинет „Иван Богданов“
(НЛМ – ЛКИБ), сигн. 10 97



Паспорт на Георги Рапопорт, издаден
от руското вицеконсулство във Варна.
1922 г. Централен държавен архив
(ЦДА), ф. 1743К, оп. 1, а. е. 9, л. 1

Доклад от Ц. Торбов „ДЕЙНОСТТА НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧНОТО ДРУЖЕСТВО В СОФИЯ ОТ ОСНОВАВАНЕТО МУ ДО ДНЕС“

1937 г.

Философско-социологичното дружество в София съществува от октомври 1925. През цялото време ръководството е било в ръцете на университетския професор г-н *Венелин Ганев*, който в началото на всяка академическа година обикновено определяше с един програмен реферат проблемите, върху които дружествените членове отсетне се занимаваха, като изнасяха отделни доклади и реферати, последвани от дискусии.

Научната дейност на дружеството през първите пет години обхвана изнасянето на реферати и доклади на следните теми: г-н проф. **П. М. Бицилли** – „*Сен Симон*“; г-н проф. **В. Ганев**, г-н проф. **П. М. Бицилли**, г. **Нилов**, г-н д-р **Хр. Тодоров**, г-ца д-р **Р. Ганева** – „*Класи, касти и съсловия*“; г-н проф. **В. Ганев** – „*Социалната реалност*“; г-ца д-р **Р. Ганева** – „*Психологизъм и социологизъм*“; г-н д-р **Хр. Тодоров** – „*Социалната реалност*“; г-н **Нилов** – „*Онтология и социална политика*“; г-н проф. **В. Ганев** – „*Културната проблема според Курт Щернберг* – книгата му „*Идеализъм и култура*“; г-н д-р **Калинов** – „*Възгледите на Шелер върху националност и култура*“; г-н д-р **Хр. Бояджиев** – „*Социологичните възгледи на Теодор Лит*“; г-н д-р **Хр. Тодоров** – „*Проблемата за културата у Бергсон*“; г-н д-р **Хр. Тодоров** – „*Публицистика и морал*“, и др.

През вторите пет години дружеството продължи дейността си по същия път. Г-н проф. **В. Ганев** говори на тема „*Политическите партии, тяхното образуване и ролята им в управлението на държавата*“. Образуването на политическите партии според г-н Ганев става под въздействието на цял един комплекс от социални фактори. Партиите групират отделните граждани и създават необходимите за изразяване волята на държавата психологически предпоставки. Волята на държавата не е нищо друго освен един агрегат на единичните, индивидуални воли, групирани в дадени политически организации, наречени партии, по такъв начин, че да изразяват една част от колективната воля на държавата. Партийните организации от своя страна са групировки от граждани, които имат идентични схващания по всички въпроси, които стоят във връзка или произтичат от управлението на държавата. Значението на политическите партии при изработване единната воля на държавата е голямо. Чрез партийната организация и дисциплина всяка политическа партия се стреми да създаде своя единна воля и единство, които в повечето случаи, особено когато възникването на партията е резултат на лична инициатива, се идентифицират с волята на партийния водач; в последния случай единството на партията се олицетворява в личността на водача. Партиите обикновено свързват държавата с населението. Тяхната функция е да координират дейността на отделните граждани, които чрез партиите участват в изработването на единната държавна воля.

Г-н д-р **Ц. Торбов** изнесе реферат на тема „*Върху един нов опит във философията на правото (Арнолд Гизин)*“⁸. Гизин се интересува главно от проблемата за задължителността на правото; той обаче не дава завършено и окончателно обосновано разрешение на тази проблема. Трудността, която лежи в съгласуването на позитивността и правния характер на юриспруденцията, Гизин търси да преодолее с мисълта, че юриспруденцията е учение за правото, без да е учение за познанието на правото. Обаче, като въвежда юриспруденцията като едно учение за правото и – което тук е от основно значение – като една система от практически твърдения, Гизин приема, че юриспруденцията претендира да е едно правно познание, значи – че доколкото тя въобще може да бъде обоснована, може да бъде обоснована само като учение за познанието на правото. Гизин не може да си помогне с приемането, че неговата юридическа хипотеза не била едно твърдение. Юристът действал така, като че ли хипотезата била вярна, казва Гизин! Но, или с хипотезата юристът изразява практически твърдения: тогава той претендира да работи с познания – значи, ако въобще може, може да обоснове юриспруденцията само като учение за правното познание; или той не изразява никакви практически твърдения: тогава той се отказва от приложението на практически понятия в юриспруденцията и с това – от характера на тази последната да бъде едно учение за правото. Според г-н Торбов пътят, по който с успех може да се търси разрешението на проблемата за задължителността на правото, води през изследването на съвестта и стига до практическото познание на разума, което лежи в нейната основа.

В един друг реферат г-н д-р **Ц. Торбов** говори върху „*Духът на старата китайска държава според учението на Конфуций*“⁹. Той се занима с мислите на големия конфуцианец Ку Хунг-минг във връзка с истинския китаец, религията на добрия гражданин и управлението на китайската държава. За Конфуций моралният и политическият идеал за живота напълно се покриват; моралът намира своето приложение в политиката, а от политиката се иска всякога да е морална. Конфуцианизмът учи, че мъдрите трябва да управляват, пък дори ако е нужно, и против волята на масите. Главната работа на държавниците в Китай не се е състояла толкова в това да управляват народа, колкото да го издигнат, да го образуват, за да го направят независим от управлението. В този смисъл на думата в Китай всякога е имало разумна демокрация, макар формата на управлението винаги да е била монархистична...

Юридически архив, VIII, 1937, кн. 4–5, с. 549–557 (549–550); повторно публикувано в: Торбов, Ц. *За правото, обществото и философията. Юбилеен сборник, посветен на 120-годишнината от рождението на проф. д-р Цеко Торбов*. София: Нов български университет, 2019, с. 217–232.

⁸ Отпечатан в сп. „Юридическа мисъл“, XII, кн. 6, 1931, и в отделна книга. – Бел. авт.

⁹ Отпечатан в сп. „Юридическа мисъл“, XIV, кн. 1, 1933, и в отделна книга под заглавие „Ку Хунг-минг. Истинският китаец. Религията на добрия гражданин. Управлението на китайската държава“. София, 1933. – Бел. авт.

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА СОЦИАЛНО-ФИЛОСОФСКОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1932–1933 г.

Протокол № 1 (1)*

Днес, 13 ноември 1932 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха г-н проф. Ганев**, който изложи своите възгледи върху „Психологическите основи на социалната причинност“. Г-н Ганев изложи най-напред как социалната причинност се е схващала досега. Началната концепция е била механистическа. Причинността тук се е дирила и схващала само като механична обусловеност на следствието от причината. И само когато се забелязва по-късно, че съществува причинност и между социалните явления едни спрямо други, социолозите минават към една органическа концепция. Ала впоследствие и това схващане за социалната причинност се явява недостатъчно. Тогава социалните явления започват да се разглеждат като психологически, както прави напр. Габриел Тард¹⁰, причинността е [оная] на психологическите взаимни зависимости. Тези са според г-н Ганев трите основни схващания за социалната причинност. Историческият материализъм бе и той в началото си механистичен.

След това г-н Ганев разви следните мисли: социалната причинност е тъй сложна, че всъщност включва в себе си и трите тези вида зависимости. Взаимната зависимост, която намираме в социалния свят, е различна от тази в органичния. Органите на тялото нямат всеки отделна сензитивност. А в социалния свят съществува наистина една интерфункционална зависимост, ала като всяка част запазва своята отделна сензитивност. Индивидът и само индивидът носи в съзнанието си всичко – всички социални връзки и зависимости.

Но в стопанския живот се явява нещо друго. Тук масовите движения представляват особен интерес. Сега, оттам, от изследванията на стопанския живот, от политическата икономия, една нова концепция се пренесе и в социологията: схващането, че законите на социалния живот не се намират в никаква зависимост от индивидуалните съзнания, а само от стопанските отношения, от колектива и т. н. Човек като социално същество се движи по определени, необходими пътища, съвсем независимо от това, което иска и

* Цифрите в скоби след номера на протокола тук и по-нататък са поставени допълнително с червен молив, вероятно от самия Ц. Торбов.

** Тук и навсякъде по-надолу в текста подчертаванията са на Ц. Торбов.

¹⁰ Габриел Тард (1843–1904) – френски социолог, философ, криминолог. Съчинения: „La criminalité comparée“, „La philosophie pénale“, „Les transformations du droit. Étude sociologique“, „La logique sociale“, „Fragment d'histoire future“ и др.

мисли. Това обективизиране на социалната причинност е една грешка. Според г-н Ганев основният фактор в социалния живот си остава отделната човешка личност. Без отделната личност и нейните психологически реакции не е възможен въобще никакъв социален живот.*

Психологическата основа е необходима при всички социологични обяснения. И когато се говори за някакво надмощие на социални фактори пред индивидуалните, изпускат се изпредвид някои най-съществени истини. На личното, индивидуалното, трябва да се даде предимство пред колективното. Социологията трябва да бъде индивидуалистична. И това най-добре се вижда, когато се излезе от практическата област. Не може да се реформира обществото освен чрез въздействие върху отделните индивиди. Всяка агитация има това именно назначение – да координира мислите и действията на отделните личности. Лозунгът на всички реформатори трябва да бъде *въздигане на отделната личност*.

Започнаха дебатите.

Г-н Нилов¹¹ възразява: Най-интересното в доклада на г-н Ганев, казва той, се състои в съпоставянето на двата момента – теоретичния и практичния. Но в направения от г-н Ганев теоретичен разрез предпочитането на индивидуалното пред колективното е произволно. Защо г-н Ганев дава примат на индивидуалната психика пред колективната? Защо смята той социалното за производно, а индивидуалното за първично? Без социална действителност няма индивидуално съзнание. Изказват се след това г-н Рапопорт¹², г-ца Ганева¹³,

* Тук следва текстът: „Щом като основата на соц. живот са взаимнозависими постъпки на отделни лица, тя [поставя] индивидуалното съзнание. Всички са резултат на обективни фактори, за да обусловим социалния живот, трябва да се [пречупят] и преминат през индивидуалното съзнание“, а в полето отстрани на текста е отбелязано и подчертано: „Забележката да не се пише!“

¹¹ Иван Нилов (1892–1933) – руски журналист и педагог, възпитаник на Историко-филологическия факултет на Киевския университет. След като емигрира в България в началото на 20-те години на ХХ в., продължава с журналистическата дейност – редактор е на варненската „Русская газета“, учител е по руски език и литература, а също и по философска пропедевтика в Руската гимназия в София; преподава и в Свободния университет (дн. УНСС). Автор е на книгата „Русский падеж. Очерк современного склонения. Пособие при изучении русского языка (София: печ. „Витоша“, 1930).

¹² Георги Рапопорт (1893–1972) е завършил право в Санктпетербургския университет. В България, където емигрира през 1920 г., работи като банков чиновник, преподавател по руски език, журналист – той е един от основателите на Дружеството на руските писатели и журналисти в България. Автор на романите „Освобождението“ и „Среща във Виена“.

¹³ Д-р Райна Ганева (1884–1975) – педагог, философ; името ѝ се свързва с учредяването на Философско-педагогическото дружество, Родителско-възпитателския съюз, Дружеството на българките с висше образование. Активно участва в Българо-германското дружество. Превежда Кант; изпод перото ѝ излизат трудовете „Училище и възпитание“, „Етюди върху познанието“ и др. Сестра на държавника и юрист проф. Венелин Ганев.

г-н Чаушев¹⁴, г-н Торбов, г-н проф. Бицилли¹⁵, г-н Тодоров¹⁶.

Г-н Ганев ще реферира идущия път върху „Социалните понятия“.

Написал протокола:
д-р Христо Тодоров

Председател:

Протокол № 2 (2)

Днес, 26 ноември 1932 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Държавния университет, изслушаха реферата на г-н проф. Венелин Ганев върху „Колективните понятия и колективните явления“.

Г-н проф. Ганев: С колективните понятия се занимава логиката. Тя ги разглежда като една разновидност от обикновените понятия. Още Кант се е занимавал с колективните понятия, като е анализирал понятието „гора“. Онова обаче, което учението за понятията и по-специално учението за колективните понятия ни дава, не трябва да се смесва с реалните субстрати на колективните явления. Такива явления представят от себе си колективните същности „гора“, „река“, разните биологични организми, човешкото съзнание и др. Въпросът, който ни интересува от това гледище, е: как могат да се обхванат явленията на колективните единици и да се разграничат от другите явления? Как могат

¹⁴ Д-р Слави Чаушев (1881–1956) – философ, преводач, учител. В сп. „Училищен преглед“ могат да се открият статиите му „Моралното възпитание на младежта“, „Гьоте като педагог“, „Етичната система (практическата философия) на Кант“, „Педагогическите идеи на Канта. По случай 200 години от рождението му – 22 април 1724 г.“ и др.

¹⁵ Проф. Петър (Пьотр) Бицилли (1879–1953) – руски философ, историк на културата, литературовед, социолог, преподавател в Софийския университет „Св. Климент Охридски“; в началото на 20-те години на ХХ в. емигрира първоначално в Сърбия, а през 1924 г. се установява в България. Някои негови по-важни съчинения: „Салимбене. Очерки италианской жизни XIII века“, „Очерки теории исторического науки“, „Увод в изучаването на новата и най-новата история“, „Основни насоки в историческото развитие на Европа (От началото на християнската ера до наше време)“, „История на Русия. От началото на XIX-ия век до втората революция (1917 г.). Вътрешна политика и обществени движения“, „Европейската култура и Ренесансът“, „Нация и култура“ и др.

¹⁶ Христо Ю. Тодоров (1881–1954) – социолог, философ, преподавател (частен хоноруван доцент и по-късно извънреден професор) в Катедрата по стопанска история със социология на Юридическия факултет на СУ „Св. Кл. Охридски“ (1930–1946); редактор на сп. „Съвременник“. По-важни сред монографиите и учебните помагала, на които е автор, са: „Образователните възгледи на Монтеня“, „Проблеми на съвременната социална философия“, „Курс по обща социология“, „Нация, култура и държава. Социологическа студия“ и др.

да се отделят като самостоятелно цяло и да дадат основание на логиката да ги отдели като отделна категория понятия като колективните понятия?

Има три отделни категории колективни единства. Според това как се възприемат, колективните единства са сетивни, интроспективни и умозрителни. Сетивно напр. е единството „гора“. Тя се състои от множество отделни, [растящи] дървета, намиращи се в такива пространствени отношения помежду си и затворени в такива общи граници, че образуват едно цяло и се възприемат сетивно като едно цяло. Реалните съотношения тук са дадени едновременно с всички явления, които са обхванати в реалното единство. Това единство се състои от единични екземпляри, които стоят във физически съотношения, поради което и се възприема сетивно, така както се възприемат сетивно и отделните елементи на това единство.

Тук е важно да се отбележи, че при гората между единичните екземпляри трябва да има пространствени съотношения, тъй като само така може да се отиде до идеята за *колективното* единство. В други случаи, напр. „реката“, отделните водни маси не са отделени, но се схващат като единство благодарение на единството на коритото, бреговете и пр. Реката не е само оная вода, която в момента [...] наблюдаваме, а всички водни маси, които непрекъснато текат, които пространствено не могат да се отделят една от друга – които са съединени в една съвкупност.

Особеностите на *сетивните колективни същности* според това са следните: от една страна, тези същности се състоят от отделни индивиди, а от друга – тези индивиди са включени в съвкупността, в едно цяло. При това както съвкупността, така и отделните индивиди се възприемат по сетивен начин.

Пример от втората група колективни единства е личното ни „аз“, включващо всички преживявания, отдадени на едно съзнание. Съзнанието е една непрекъсната верига от отделни преживявания, както това показва вниманието, което, макар и да се състои от отделни моменти, все пак представя от себе си едно цяло. Индивидуалните преживявания също са съединени в едно цяло, което пък е нашето съзнание. Важното и тук, значи, е, че имаме отделни елементи и едно единство. И това единство ние можем да установим, защото наблюдаваме, че отделните преживявания се включват в едно общо съзнание, определено от своя страна от обстоятелството, че основата на това съзнание е един биологичен организъм. Значи, ние достигаме до колективното [...] на личното съзнание по пътя на самонаблюдението, като възприемаме отделните преживявания, и чрез сетивното възприятие на организма – носител на това съзнание.

Третата група колективни същности се изяснява със *социалния живот*. Социалният живот е също една колективна реалност, тъй като той представя от себе си една съвкупност от отделни социални явления. Единичните елементи тук са отделните взаимнозависими постъпки на отделните лица. Тези постъпки образуват една обща [...] от взаимнозависими координирани, субординирани и [...]. Обаче всички съществуват самостоятелно и същевременно и като части на едно цяло: като части на социалния живот. Единството

на социалния живот се установява благодарение на тяхната интерфункционална зависимост: ние наблюдаваме, че развитието на всеки поотделно влече след себе си развитието на другите и че, обратно, зависи от тяхното развитие. Един добър пример за това е стоковият пазар, с явленията на търсенето и предлагането.

Един по-особен вид социално явление е *държавата*. Интересното при нея е това, че единството при нея се установява не само с интерфункционална зависимост, а с единството на държавната власт, изградена върху една супер-и суборганизирана зависимост. С това единство са свързани тук отделните явления. Тази особеност на държавата като колективна същност обяснява защо сетивата и самонаблюдението не са достатъчни, за да я схванем като онова цяло, което тя представя от себе си. Защото със сетивата и самонаблюдението ние възприемаме отделните хора, когато държавата се възприема умозрително, т.е. когато сме се изкачили на едно по-високо стъпало, на стъпалото на разсъждението.

Общо за колективните реалности може да се каже, че те всички представят от себе си съвкупности от отделни единични явления. Тези явления може да се разглеждат поотделно. Но за да се разгледат общо, като една реалност, те трябва да бъдат поставени в едно единство. Принципите на установяването на колективните реалности са различни: сетивното възприятие, самонаблюдението и умозаклучението.

Приложението на теорията за колективните единства в социалните науки е полезно. В социалния живот ние обикновено взимаме социалните явления като реални дадености на отделните сфери на проявления. Не трябва обаче да се забравя, че разпокъсването е изкуствено и с цел за изучаване. В действителност социалните явления са дадени едновременно и в една връзка, нещо, което не е работа на нашата мисъл, а факт. Не се ли забравя това, по-добре ще се дойде до правилното изучаване на социалния живот.

Върху доклада на г-н проф. Ганев пръв се изказа г-н *Нилов*. Той забелязва, че г-н Ганев различава сетивни, психологически и умозрителни колективни единства, и иска да знае към коя група ще се отнесе социалното. Според него то трябва да бъде отнесено към третата група – умозрителните колективни единства. Ако обаче това е така, тогава в начина на установяването на социалното и в същността на това последното има сродство. От една страна, социалното не може да бъде възприето психологически, а умозрително, от друга – природата му е духовна. Оттук заключението на г-н Нилов, че социалното е духовна реалност. Г-н Нилов аргументира по-нататък, че духовната природа е надиндивидуална, и заключава след това, че социалното е свръхлично. С тези си разсъждения г-н Нилов мисли, че открива противоречия в изложението на г-н Ганев, направени в предишния му реферат и сега.

Г-н проф. Ганев се изяснява. Според него двете положения, които г-н Нилов разглежда, не си противоречат, а са поставени само на две различни плоскости. Основните моменти на социалното са взаимните постъпки на хората, които се реализират от волята на тези последните. Социалната причинност тогава не може да не бъде поставена на психологическа почва. Нищо не може да се постигне извън психиката на отделните люде. Всичко – и социалната причинност следователно – трябва да се пречупи през индивидуалното съзнание. Г-н Ганев забелязва: социалната реалност не се редуцира към индивидуалното съзнание, а само се пречупва през него. При това психологическата основа на социалната причинност не означава, че социалната причинност е само психика.

Г-н Нилов продължава да твърди противоречие в изложенията на г-н Ганев. Според него, щом се признава, че социалната реалност се установява по умозрителен начин, тогава не може да има мост към индивидуалните преживелици, поради което и тези последните не могат да обяснят произхода ѝ. Психологическата основа на социалната причинност не ни помага в нищо при обяснението на умозрителната реалност, тъй като при духовното за причинност не можем да говорим. Тук г-н Нилов излага и мнението на Франк¹⁷ („Духовни основи на обществото“), според когото социалното е по-първично от индивидуално-психичното.

Г-н проф. Ганев забелязва, че привидното противоречие, за което г-н Нилов говори, иде от различното схващане на думата „умозрително“. Г-н Ганев обръща внимание, че когато употребява този израз, той няма предвид обосновката, а възприемането на социалната действителност. Това са два различни момента. Умозрението тук е само средство за възприемане.

В разискванията взеха участие и г-дата проф. Бицилли, Мякотин¹⁸, Рапорт, д-р Тодоров и д-р Торбов.

Написал протокола:
д-р Ц. Торбов

Председател:

¹⁷ Семьон Франк (1879–1950) – руски философ и религиозен мислител, емигрант – през 1922 г. се установява в Берлин (по-късно живее във Франция и Великобритания). Сред основните му трудове са: „Душа човека. Опыт введения в философскую психологию“, „Из размышлений о русской революции“, „Крушение кумиров“, „Духовные основы общества. Введение в социальную философию“ и др.

¹⁸ Венедикт Мякотин (1867–1937) – руски историк и общественик, емигрант от 1922 г., преподавал в Софийския университет „Св. Кл. Охридски“ история на Източна Европа от 1928 г. до смъртта си. Съчинения: „История на Русия от IX до XVIII век“, „Очерки социальной истории Украины в XVII–XVIII вв.“, „Переяславский договор 1654-го года“, „А. С. Пушкин и декабристы“ и др.

Протокол № 3 (3)

Днес, 26 февруари 1933 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Цеко Торбов върху „Понятието за обществото у Кант и Фихте“.

Първата част от реферата е отпечатана в сп. „Юридически преглед“, кн. 4–5, от април – май 1933 г., под заглавие „Схващането за обществото у Кант“, а втората – в сп. „Адвокатски преглед“, бр. 17, год. XV, 16 май 1935, под заглавие „Понятието за обществото у Фихте“.

В дискусиата се изнесоха следните мисли и бележки:

Г-н Чаушев намира, че в началото на реферата си г-н Торбов трябвало да даде едно общо изложение на основните мисли на Кантовата философия. Според него *die weltbürgerliche Absicht* на Кант не се съгласува с тези основни мисли. Същото трябвало да се направи и при изложението на Фихтевото схващане на обществото. Г-н Чаушев намира още, че е пресилено да се твърди, че Кант е предтеча на немската социология.

Г-н проф. Жабински¹⁹ иска да знае г-н Торбов като какви излага Кант и Фихте – като индивидуалисти или колективисти.

Г-н проф. Бицилли пита кой е предметът на реферата. Върху Кант и Фихте има различни мнения; трябваше, значи, да се разгледат и те, като се посочи и на нещо ново, ако такова се е появило.

Г-н Торбов обяснява, че неговата работа се е състояла само в това – да изложи схващанията на Кант и Фихте върху обществото така, както те са дадени в съчиненията на Кант и Фихте, и нищо повече. В един такъв обикновен доклад не може да става дума за едно изложение на основните мисли на философските учения на тези двама философски писатели, тъй като това би отвело твърде далеч. Г-н Торбов отбелязва Кант и Фихте по-точно като предтечи на немската социална философия, а не на немската социология. Той не прибавя нищо повече към общото схващане, което излага и двамата като индивидуалисти, а не като колективисти.

Г-н проф. Бицилли слага тогава въпроса принципиално, като пита има ли нужда от такива доклади.

Г-н проф. Ганев обяснява, че докладът на г-н Торбов е във връзка с докладите от по-рано. Връзката е, така да се каже, историческа и резултатите, които са били гонени с доклада на г-н Торбов, са постигнати. В доклада много ясно и прегледно са изложени схващанията върху обществото у Кант и Фихте. Значението на доклада г-н проф. Ганев намира между другото и в това, че от ясното

¹⁹ Никола Жабински (1888–1945) – юрист, дългогодишен преподавател в СУ „Св. Климент Охридски“, от 1939 до 1945 г. оглавява катедрата по военна наказателно право и военна наказателно съдопроизводство; мирови съдия и заместник-прокурор; началник на Криминалната статистика в Главната дирекция на статистиката (1927–1933). Автор на монографиите „Върху догматическата критика на крайната нужда и неизбежната отбрана“, „Правният характер на крайно нужните деяния“, „Критика на теориите за нужната отбрана“ и др.

изложение на наивното Кантово схващане човек идва да се убеди в големия прогрес на социологията. Независимо от това докладът ни посочва колко голям е бил синтетичният дух на Кант: основният момент на Кантовото понятие за обществото, отбелязан от него като *ungesellige Geselligkeit*, е доминирал в цялото класическо естествено право под една или друга форма. (Гроций – *appetitus socialis*, Хобс – *homo homini lupus est*, и др.) Синтетичният ум на Кант съумява да съедини тези два елемента.

Г-н д-р Тодоров добавя, че тези два основни принципа, за които Кант говори, се намират и в основата на схващането на Фон Визе²⁰, пък и на цялата нова социология.

Съставил протокола:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 4 (4)

Днес, 26 март 1933 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на *г-н д-р Цеко Торбов* върху „Понятието за обществото у Хегел“ и реферата на *г-н Георги Рапопорт* върху „Еволюцията на социалните възгледи като фактор на икономическата криза“.

Докладът на *г-н д-р Торбов* е отпечатан в сп. „Съдийски вестник“, бр. 2, год. XVI, октомври 1934, под заглавие „Схващането за обществото у Хегел“.

Рефератът на *г-н Рапопорт* е отпечатан под същото заглавие в сп. „Юридически архив“, кн. 6, год. IV, от март – април 1933 г.

Дискусията даде следните резултати: *г-н проф. Бицилли* е на мнение, че психологията на днешния човек е колективистична, но намира, че този колективизъм е много едностранчив. Индивидът иска от обществото, а не чувства задължения към него; обществото му е длъжно. Това според *г-н проф. Бицилли* е несъвършен колективизъм. В Средните векове е било по-другояче: индивидът давал на обществото и не чакал от това последното повече, отколкото можел да получи.

Болестта на днешното общество е липсата на добре развито колективно съзнание у хората.

Г-н Рапопорт не намира, че психиката на днешния човек е колективистична; тя според него трябва да се развива в това направление.

Г-н Нилов отговаря на *г-н проф. Бицилли*: забелязва, че обществото приема исканията на индивида, което е една модерна форма на човечността. Тази форма е основа на колективизма. Ако се продължава обаче в този дух, може да се стигне дотам, че отделният индивид да поиска от обществото да му осигури

²⁰ Леополд фон Визе (1876–1969) – немски социолог и икономист, автор на монографиите „Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre“, „Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungsbedingungen der Menschen“, „Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme“ и др.

гури известни години живот, напр. да се прелива кръв от физически здравите и силните в тялото на физически болните и слабите. Така задълженията на обществото могат далеко да отведат.

Г-н д-р Тодоров посочва на три момента в развитието на човека: най-напред човек е бил потънал в колективитета (освен в стопанско отношение). По-късно, през Средните векове, той е бил определен от обществото и в стопанско отношение. А сега човек живее живота на един атомистически индивидуализъм, който обаче не обхваща човека в стопанско отношение, от който факт според г-н д-р Тодоров иде и кризата на Новото време.

Г-н Рапопорт забелязва, че при целия си индивидуализъм индивидът все пак по-охотно се подчинява на колектива, отколкото по-рано. По-рано за него беше дори унижително да чака от колектива, когато днес се наблюдава тъкмо обратното: това за него е нещо естествено. Тук г-н Рапопорт открива упадък в индивидуалната психика. Като така, ограничаване на индивида ще значи ограничаване на егоизма.

*Г-н проф. Диков*²¹ е съгласен, че днес индивидуалната свобода е твърде много ограничена, и сочи на примера с ограничаването при договарянето: навсякъде тарифи и такси. Човек доброволно се подчинява, защото тук се касае да се осигури един екзистенц-минимум. Отделният гражданин само не е възпитан да живее в новата форма на общежитие. В Германия се цели да се възпита индивидът да живее в обществото.

Г-н проф. Ганев е доволен от реферата, който според него хвърля светлина върху много специфични страни на днешната криза.

Разглеждайки реферата във формално отношение, г-н проф. Ганев намира, че постановката му по съдържание е по-широка, отколкото това може да се види от заглавието, защото в него е изложено не само значението на социалните факти въобще, а и тяхното значение при обществената деятелност на отделния индивид. Социалните застраховки са такива факти и те не са никаква психология, а хомогенни факти на днешното стопанство, които, като такива, имат голямо значение в живота на обществото.

По отношение съдържанието на реферата г-н проф. Ганев изложи следните мисли: промяната в тенденцията в съвременното общество цели да замени началото на индивидуализма с това на колективизма. Искане се да се гарантират на отделната личност от страна на колектива права, една тенденция, която всъщност се изразява по следния начин: протекцията, която се цели да бъде осигурена, се обезпечават със средствата от стопанския живот, които пък се взимат от държавния бюджет. По-рано кризите се изживяваха непосредствено от частните стопани, а сега – чрез посредството на държавата.

²¹ Любен Диков (1895–1973) – юрист, професор в СУ „Св. Кл. Охридски“ (катедрата по гражданско право), преподавател по търговско право в Свободния университет; министър на правосъдието в правителството на ген. Пенчо Златев (1935). Автор на „Институтът на подставеното лице в гражданското и търговско право“, „Търговско право“, „Кооперативно право“, „Курс по българско гражданско право“, „Облигационно право. Обща част“ и др.

Г-н проф. Ганев е на мнение, че и сега трябва да има протекции от страна на колектива, но при условие, че всякога ще се има предвид с какви средства се разполага. Иначе – рискът кризата да се разшири и уголеми е много голям. В Средните векове имаше система от взаимни престации. Макар и малко, те са били правилно осъществявани от средновековните организации и така равновесието е било осигурено. Сега държавата се поставя в положението да дава много, без да може да очаква индивидът да ѝ дава. Равновесието, което съществува, е поставено в тясна рамка; фактите, между които е ограничено, в случая са толкова отдалечени един от друг, че не са в състояние съвременно да усетят това уравнивяване. Така държавата продължава да стран [и], а работникът – да си иска своето.

Някои от фактите за днешната криза и г-н проф. Ганев намира в данните, които г-н Рапопорт изтъкна. Тези факти засилиха кризата и в същото време забавиха нейното премахване. Друг е въпросът дали тези факти са морални. Днешният човек има право да иска от колектива известни неща, при предпоставката обаче, че ще се държи сметка за фактическата възможност.

В своите изводи г-н проф. Ганев каза, че не вижда промяна, когато от едната система само се е преминало в другата. Това, което се смята за колективност, може да се редуцира до индивидуалния принцип. Тук трябва да се потърси бариерата на равновесието, колкото и трудно да е това!

Г-н д-р Тодоров подхвърля два въпроса: 1. Възможно ли е да имаме едно здраво общество, ако некадърните не се оставят да умрат, когато нищо не създават? 2. Възможен ли е живот с достойнство в едно общество, в което всички са чиновници?

Каквото, добавя *г-н Рапопорт*, е социалистическото общество?

Г-н проф. Ганев и *г-ца д-р Ганева* намират алтернативата много жестока. За тях тя може да е позволена от стопанско гледище, но не и от обществено-морално.

Г-н проф. Диков обръща накрай внимание, че е нужно ново възпитание, а *г-н проф. Бицилли* забелязва, че обществената солидарност трябва да бъде приложена в колектива.

Съставил протокола:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 5 (5)

Днес, на 30 април 1933 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на г-н д-р Христо Тодоров върху „Двата извора на морала и религията у Бергсон“.

Г-н д-р Хр. Тодоров: В основата на Бергсоновите социологически въззрения лежи идеята за „живота“. Както навсякъде другаде, така и тук Бергсон е предимно биологист. Неговата социология е и виталистична. За Бергсон le so-

cial est an fond du vital; обществеността ще трябва да бъде разучена и разтълкувана във връзка с l'évolution créatrice; и социалните явления ще трябва да бъдат разбрани като *непосредни* прояви на l'élan vital. Природата носи в себе си la [...] de la forme sociale и под този именно първичен и инстинктивен, и витален вид социалното преди всичко ще трябва да бъде доловено.

Животът е организация: сдружението, групирането е най-общата форма на активност в царството на живите същества. И естеството като че някак незабелязано е преминало от връзките и взаимните отношения между клетките в един организъм към такива отношения между членовете на едно общество.

И в единия, и в другия случай имаме работа с организации на отделни индивидуалности. Обаче докато животинските са по същество неизменни, човешките се постоянно развиват и видоизменят; първите са изключително инстинктивни, вторите разчитат и почиват, поне донякъде, и върху интелекта. Първият вид общества може да бъде сравнен с организъм, в който отделните елементи съществуват само и изключително за цялото; вторите, човешките общества, напротив, оставят толкова свобода за индивидуални целестигания, че ние не знаем дали тук обществото съществува за индивидите или индивидите за обществото.

Чрез сравнения ние сме в положение да открием социалната основа на *моралното задължение*. Всяко общество, било животинско, било човешко, имплицитно съдържа в себе си една координация на елементи и също така една субординация; то съдържа, или само като преживявания, или и като представи, известен брой правила и закони.

Ако не искаме да се впускате без някаква ръководна нишка в едно изследване на основите на морала, ние непременно ще трябва да имаме предвид това, което става в инстинктивното общество и което безсъмнено има за хантант това, което намираме в интелигентното.

Във всяко общество по необходимост има задължения; и колкото повече слизаме от отделните задължения към идеята за задължение изобщо – към le tout de l'obligation – толкова повече то, задължението, изпъква пред нас като форма, която принципът на необходимостта неизбежно ще трябва да приеме в тази област на живота, дето за постигането на известни цели са нужни интелигентност, избор – а с това заедно и свобода в действията.

Понеже инстинктът не е достатъчно силен, за да може направо да се налага, той предизвиква или увлича интелекта да създава илюзии, фабули, чрез които човек ще бъде детерминиран в своите действия. Един илюзивен опит, изправен пред нас от мисълта и въображението, може да ни спре да не отиваме твърде далеч и в размишленията и заключенията си. Така погледнато, *религията* не е нищо друго освен една отбранителна реакция на природата срещу разлагащото влияние на интелекта. Тя служи на обществото за самосъхранение, като до известна степен спъва интелекта и индивидуалната инициатива.

На мисълта за неизбежността на смъртта естеството чрез религията противопоставя образа за едно продължение на живота след смъртта, за един задгробен живот. Така и от тази страна погледната, религията представлява от себе си пак една реакция на природата срещу депримиращото въздействие на интелекта.

И тъй, според Бергсон моралът и религията са функции на живота, на *l'élán vital*; те служат за нуждите на индивида и за нуждите на обществото – и повече на нуждите на обществото, отколкото на тия на индивида – това по простата причина, че групите или обществото са много по-необходими за естеството, отколкото отделните индивиди.

Какви човешки общества е искал *l'élán social* в своята непосредна форма? Първичната, естествена човешка организация е едно общество, в което отделните членове са здраво споени и досущ индиферентни към останалия свят, готови винаги да нападат или да се отбраняват – заставащи към другите в едно отношение на борба. [...] [Статичната]* религия и задължението, под формата на социален инстинкт, са конститутивни елементи на „затвореното общество“.

Но Бергсон ни говори и за „отворено човешко общество“, което някак се създава мимо или независимо от непосредните цели, които природата си е поставила, и което общество стои в отношения с това, което Б. нарича „отворена душа“, „отворена нравственост“ и динамична религия.

Социологически погледнато, за Бергсон съществуват едни малки и затворени естествени общества, основаващи се върху задължения и статична религия – в тях намираме застъпен само принципът на ред, – и едно отворено, мистично общество, което обхваща целия човешки род и което е чист

* В оригинала погрешно е изписано „статистичната“.

динамизъм. Първите са реални, второто обаче съществува преди всичко идеално. La société naturelle et la société mystique се в действителност взаимно проникват.

Според г-н д-р Тодоров у Бергсон има повече социална метафизика, отколкото истинска социология.

(Протоколът е съставен по ръкописни бележки на г-н д-р Хр. Тодоров.)*

Г-н проф. Бицилли: Прави впечатление, че при изследванията си Бергсон си служи със застарели книги, както това най-добре се вижда при изследванията му върху произхода на езика, семейството и др. Той проявява слаб интерес към чистата социология и историята. Ако се приложат някои негови схващания върху някои съвременни проблеми, като тази за [националността], би се дошло до интересни резултати.

Г-н Нилов: Вярно е, че Б. не засяга социалния живот. Всичко у него е биология.

Г-ца д-р Ганева: Наистина у Бергсон няма социология, но има социална философия, която не бива да се подценява. Когато говори за така наречените от него отворени общества, Б. разглежда социалните реалности не само биологично, но посочва и на елементи от по-друг характер. Социалната философия на Б. има научна основа; това може да се твърди, като се имат предвид новите изследвания в областта на психологията.

Когато Б. говори за отсъствие на закономерност във връзка с витализма, не трябва да се разбира, че тук става дума за отсъствие въобще на закономерност. Защото, в действителност, той изтъква виталната закономерност; механистичната закономерност се наблюдава само в мъртвите тела.

Г-н Чаушев: В историята на философията Б. принадлежи към Хераклит, а не към елеатите. Неговите мисли вече се прилагат. В областта на педагогиката това вече е направено с добри резултати. Значи, идеите са много интересни. Б. ми напомня Ницше. Той буди към размишления.

Г-н Нилов: Б. е повече литературно явление, отколкото философско.

Г-н д-р Тодоров: Той е много репродуктивен; у него срещам много от Шопенхауер.

Г-н проф. Ганев: Рефератът се изнесе много блестящо; даде възможност да се види и стилът на Б. Б. е писател с великолепен стил, есеист, увлича с начина на изложение на мислите си, сугерира с изложението. По отношение съдържанието на книгата и нейната научна стойност – аз съм много резервиран. Преди всичко в нея няма никаква оригиналност. Когато Б. свежда обществения живот до витализъм, прави това много анемично. Не е така напр.

* Бележка на Ц. Торбов.

у Спенсър²². Разликата между обществата на животните и тези на хората у Б. е много бледа.

У обществото на насекомите действа само инстинктът, когато функциите на хората са такива на интелекта. У насекомите всяка клетка губи индивидуалното си битие и става част на едно цяло, когато у човека има свобода.

Б. не вниква в същността на нещата, а заимства.

Когато иска да обясни идеята за моралното задължение, той си служи само с общи, литературни съпоставяния и накрай не обяснява нищо.

Идеята за отворени и затворени общества у Бергсон също не е оригинална. В какво се състои различието между тези две форми на обществото? Затворени общества са онези, които са продиктувани от инстинкта на човека, а отворени – у които човечеството е едно цяло, нещо нереално, една идея. Съпоставянето на тези две общества, както и самите им форми, са много отдавна формулирани от Спенсър, а по-сетне и от Тьонис²³ („Gemeinschaft und Gesellschaft“). Новото е, че Б. дава на тези отдавна съществуващи идеи само една недоизказаност, която омайва. Тук наистина има нещо гениално. Тези проблясъци у Б. обаче не са научно разработени и обосновани.

Социална философия в истинския смисъл на думата у Б. няма. Неговите мисли тук са само сентенции по стар френски маниер. Или с други думи, в социалните възгледи на Бергсон няма големи мисли.

Г-н проф. Бицилли: Отвореното общество у Бергсон и у Спенсър са неща съвършено различни. У Б. то е царство Божие, а у Спенсър – индивидуално дружество. Личността у Спенсър е самоцел.

Г-н проф. Ганев: Идеята не е нещо оригинално. Съдържанието ѝ може да е различно. Индивидът у Спенсър е обвързан с цялото.

Г-ца д-р Ганева: С отворените общества Б. обяснява същността на човешките общества; това не е само една блестяща идея.

Г-н проф. Ганев: Все пак само една – идея, не нещо реално.

Съставил протокола:
д-р Цеко Торбов

Председател:

²² Хърбърт Спенсър (1820–1903) – английски философ и социолог. По-важни съчинения: „The Proper Sphere of Government“, „The Principles of Psychology“, „Principles of Biology“, „The Study of Sociology“, „The Principles of Sociology“, „The Principles of Ethics“, „The Man versus the State“ и др. В превод на български език излизат: „За политическото възпитание“, „Основанията на социологията“, „Индукции на социологията“, „Увод към изучаването на социологичната наука“, „Човекът срещу държавата“, „Начала на органичната социология. Избрани страници от петтомника Началата на социологията“ и др.

²³ Фердинанд Тьонис (1855–1936) – немски социолог. Автор на трудовете „Gemeinschaft und Gesellschaft“, „Thomas Hobbes. Leben und Lehre“, „Marx. Leben und Lehre“, „Kritik der öffentlichen Meinung“, „Einführung in die Soziologie“ и „Geist der Neuzeit“.

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА СОЦИАЛНО-ФИЛОСОФСКОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1933–1934 г.

Протокол № 1 (6)

Днес, на 26 ноември 1933 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха съобщенията на *г-н проф. Ганев* и *г-н д-р Хр. Тодоров*.

Почете се със ставане на крака паметта на починалия член на Д-вото *г-н Нилов*.

Ако *г-н д-р Попов*²⁴ може да уреди г. проф. Шпан²⁵ да дойде в София без финансови [тежести], замолва се да опита това.

Темите за тази година да имат един централен въпрос. *Г-н проф. Бицилли* би желал темите да бъдат по специални въпроси и да засягат приложението на социологията в отделните научни области. Напр. теорията на Алфред²⁶ Мейе – лингвист; изучавайки структурата на обществото, обяснява въпросите из областта на езиците. Така работата би се разнообразила.

Г-н д-р Тодоров предлага да осветли българската литература от социологическо гледище.

Г-н проф. Ганев предлага общия въпрос за взаимните връзки между социалната структура на известна епоха във връзка с разните специални науки.

Набелязаха се няколко реферата: *г-ца д-р Ганева* – „Възпитанието и новите социални устройства“;

г-н Рапопорт – „Еволюция на идеята за публичните представителства“;

г-н проф. Мякотин – „Руското списание през XIX и XX век“;

г-н проф. Диков – „Субективното право и неговата еволюция във връзка със социалната структура“;

г-н проф. Бицилли – „Еволюция на романа в съвременността“.

Научни съобщения.

²⁴ Атанас Попов (1904–1991) – философ, социолог, общественик; преводач от немски език. Съчинения: „Проблемата за действителността. Един основнонаучен опит“, „Социалният кръгзор на българския селянин“, „Индивидуалната психология. Една модна философска насока“ и др.

²⁵ Отмар Шпан (1878–1950) – австрийски философ и икономист. На български език през 1935 г. излиза книгата му „Значението на корпоративната идея за настоящето“, а през следващата – „Същина на обществото. Критика на индивидуалистичната демокрация и основи на новата държава“ (с предговор от проф. Л. Владикин и в превод на д-р Ат. Попов).

²⁶ Става въпрос за френския учен Антоан Мейе (1866–1936), автор на трудовете „Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes“, „Les langues dans l'Europe nouvelle“, „Les langues du monde“, „Le slave commun“, „La méthode comparative en linguistique historique“ и др.

Г-н д-р Торбов повдигна въпроса за отпечатването на сборник на Д-вото. Същият биде натоварен да се интересува дали от Министерството на народното просвещение не би могло да се помогне с някаква сума за изданието на сборника.

Съставил протокола:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 2 (7)

Днес, на 24. XII. 1933 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на *г-н проф. Венелин Ганев* върху „*Промените в областта на правния живот и правните системи в ново време във връзка с измененията на социалната структура*“.

Г-н д-р Хр. Тодоров съобщава, че чрез посредници секретарят на Социологическото д-во в Букурещ е пожелал двете дружества – нашето и тяхното, да разменят статутите си, за да се опознаят и уредят размяна на лектори. В Букурещ били готови във всяко време да устроят лекции на наши лектори. Социологическото д-во в Букурещ изглеждало също да има академичен характер.

Г-н проф. Ганев е на мнение да се съобщи пред същите посредници, че сме готови на такава съвместна работа. Да се съобщи обаче, че редът е от Букурещ да се отнесат направо до нас.

Натоварват се всички членове да потърсят в странство адреси на институти и дружества, за да се влезе във връзка и с тях.

Г-н проф. Диков съобщава, че *г-н проф. Юлиус Биндер*²⁷ – Гьотинген, изказал готовност да посети България, за да изнесе няколко публични лекции.

Натоварва се *г-н д-р Попов* за изучи дали Научният институт в Мюнхен би могъл да уреди въпроса с идването на *г-н проф. Биндер* и *г-н проф. Шпан* от Виена.

Г-н проф. Ганев: Преди всичко трябва да се занимаем с основите на една правна система въобще и след това и с тези на днешната. Така ние най-добре ще можем да разберем тази последната в нейните отношения със социалната структура на времето и да схванем промяната ѝ във връзка с промяната на социалната структура.

На всички е известно, че правните системи на новото време почиват върху старото римско право. Влиянието на това право се забелязва най-добре в днешното право. Римляните са знаели да разработят метода на правото и са

²⁷ Юлиус Биндер (1870–1939) – немски философ на правото, автор на съчиненията „Das Problem der juristischen Persönlichkeit“, „Rechtsbegriff und Rechtsidee“, „Philosophie der Rechts“ и др.

имали таланта да схванат основните елементи на всяка правна система. Методът на римското право е бил индивидуалистичен: всички правни проблеми са се свеждали накрай до проблемата за правните отношения между отделните лица. Римското право има индивидуалистичен характер и заради това, защото изхожда от принципа, че отделните лица със своите права и задължения са единствените, които са най-компетентни да обсъдят целесъобразността в своите права и задължения. Колективността не бива да се намесва в тази преценка, освен в случаи на крайна нужда.

Тези основи на римското право се намират в зависимост с тогавашната социална структура на римската държава. Робството е характеризирало тази държава. То обаче не е имало сила да установи основите ѝ, тъй като робите са представлявали от себе си една пасивна маса. Макар римската държава и да е познавала разнообразен стопански живот и разнообразни стопански мероприятия, тези мероприятия все пак са били изградени върху базата на робството, поради което и правата и задълженията в тях са се редуцирали винаги до правата и задълженията на господарите на тези предприятия. Така и тук е господствал принципът, че отделната личност на господаря най-добре е могла да прецени целесъобразността на своите права и задължения.

Организацията на Стария Рим след създаването му е приличала на тази на арийските народи. Всеки един род е представлявал от себе си едно завършено цяло. Политическата организация на римската държава пък е била организацията на тези родове. Това най-добре се вижда от семейното и наследственото право на Рим. И все пак ние и тук забелязваме да се проявява индивидуалистичният принцип: главата на фамилията е бил пълновластен да представлява целия род; отделните членове са били безправни. Организацията на римската държава се доразвива след разпадането на родовата организация. Изразът „аз съм римски гражданин“ има смисъл и значение на подчертан индивидуализъм.

Тези правни принципи дават отпечатък и в съвременните правни системи.

Обаче и в Рим има случаи, когато индивидуалистичният принцип остава на заден план. Напр. през времето на земеделските борби, на борбите на длъжниците и др. Обаче създадените във връзка с тези социални движения закони имат преходен характер. Едва по-късно се забелязва едно отстъпление от този принцип с тенденция за коренно реорганизиране.

Варварското право, което дойде след Рим, не съумя да даде някаква специфична физиономия на правния живот. Много скоро римското право възкръсва, а заедно с това – и силата на неговите принципи. Впрочем то продължаваше да живее в обичайното право, главно в Италия и Южна Франция, въпреки политическото владичество на варварите. То обаче се намираще под прякото въздействие на църквата и нейните организации, които коренно са се отличавали от организацията на старата римска държава. Църквата е потискала съзнанието на отделния индивид, тя е искала да убие неговия индивидуалитет.

Римското право започва наново самостоятелен съзнателен живот едва след първите наченки на Възраждането. Отделната личност се освобождава и се издига до съзнанието за социален и културен живот. Началото на Възраждането съвпада с факта на откриването на Америка. Този факт измества центъра на стопанския живот от Средиземно море по бреговете на Атлантическия океан. И ние забелязваме, че новата социална структура на обществото не ни дава никакъв съсловен живот, а творчески живот на отделната личност! С това тя наподобява социалната структура на Стария Рим. Като следствие на това и принципите на частното право на Новото време се покриват с тези на частното право на римската държава, което от своя страна не представляваше от себе си никаква непосредствена еманация на държавния живот на Рим.

В държавата на Възраждането правните принципи на публичното право не напомнят държавноправната организация на Рим. Това не се забелязва също и в тези принципи на Средновековието. Тук колективността е всичко, отделният индивид – нищо. Това най-ясно се наблюдава по системата на наказанията. Най-тежкото наказание е било, когато едно лице е било изключвано от племето си. То се е третирало като „вълка в гората“. Значи, средновековната правна концепция за организацията на обществото е като тази на Рим. През Средните векове към всичко това са доминирали и универсалистичните концепции на църквата.

След Възраждането държавата бива освободена от опеката на църквата. Индивидуалистичните принципи в частното право обаче проникват и в публичното право и личността добива и противопоставя права и по отношение на държавата. Така се заражда Декларацията за правата на човека и гражданина. С нея се установява, така да се каже, значението на отделната личност към държавата, установяват се нейните права и задължения. От този момент започва да се развива чисто правната разработка на публичното и на частното право.

Социалната структура в тези времена е обхващала, както в Рим, широките маси на народа. Тези маси обаче не са били активни. Не че са били лишени, както робите в Рим, от всякакви права, а защото още са нямали съзнанието за значението си в живота на обществото. Поради това всички концепции, напр. от времето на Френската революция, са имали предвид не толкова големите маси, колкото елита на тези маси.

На тази база са изградени правният живот и правните системи до края на XVIII в. През XIX в. настъпва пълен разцвет. Паралелно с това върви и разцветът на стопанския живот, и то в свършено нови стопански форми. Индивидуалистичният принцип на Рим е в сила, само че доразвит. Промяната настъпва през втората половина на XIX в. Тогава масите започват да играят роля в организацията на обществения и правния живот. Те напускат пасивността си и излизат на първи план. Със създаването на големите градове се създават и работническите организации, които поемат инициативата в ръцете си. Така, чрез влиянието на масите, старият принцип на римското право започва да

се изоставя; професионалните организации изоставят индивидуалистичния принцип и поемат колективистичния. С това отделната личност се поставя под опеката на колектива.

В частното право се увеличават публичноправните елементи. Свободната преценка на отделната личност се заменя с преценката на колектива, нещо, което става най-широко в областта на социалното право. Договорите между работодателя и работниците изгубват частноправния си характер и стават публичноправни. Значи, публичноправни тенденции се стремят да уредят частноправни отношения.

Същите тези тенденции се забелязват и в публичното право. Съзнали своето значение, масите пренасят това значение и в това последното, нещо, което най-добре се наблюдава в съвременната демократична държава. Тя не е, както си я е мислил Русо. У него масите са били пасивни, а са действали авторитетни личности. В ново време широките маси не са фон, а фактор при изграждането на демократичното управление. Главният фактор не са отделни личности, а стихийни маси. Те доминират в обществения живот. По-рано пасивна сила, те стават сега активни. Отделните личности губят все повече и повече значение.

Настаналите промени в правния живот ограничават простора на свободната преценка на отделната личност в рамките на публичното право. И политическата организация изоставя индивидуалистичните принципи за сметка на публичноправни елементи. Тези тенденции най-добре се виждат във връзка с кризата на парламентарната държава, напр. във връзка с борбите тя да бъде заменена със съсловната държава.

Дали тези тенденции означават нова фаза в развитието на правото – това науката не може да каже. Може само да се гадае, а това не е наука. Пожелания обаче могат да се правят. Невъзможно е едно правилно развитие на обществения живот и на системата на правото, ако няма необходимото равновесие между колективитета и отделната личност. Към това равновесие винаги се е стремил социалният и правен живот. В историята ние винаги сме наблюдавали, че усилването на едната тенденция извиква другата и обратното; защото винаги се е търсило стабилното равновесие между двете.*

В дискусиата се изнесоха следните мисли:

Г-н проф. Диков: Преминаването на двете тенденции една в друга става и затова, защото те се израждат. Те се взаимно наследяват, но винаги в нова форма.

Г-н д-р Хр. Тодоров: Правата на индивида се увеличават, но се повишава и нивото на обществения живот [...].

* В полето, отстрани на последната дума на това изречение, Ц. Торбов е отбелязал „Дотук“.

Г-н проф. Ганев: Така въпросът се слага в по-тесни рамки. Такъв момент не настъпва. Идва един нов кризис и колективът наново заема мястото на индивида. Големите промени обаче стават с необходимост. Докато в Стария Рим те са били случайни явления (борбата на длъжниците и пр.), сега те са постоянни.

Г-ца д-р Ганева: Как се създава обществената структура, в която масите се активират?

Г-н проф. Ганев: Това става с развитието на градовете в ново време. В старо време е имало само един град: Вавилон, Рим и пр. Големите градове създават масите на работническото съсловие. Частното право само оформи създаденото по този начин положение.

Г-н д-р Хр. Тодоров: Правните връзки днес са много и помежду далечни страни. От зоологията знаем, че големите животни не са могли дълго да живеят. Светът е вече един такъв голям организъм, който не може вече да предвижда всичко. Няма ли опасност и за него от катастрофа?

Г-н проф. Ганев: Предвижда се непосредственото, което ще стане, и това създава равновесие с оглед на по-далечно бъдеще. Далечната зависимост е обусловена от само себе си. Общественият живот има скрити сили и тенденции. С развитието на живота на колектива се развива и животът на отделната личност, така че до катастрофа не може да се стигне.

Г-н проф. Диков: В развитието на една култура идва друга, за да я спре. Пример: Рим и варварите.

Г-н проф. Ганев: Опасността за нашата цивилизация би могла да дойде от граждански войни или от едно евентуално нахлуване на азиатските народи в Европа.

Съставил протокола:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 3 (8)

Днес, на [...] I. 1934 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. Бицилли* върху „Социологичните основи на съвременния роман“.

Председател:

Протокол № 4 (9)

Днес, на 25. II. 1934 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-ца д-р Райна Ганева* върху „Възпитанието в днешните авторитарни държави“.

Рефератът е отпечатан в книгата на д-р Райна Ганева [...] ²⁸.

Председател:

Протокол № 5 (10)

Днес, на 25. III. 1934 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. д-р Любен Диков* върху „*Промените в областта на гражданското право в ново време във връзка с измененията в социалната структура*“.

Председател:

Протокол № 6 (11)

Днес, на 29. IV. 1934 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н д-р Хр. Тодоров* върху „*Влиянието на социалната структура върху развитието на печата*“.

Председател:

Протокол № 7 (12)

Днес, на 28. V. 1934 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н Г. Рапорт* върху „*Избирателното право и народното представителство*“ ²⁹.

Написал протокола:
д-р Ц. Торбов

Председател:

²⁸ В книгата на Р. Ганева „Училище и възпитание“ (София, 1934), на с. 169–175 е поместен реферат със заглавие „За мястото на възпитанието в обществения живот“, за който в бележка под линия е отбелязано, че е четен на 25 февруари 1934 г. пред Философско-социологичното дружество в София (с. 169). Преди заглавието е поместена римската цифра I – т.е. първа част.

²⁹ Публикуван в сп. „Юридически преглед“, год. VI (1934–1935), кн. 4 и 5, март – юни 1935, с. 293–308, като студия под заглавието „Кризис в представителната система“.

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА СОЦИАЛНО-ФИЛОСОФСКОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1934–1935 г.

Протокол № 1 (13)

Днес, на 7. X. 1934 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферат – изложение на *г-н проф. Венелин Ганев* върху работата на Дружеството през предстоящата академическа година.

Определиха се темите на отделните месечни реферати.

Председател:

Г-н д-р *Цеко Торбов* биде избран за секретар – в помощ на г-н д-р Христо Тодоров.

Председател:

Протокол № 2 (14)

Днес, на 5. XI. 1934 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. Венелин Ганев* върху „Тенденцията в съвременната държава към еднолична власт“.

Г-н проф. Ганев: Повод за избирането на тази тема са последните явления в някои европейски държави, в които демократично-парламентарното управление биде заменено с авторитарно.

За да се обясни едно такова явление от социологично гледище, трябва преди всичко проблемата правилно да се постави. Трябва да се потърси поради какви условия в историята се забелязва тенденцията към еднолична власт. Защото този феномен не е изключително за днешно време; той се е появявал и по-рано във връзка с организацията на държавата и нейните функции.

Държавната власт съществува, защото чрез нея се формират единна обществена власт и държавна воля. Държавата трябва да представлява концентрирана обществена сила, която да дава насока на цялата функция на държавата. Иначе тази последната не може да изпълни своите функции, своето назначение – да бъде център на всички жизнени сили.

Единството във властта най-лесно се осъществява в управлението на единната личност. Затова и в историята държавата започва със сатрапията и с абсолютната монархия. Другите държавни форми от своя страна съвсем не

отричат единната държавна власт; същото не прави и демокрацията. Те са нови форми, нови предпоставки от общоправен характер. В Англия напр. властта се концентрира от краля върху народа. В Северните американски щати – еднаж избран, председателят става властелин, както в монархистичните държави.

Впрочем едноличната държавна власт се проявява винаги. Ние бихме могли да посочим и условията, при които държавата, при разните форми на управление, успява да осъществи единната държавна власт. Преди всичко до нея не може да се достигне, ако няма координиране в йерархията на чиновниците и службите в държавата. Така е и при автократията, и при демокрацията. После трябва да се установи съвкупността на обективните социални условия и субективните психологически настроения, които са предпоставките на единната държавна власт. Признанието на държавата е сложна работа. Човек е в голяма зависимост от обществената организация, в която живее, което обстоятелство е и един от най-силните фактори, за да бъде тя призната от отделните люде. Тази зависимост от своя страна не е еднаква за всички обществени слоеве. У някои примитивни общества тя достига до боготворение. Един път създадени такива или подобни настроения, те създават необходимите предпоставки, които, заедно с единната форма на управление, създават единната държавна власт.

При нормални случаи на управление има равновесие между тенденциите за единна власт и условията за съответната форма на управление. Настъпят ли други фактори, това равновесие се разкъсва. Пример – революциите! Чрез наука и философия се създават психологическите условия за промяната и тя идва. Особеното при демокрацията се състои в това, че при нея не се касае до пасивно равновесие, а до активно, динамично. Това е един сложен процес, тъй като отделните членове трябва да потърсят и създадат най-напред равновесието между себе си, за да създадат така общата воля. Колко добре е изразил това Аристотел с мисълта, че управлението при демокрацията предполага обществена добродетел във всички отделни лица. Съвременните промени в държавното управление винаги ще се повтарят, когато равновесието, за което става дума, се накърни. Иначе ние можем да имаме държава и с единна власт, но все пак без здраво управление. Такива държави винаги ще извеждат до криза. И днешната държавна криза се дължи пак на накърнение на равновесието, за което споменахме. Наистина тя не може да се сведе само под една категория, тъй като на различни места факторите са различни. В Англия напр. старите партии се изместиха от Работническата, а Либералната партия почти изчезна. Във Франция системата в държавното управление се запази, макар и да станаха различни промени. В Русия, Италия, Германия – и у нас имаме също промени. Кризата не се дължи само на партизанството, макар да е истина, че партиите понизиха дейността си. Това понижение стана, защото в тях нахлуха масите, а не защото партиите са несъвършени форми. Кризата се дължи по-точно на нарушеното равновесие между обективните условия и психологическите предпоставки у гражданите. Държавата започна да не е в състоя-

ние да проявява всички въздействия, които народът очакваше от нея; равновесието се загуби поради неприспособимостта както на върховете, така и на низината, нещо, което най-вече се прояви в Русия (покрай другите условия, между които и редица исторически).

При кризата в Италия знаменателен е походът към Рим. След войната държавните функции се разстроиха, комунистическата пропаганда се засили. Мусолини намери привърженици, но не скъсва напълно с миналото; така той успява да спаси единството на волята в държавата.

И в Португалия има еднолична власт. Тя се крепи върху войската; тази обаче даде властта на граждански лица. В Германия също имаме загубване на равновесието, за което стана дума.

Въобще всички скъсват с демократично-парламентарното управление. Някои търсят съсловни организации, някои – смесени форми. Всички обаче искат да скъсат с демократично-парламентарното управление като с отживяла форма на управление.

В съзнанието на масите има промяна. Нравственото самосъзнание е заличено и се търси силната личност.

До каква степен ще бъдат трайни промените във формата на държавното управление? Аз оставам убеден демократ. Новите промени могат да продължат повече или по-малко; те обаче не могат завинаги да се наложат. Това се вижда и от еволюциите, които новите държави направиха, както е случаят с корпоративния парламент в Италия. Съзнанието у масите, че са фактор в държавата, е много дълбоко и то винаги ще играе своята роля.

Заключение: Значението на явленията в съвременните държави да се изостави демокрацията и да се приеме силната власт се обяснява с разстроеното равновесие, за което вече по-рано говорихме. Тези явления не са образци на бъдещето, защото са преходни. Рано или късно те пак ще се ориентират към демократично-парламентарното управление.

Написал протокола:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 3 (15)

Днес, на 25. XI. 1934 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-ца д-р Райна Ганева* върху „*Възпитанието и авторитарният режим днес*“.

Рефератът е отпечатан в книгата на *г-ца д-р Райна Ганева* [...] ³⁰.

Председател:

³⁰ В книгата ѝ „Училище и възпитание“ (с. 177–185) това е втора част на реферата „За мястото на възпитанието в обществения живот“; вж. по-горе бел. 28.

Протокол № 4 (16)

Днес, на 23. XII. 1934 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. Бицилли* върху *„Два момента на падане на стария режим“*³¹.

Председател:

Протокол № 5 (17)

Днес, на 27. I. 1935 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. д-р Никола Жабински* върху *„Диктатурата в правно-философско осветление“*.

Председател:

Протокол № 6 (18)

Днес, на 24. II. 1935 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н Г. Рапопорт* върху *„Държавата и стопанството“* и реферата на *г-н д-р Хр. Тодоров* върху [...].

Председател:

Протокол № 7 (19)

Днес, на 24. III. 1935 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н д-р Цеко Торбов* върху *„Мусолини като философ и мислител“*.

Председател:

Рефератът е отпечатан в сп. „Юридически архив“, кн. 4–5, год. VII, март – юни 1936, под заглавие „Мусолини и неговата държавна и социална философия“.

³¹ В списание „Современные записки“ (Париж, 1935, LVII) е публикувана статия на проф. Бицилли, носеща заглавието „Две епохи крушения старого порядка“ (с. 423–430). Твърде възможно е това да е вариант или самият текст на реферата, четен пред Дружеството, поради което поместваме статията.

Протокол № 8 (20)

Днес, на [...] IV. 1935 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. д-р Владикин*³² върху „Теорията на класовата борба, фашизъм и националсоциализъм“.

Председател:

³² Любомир Владикин (1891–1948) – юрист, доктор по държавните науки и доктор по стопанските науки, преподавател по общо държавно и българско конституционно право в СУ „Св. Кл. Охридски“, хоноруван професор по финансови и стопански науки в Свободния университет; член на Съюза на българските писатели; подпредседател на Българо-германското културно дружество (1934–1944), председател на Итало-българската културна взаимност (1934–1944). Някои от съчиненията му: „Регентството като държавноправен институт“, „Българското престолонаследие“, „История на Търновската конституция“, „Националната държава“, „Курс по общо държавно право“.

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА СОЦИАЛНО- ФИЛОСОФСКОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1935–1936 г.

Протокол № 1 (21)

Днес, на [...] X. 1935 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха изложението на *г-н проф. Венелин Ганев* върху работата на Дружеството в предстоящата академическа година.

Председател:

Протокол № 2 (22)

Днес, на 10. XI. 1935 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н професор Венелин Ганев* върху „*Отношението между социологията и сродните ней науки*“.

Г-н проф. Ганев: Сродните науки на социологията са онези, които имат допир с предмета на тази последната. Това са духовно-хуманитарните науки – психология, история и философия на историята, после – етичните и стопанските дисциплини. Проблемата е: да се разграничи обектът на социологията и на всички тези дисциплини. Откъде започва обектът на тези науки? На този въпрос ще си отговорим, като разгледаме отношението между социологията и казаните науки.

Да се занимаем най-напред с отношението между социологията и психологията! Предметът на социологията и този на психологията са сродни, те се покриват. Явленията, които социологията разглежда, са включени и в работата на психологията – социалните явления са включени, значи, бездруго, в обекта на психологията като психически реалности. Като така, рамките на социалните явления се покриват с рамките на психическите явления. Явленията, с които социологията се занимава, са много по-многобройни и по-разнообразни. Разликата обаче между тях и явленията, с които психологията се занимава, е само количествена, но не и качествена, тъй като обектът и на двете науки – психологическата даденост – е един и същ; обектът на социологията всецяло лежи върху плоскостта на психологията.

Отношението между социологията и историята също се определя от разграничението между обектите на тези две науки. Работата тук обаче е малко по-трудна, тъй като понятието „история“ все още не е окончателно установено. Оттук идва и неустановеността в обекта на историята, откъдето след-

ва и трудността да се определи отношението на социологията към нея. (Ние говорим за история на философията, етиката, стопанския живот и пр., някои смятат историята само като метод, и др.) Но, както и да е: в обекта на историята и в този на социологията все пак има много допирни точки, те взаимно се преплитат, съвпадат се, както това е случаят при политическата история и социологията. Ние можем навсякъде да наблюдаваме, че няма разнородност в обектите; има само различие в рамките, в обема. Впрочем и психологията има за историята същото значение, както и за социологията, тъй като връзката между тях е ясна. Ако искаме да включим в историята всички дадености (религия, стопански живот и пр.) – да създадем, значи, обща културна история, все пак даденостите няма да останат вън от социалните явления. Защото явленията са едни и същи както при историята, така и при социологията. Наистина, пълно покриване няма да има; то обаче не би било и желателно: културната история ще прави подбор на явленията, като вземе типични явления. Така например историческите науки, които включват в своя обект установяването на известни ценности, не могат да се занимават с всички явления; те трябва да правят подбор на основание на някакви критерии. Но и тук обектът със социологията си остава един и същ, тъй като ценностите са субективни елементи при преценка на явленията; погледнато научно – явленията си остават същите, независимо от нашите преценки, тъй като с това природата на обекта не се изменя.

Много по-трудно би се определило отношението между социологията и философията на историята. Мъчнотията започва от понятието „философия на историята“. Когато се говори за философия на историята, не се търси да се установят явления. По-скоро търсят се факторите, които установяват някакво влияние върху тези последните. В такъв случай тази наука няма никакъв нов обект: обектът ѝ е синтеза на научните дисциплини, които се занимават с историческите явления. Тогава обектът ѝ е едновременно и обект на социологията. Ако философията на историята иска да установи основните фактори, които причиняват историческите явления, то и в такъв случай тя ще се занимава със социални дадености. Ако философията на историята се занимава с мъдростта като историческа действителност, тя очертава пак един и същ обект със социологията, защото тези сентенции са психологически убеждения, извлечени от даденостите на социологията – от социалните явления.

Когато разглеждаме социологията в нейните отношения със стопанските науки, пак откриваме някаква общност, едно впитане на предметите на едната и на другата страна. Навсякъде се изучават социални дадености, установени чрез взаимните отношения между хората. Същото можем да наблюдаваме и при правните науки, които се занимават с разпределението на права и задължения, въплътени от своя страна в цели системи от постъпки.

Ние разгледахме дотук отношението на социологията към сродните ней науки, ориентирайки се по обекта. Това отношение обаче може да се определи и с оглед на гледището на социологията и на тези науки. Трудността тук се състои в това, че гледищата на науките обикновено не са точно определени.

Първо – при социологията: от какво гледище социологията трябва да разглежда явленията, които са предмет на нейните занимания? Например „собствеността“, „парламентарното управление“ и др.?

Социологията се отличава от другите науки главно по прехода от конкретни, единични към масови явления. Тя се отличава най-напред от психологията, тъй като не разглежда социалните явления в тяхната психологическа връзка, макар и да се нуждае от психология. Тя разглежда явленията извън психическия поток, като ги изолира, за да ги разгледа като дадености сами по себе си. И оттук и разграничението! Социологията откъсва явленията от индивидуалното съзнание, за да ги разгледа в тяхната координация и субординация в света.

Разграничението между социологията и историята в този ред на мисли е доста трудно. Защото историята се схваща също като социологията, когато трябва да се направи синтеза в разглеждането на социалните явления. Отношението към стопанските дисциплини е по-определено; тези последните установяват връзката между някои явления, с които и социологията се занимава. Обаче и тук може да се стигне – политическата икономия да се покрие със социологията. Различието между социологията и нормативните дисциплини – право, етика – сравнително по-лесно се установява. Етиката си поставя по-възвишена цел, тази цел обаче се въплътява в социалните явления. Така крайните резултати на нормативните науки ще интересуват и социологията.

Резюме: по отношение на обекта няма съществена разлика между социологията и сродните ней науки. Такава разлика има само по отношение гледището на общия обект между социологията и тези науки.

Написал протокола:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 3 (23)

Днес, на 1. XII. 1935 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Г. Рапорт върху „Социология и политическа икономия“.

Председател:

Протокол № 4 (24)

Днес, на 2. II. 1936 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Хр. Тодоров върху „Отношението между общество и индивид у П. Ю. Тодоров“.

Рефератът е отпечатан в сп. „Просвета“, кн. 6, год. I, февруари 1936.

Г-н проф. Ганев: Петко Тодоров съзнателно се занимаваше с отношението между индивида и обществото, не само интуитивно. Той излагаше тези философски проблеми в художествена форма, като търсеше за целта съответните образи в бита ни. П. Тодоров не се намираше под влияние на немските философи, а под това на руската хуманитарна мисъл, на руската философско-религиозна мисъл.

У П. Тодоров откриваме протест на личността против околната среда. Затова култът на личността в отношенията ѝ към общността е централната проблема у него.

В „Зидари“ обаче няма само тази проблема. Тук П. Тодоров подчертава значението не само на личността, а и на традицията – суеверието, с жертвите, които обществото иска: за да се запази църквата, общността, пожертва се Рада. Тук имаме основание да съдим за ролята на общността според П. Тодоров. С оглед и на това гледище пак можем да кажем, че всичко, което става в обществото, е рефлекс на онова, което става в съзнанието на отделната личност.

П. Тодоров говори за общност, но за ограничена общност: село, семейство, град. Абстрактна идея за общество у него няма, защото всяка общност се свързва с личността.

Написал протокола:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 5 (25)

Днес, на 29. III. 1936 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-ца д-р Райна Ганева* върху „Социология и психология“.

Председател:

Протокол № 6

Днес, на [...] IV. 1936 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. Бицилли* върху „Социология и история“³³.

Председател:

³³ Тъй като в сборника „Правни изследвания, посветени на професор Венелин Ганев, по случай 30-годишната му академична дейност“ (София, 1939) е публикувана статия на П. Бицилли със същото заглавие („Социология и история“), допускаме, че е твърде възможно това да е текстът на реферата, четен пред Дружеството през април 1936 г., поради което го публикуваме тук.

Протокол № 7 (26)

Днес, на 3. V. 1936 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Цеко Торбов върху „Социология и философия на историята“.

Председател:

Протокол № 8 (27)

Днес, на 31. V. 1936 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. Велелин Ганев върху „Проблемите на социологията като наука“.

Г-н проф. Ганев: Проблемите в социологическите съчинения са поставени извънредно обективно, сякаш съвсем независимо от индивидуалното съзнание. Така например проблемите на метаболизма. *Парето*³⁴ в своята социология изтъква значението на групата – аристократи (всички, които в професията си се проявяват по съвършен начин!), и установява, че главните насоки в обществото винаги се определят от тази класа. Тази класа обаче постепенно се изражда и трябва да се попълни с други класи – по-низши) – оттук и социалният метаболизъм.

Значи, установяват се известни социални положения. Ако вникнем обаче по-дълбоко: цялото явление се редуцира към единичните явления, които минават през индивидуалното съзнание. При случая: определени личности (аристократи) заемат предно положение. Израждането на класата се свежда пак до едно съотношение на психически сили в отделните личности. Същото може да се наблюдава и при преминаването на по-низшите класи към тази класа. Значи, социологията обича да поставя своите проблеми общо, обективно, съвсем независимо от психологията на отделните личности. Даденостите се разглеждат като масови дадености, масови явления, при абстракция от отделните явления, отделните личности. Проблемът така, наистина, е обективен, но само като се вземе понятието „масово“. Постави ли се обаче така – и веднага става ясно, че масова даденост е немислима без съставните ѝ части – конкретните човешки личности, които образуват системата от човешки постъпки, групирани от своя страна в масовата даденост.

Същото доказва и статистиката и нейният метод. Как се идва до статистическите закони и масовите явления? Безспорно, като се прибегва към предварителните данни, събрани от отделните личности, които са основната даденост, без която масовата даденост не може да съществува.

³⁴ Вилфредо Парето (1848–1923) – италиански икономист и социолог; по-важни негови трудове: „Cours d'Economie Politique“, „Trattato di sociologia generale“, „Manuale di economia politica: con una introduzione alla scienza sociale“.

Така е и с всички други социални закони. Резюмирано: голяма част от проблемите на социологичното изследване са масови явления. По-точното разглеждане обаче сочи тяхната зависимост от отделната социална даденост.

Но социологията се занимава не само с тези явления. Тя изследва и различни обществени групировки. Тях обаче тя не слага на същата плоскост както първите. Това множество тя схваща като затворено и закръглено единство, като една цялостна социална групировка, и то се разглежда тогава отделно от другите групировки. Но и тук може да се забележи, че тези групировки не съществуват отделно от конкретните дадености, от отделните личности, които ги съставляват, което най-добре се вижда от факта, че измененията на тези групировки са изменения преди всичко в отделните лица, които са в тях. За разлика от първия случай: тук е дума за отношенията между колективните единства и съставлящите ги единични единства.

Тези две категории биха могли да подкрепят първоначалната ми мисъл. Привържениците на противното сочат и трета категория. Говори се за колективно съзнание на обществените групировки; тези последните не можели да се редуцират към психологическите дадености на отделните лица. Аз не мога да доловя колективна воля, душа, съзнание, които да не могат да се сведат до отделните дадености на индивидите. Пример: зараждането на правото според Савини³⁵ и Пухта³⁶ (ученици на Хегел) – против школата на естественото право. Но как стана рецепцията на римското право? То беше усвоено тъкмо от германския народ, но беше усвоено и от други народи. Процесът на това усвояване посочва навсякъде известна идентичност. Как да се констатира и обясни общото и различното реагиране в различните народи по отношение на едни и същи социални дадености? Това може да стане пак като обърнем внимание как това става при отделните лица в тези народи, при онези лица, които са имали ръководно място. Значи, всичко, което съществува като колективна даденост, е една наистина комплицирана даденост, но все пак съставена от отделни, единични дадености.

Така обективните проблеми, с които социологията се занимава, се получават, като се свърже масовото с единичното, общата – груповата даденост с конкретната.

Написал протокола:
д-р Ц. Торбов

Председател:

³⁵ Фридрих Карл фон Савини (1779–1861) – немски правист и историк, с чието име се свързва началото на историческата школа в правото.

³⁶ Георг Фридрих Пухта (1798–1846) – немски юрист, последовател на Фр. К. фон Савини, представител на историческата школа в правото.

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА СОЦИАЛНО- ФИЛОСОФСКОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1936–1937 г.

Протокол № 1 (28)

Днес, на 4 октомври 1936 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, размениха мисли върху работата на Дружеството през предстоящата академическа година. Определиха се темите на рефератите и се посочиха членовете на Дружеството, които ще се заемат с тяхното изнасяне.

Г-н д-р Цеко Торбов биде избран за секретар на Дружеството на мястото на г-н д-р Хр. Тодоров, който помоли да бъде освободен от тази длъжност.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 2 (29)

Днес, на 25 окт. 1936 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, се събраха и изслушаха реферата на г-н проф. П. Бицилли върху „Държава и общество в историята на Европа“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Г-н д-р Цеко Торбов направи обстоен доклад на дейността на Дружеството от основаването му до края на академическата 1935/1936.³⁷

Взе се решение докладът да се публикува в наши и чужди списания.

Д-р Ц. Торбов,
секретар

Председател:

³⁷ Отпечатан в сп. „Юридически архив“, 1937, VIII (4–6), с. 549–557. В настоящото издание поместваме част от него като въвеждащ текст към протоколите на Дружеството.

Протокол № 3 (30)

Днес, на 29 ноември 1936 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. Венелин Ганев* върху „*Отношение между държава и общество*“.

Г-н проф. Ганев: Съществена разлика между общество и държава не би могло да се установи, тъй като и двете представляват системи от постъпки и положения на човешката личност. Тогава въпросът се формулира така: каква е същността на системата на обществото и на държавата? И двете заемат една и съща плоскост, едни и същи хора. Една и съща човешка личност е носител както на едната, така и на другата система.

Системата от постъпки и положения на държавата представя от себе си едно единство, което се установява от държавната власт. Държавната власт не е обществено първична даденост. Същността на държавната власт произтича от някакъв исторически факт, но едновременно с образуването на държавата, с държавната власт се създават и правни норми, които определят държавата. Държавната власт е система на подчинение и съподчинение; като се прибавят правните норми, и държавата се установява.

При държавата единството се характеризира със системата на подчинение. Тук говорим за единна власт, която конвергира към едно начало, от своя страна неподчинено на никой други. Всяка система е затворено единство с един върховен орган, на който всички са подчинени, а той – на никого. Междудържавната общност е система, без единна власт, без подчинение, без суб- и суперорганизация, без съподчинение.

Това са характерните особености на системата, към която държавата се свежда – нейната формална същност. Материалното съдържание на държавата всякога ще бъде нещо различно: културни, морални, духовни ценности и пр.

С какво се характеризира обществото и неговата същност? Преди всичко и тук имаме система от взаимнозависими постъпки и положения, но без съподчинение, без суб- и суперкоординиране, с йерархия, но без държавна йерархия, защото – йерархия на ценности (духовни, художествени и др.). При системата на обществото наблюдаваме и интерфункционална зависимост. Връзките при тази система се създават свободно, тъй като е налице самоопределението на всяка отделна личност. Затова пък зависимостта е много по-широка, както това най-добре се наблюдава в стопанския живот – при производството, [размяната] и пр.; въобще система на координация, на свободно сътрудничество.

И така, държавата представлява система от супер- и субкоординация, съподчинение, установени чрез държавната власт. Обществото – интерфункционална зависимост. И двете системи обаче съществуват съвместно. Едни и същи лица участват едновременно и в двете – като органи на държавата и като агенти на обществото. Какво е тогава отношението между държава и общество?

Щом като са свързани с човека, те постоянно си влияят; защото човекът се явява като фокус, като психологически, духовен и морален фактор. Най-често свободната обществена деятелност влияе на държавната организация, само че трудно е да се констатира точно къде и как става това. Това влияние най-добре се вижда, когато поискаме да изясним как държавата най-напред се създава.

Но и държавната организация оказва голямо влияние върху свободната обществена деятелност. Това става чрез властта – с икономическата, стопанската и др. политика на държавата, с цензурата и т. н. Това въздействие не е само отрицателно. То става ценно, когато върховните органи на държавата са в ръцете на просветени хора.

Разгледано през тази призма, общественото мнение е психологическо и морално настроение от повече или по-малко личности, критично насочено към държавата и обществото, за да се спечелят за това или онова становище. По [същия] начин могат да се разгледат и другите фактори, които имат някакво значение за държавата и обществеността, като напр. политическите партии.

Накрай: най-характерната особеност на държавата е, че тя представлява едно обособено единство. Затова и всяка държава има своята физиономия. Всички държави, извън общите елементи, са нещо различно, което се изразява в материалното съдържание. Свободната обществена организация няма такива резки единства. Тук има духовна връзка. Народността например не е толкова обществена даденост, колкото културна даденост – единство. Не че няма различия; те обаче съдържат отделни елементи или ценности на постъпките, но не и самите системи. Системата на обществото има тенденцията да се универсализира, да се преобърне в универсално човешко единство.

И така, между държавата и обществото не може да се установи радикално разграничение. Различия показват само системите; но и тук постоянно се наблюдават приливи и отливи от едната към другата.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 4 (31)

Днес, на 27 декември 1936 г., членовете на Философско-социологично-то д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н д-р Христо Тодоров* върху „*Нация, култура, държава*“, първите три параграфа от един по-голям труд на референтчика, който предстои да се публикува.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 5 (32)

Днес, на 31 януари 1937 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Чаушев върху „*Възпитанието от социологично гледище*“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

По предложение на г-н проф. Бицилли и г-н д-р Чаушев бидоха приети за членове на Дружеството г-ца д-р М. Деянова³⁸ и г-н Андрей Игнатиев, от София.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Протокол № 6 (33)

Днес, на 28 февруари 1937 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. д-р Любомир Владикин върху „*Социологично-правната същност на народното представителство*“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 7 (34)

Днес, на 28 март 1937 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Илия Ницов върху „*Свобода, власт и общество*“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

³⁸ Милка Деянова (1904–?). Съчинения: „Die Warenausfuhr Bulgariens und ihre Organisation seit dem Jahre 1900“ (дисертация); „Das ausländische Kapital“; „Strukturwandlungen in der landwirtschaftlichen Produktion und im Aussenhandel Bulgariens“; „Аграрната криза в България и държавните мерки за нейното преодоляване“.

Протокол № 8 (35)

Днес, на 25 април 1937 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Г. Рапопорт върху *„Война и прогрес“*.

Прие се за член на Дружеството – по препоръка на г. проф. Бицилли – г-н д-р Хр. Гандев³⁹.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 9 (36)

Днес, на 30 май 1937 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Чакъров⁴⁰ върху *„Възпитанието и различните обществени групи“*.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

³⁹ Христо Гандев (1907–1987) – историк, преподавател в СУ „Св. Кл. Охридски“, директор на Етнографския институт с музей при БАН в периода 1958–1972 г., оставил ценни трудове върху Българското възраждане и образуването на българската народност.

⁴⁰ Найден Чакъров (1907–1990) – основоположник на българската сравнителна педагогика, създател и дългогодишен ръководител на катедрата по история на българското образование в СУ „Св. Кл. Охридски“, автор на съчиненията *„Светоглед и поведение“*, *„Възпитание и общество“*, *„Учебният процес“*, *„История на педагогията“*, *„Въпроси на сравнителната педагогика“*, *„История на българското образование до Възраждането“* и др.

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧНОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1937–1938 г.

Протокол № 1 (37)

Днес, на 26 септември 1937 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на г-ца д-р Райна Ганева върху тазгодишните конгреси по философия и психология в Париж.

Размениха се също мисли върху предстоящата работа на Дружеството през академическата 1937/1938 и се установи за основна тема проблемата за *Свободата*. С уводния реферат се натовари г-н председателят на Д-вото проф. Венелин Ганев.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 2 (38)

Днес, на 31 октомври 1937 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. В. Ганев върху „Проблемата за свободата“.

Г-н проф. Ганев: Проблемите, свързани със „свободата“, са многобройни и на различни плоскости. За да се ориентираме в тях, целесъобразно е да се излезе от едно основно понятие за „свободата“, тъй като когато това понятие се изясни, изясняването на останалите проблеми, които са следствие от него, извънредно много ще се улесни.

Преди всичко кой е реалният субстрат на понятието „свобода“ от научно гледище? Кой са основните дадености на емпиричната действителност при това понятие? Безспорно това са дадености, свързани с нашето самосъзнание. Състоянието на самосъзнанието е едно осъзнавано самосъзнание – да действа свободно, без пречки отвън. В това се състои и идеята или понятието за свободата: да действа според свои собствени закони. На това мнение са много мислители, за които свободата означава една потенциална сила да действа според собствени закони.

Това понятие обаче се разширява по една свойствена нему диалектика. Говори се, че всяко едно същество действа по свои закони и значи – свободно. Така постави въпроса Кант. Във връзка с това стои метафизичната проблема за свободата. Обаче тук с нови думи се формулира една стара проблема. Тази метафизика се достига, като се разширява научното понятие за „свободата“.

Два вида елементи определят съдържанието на понятието за „свободата“. Положителни – да действа според законите си; отрицателни – онези, които пречат за това отвън. Важно при това е взаимното отношение между тези два вида елементи.

При отношението на нашето самосъзнание с природните сили ние наблюдаваме, че неговата дейност се спъва. Затова то иска да ги премахне, откъдето изниква проблемата за физическата свобода. На тази свобода обаче не се обръща достатъчно внимание, макар тя да създава една екзалтация от голямо значение за живота на хората.

Други съотношения произлизат от пречките, които собственото самосъзнание поставя, пречки, които нравствените закони формулират. Тези закони дават регулативните начала, които ограничават дейността на самосъзнанието. В действителност тук имаме едно раздвоение на самосъзнанието. Тук се крие и проблемата за нравствената свобода: нашето самосъзнание се ограничава, но това ограничаване се продиктува от самото самосъзнание, нещо, което лежи в неговите възможности. В тази връзка стои и въпросът за свободата на волята от психологическо гледище. На всеки случай нравствените закони се създават от нашето самосъзнание и имат голямо значение в нашия живот.

Друг вид проблеми произлизат от отношението на самосъзнанието с чужди самосъзнания, от въздействията на чужди самосъзнания върху нашето. Това са пречките за нашето самосъзнание, които идват от дейността на други, действащи по тяхна автономия. Тук се крият най-сложните проблеми за свободата. Едни от тях възникват от въздействия, които се извършват спонтанно, непреднамерено, по силата на самата даденост на самосъзнанието, а други – които идват от преднамерени въздействия. Първите са свързани с обществения живот, като система от постъпки, като ограничение на личната свобода от този живот; така се стига до паралелизъм на свободата на хората.

Ние говорим за свобода и при възпитанието. Тук трябва да се прави разлика между спонтанно педагогическо въздействие и преднамерено (учебно) въздействие, което търси определени резултати.

Друга категория въздействия са тези преднамерени въздействия, които идат от цялата организирана държавна власт. Тук са поставени проблемите за правовата свобода. Свободата на договорите напр. позволява на договарящите да определят подробностите по съставянето на договора.

В що се състои проблемата за чисто политическата свобода по отношение на държавата? Първоначално държавата се е стремяла да задуши дейността на отделното самосъзнание. С течение на времето обаче човешката личност придобива увереност в себе си, че може да бъде непосредствено в контакт напр. с Бога (това – след църковните борби). И тогава проблемата за политическата свобода по отношение на държавата значи вече да се ограничи дейността на държавата при дейността на отделните самосъзнания.

Всички тези проблеми стоят в тясна връзка с основното понятие за „свободата“ – със самосъзнанието да действа според собствени закони. Те изникват с разширяването на това понятие по диалектичен път.

Проблемата за свободата е една даденост с еластично съдържание. Свободата по своята същност, като преодолява известни пречки, изменя съдържанието си, така че те стават нейно съдържание и разширяват идеята за свободата. Това разширение най-добре се констатира при нравствената свобода; много пречки после стават елементи на свободата. Това обстоятелство обяснява различните превръщания, които наблюдаваме при идеята за свободата.

Накрай, идеята за свободата има една функция, съвършено различна от нейния опитен принцип. Идеята за свободата има значението на оценъчен принцип. Тази плоскост, в която идеята за свободата се поставя, ни дава възможност да съдим за духовния и културен напредък на историята на човечеството.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 3 (39)

Днес, на 28 ноември 1937 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-ца д-р Райна Ганева* върху „*Лична и обществена свобода*“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 4 (40)

Днес, на 26 декември 1937 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. д-р Христо Тодоров* на тема [...].

Протокол № 5 (41)

Днес, на 30 януари 1938 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-ца д-р М. Деянова* на тема „*Германската идея за свободата*“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 6 (42)

Днес, на 27 февруари 1938 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Г. Рапопорт върху „Свободата и техниката“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 7 (43)

Днес, на 27 март 1938 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Чакъров върху „Отрицателното и положителното понятие за свободата“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 8 (44)

Днес, 1 май 1938 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. П. Бицилли „Върху възпитанието към свобода на мисълта“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 9 (45)

Днес, на 29 май 1938 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Чаушев върху „Хуманизмът от социологическо гледище“ и заключителните думи на г-н проф. В. Ганев за научната работа на Дружеството през изтеклата академическа година.

По предложение на г-н проф. В. Ганев прие се за член на Дружеството г-н Георги Дуйчев⁴¹ от София.

⁴¹ Георги Дуйчев (1909–?) – юрист, доктор по право, доброволен асистент в СУ „Св. Кл. Охридски“, автор на съчинението „Адресати на правните норми“, излязло през 1940 г.; брат на историка акад. Иван Дуйчев (1907–1986).

Г-н проф. Ганев: На пръв поглед прави впечатление, сякаш изнесените реферати през тази година са много различни. Това обаче идва от обстоятелството, че идеята за свободата биде разгледана в нейното отношение към психологията, социологията, етиката и пр. Общите идеи, включени във всички реферати, се намират още в изходната точка – в самата идея за свободата. Както и да се разглежда, тази идея се свежда все пак до едно основно психологическо положение: самосъзнанието ни действа така, че да не среща пречки за своето осъществяване. Свободата е съотношение между нея и пречките, които идат от самата нея.

Свободата е един психологически феномен. Осъществяването на свободата върви по една вътрешна диалектика, в борби на вътрешни мотиви. Борбата с други пречки извежда до етичното ограничение на свободата. Във всички реферати се посочи етичната страна на свободата и оттук на значението на това ограничение, на тази пречка, която обаче си остава колкото етична, толкова и психологическа.

Хетерономната етика сочи на пречките от битов, религиозен и друг характер.

Свободата в обществения живот среща вече съвсем други пречки.

Сложността на понятието за свободата ни изпречва пред много преценки и така ни изправя пред проблемата за ценностните елементи в свободата.

Един важен аспект на свободата е нейната вътрешна диалектика, при която самосъзнанието усвоява пречките, приобщава ги към себе си, след което те престават да бъдат повече пречки, а проявления на собствената ни свобода.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧНОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1938–1939 г.

Протокол № 1 (46)

Днес, на 30 октомври 1938 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, се събраха, за да разменят мисли върху работата на Дружеството през предстоящата академическа година.

Предложиха се и се приеха единодушно следните нови членове (всички от София):

*г-н д-р Иван Ненов*⁴², ул. „Лавеле“ № 16;

*г-н Ангел Ангелов*⁴³, ул. „Плиска“ № 6;

г-н [...] Димитров, ул. „Шипка“ № 38;

*г-н д-р Любомир Василев*⁴⁴;

*г-н Живко Сталев*⁴⁵.

⁴² По всяка вероятност става дума за юриста Иван Ненов (1912–1983) – дългогодишен преподавател в Катедрата по наказателноправни науки в Юридическия факултет на СУ „Св. Кл. Охридски“, общественик и политик. Някои от съчиненията му: „Престъпления против социалистическото стопанство (стопански престъпления) по българското народнодемократично наказателно право“, „Същност и значение на Наказателния закон на Народна република България“, „Наказателно право на Народна република България. Особена част“, „Наказателно право на Народна република България. Обща част“, „Документни престъпления“.

⁴³ Ангел С. Ангелов (1911–1979) – юрист, преподавател в СУ „Св. Кл. Охридски“ и в Държавното висше училище за финансови и административни науки (дн. УНСС), автор на помагала и ръководства по административно право (съвм. с П. Стайнов), на съчиненията „Представителни участия на частни лица в администрацията“, „Некомпетентност или превишение на власт“ като повод за отмяна на административни актове“ и др. Син на юриста проф. Симеон Ангелов и брат на историка акад. Димитър Ангелов.

⁴⁴ Много е вероятно това да е големият български юрист акад. Любен Василев (1911–1971), асистент на проф. В. Ганев по търговско и гражданско право, оглавявал катедрата по гражданскоправни науки в Юридическия факултет на СУ „Св. Кл. Охридски“ в периода 1948–1971 г., а от 1950 до 1971 – начело на Института за държавата и правото към БАН; автор на „Гражданско право на Народна република България“, „Облигационно право. Ч. I“, „Българско вещно право“ и др.

⁴⁵ Живко Сталев (1912–2008) – юрист, общественик, политик; преподавател в СУ „Св. Кл. Охридски“, заместник-директор (1950–1954) и директор на Института по правни науки към БАН (1972–1977); сред по-важните му трудове следва да бъдат отбелязани „Нормативната сила на фактическото“, „Нотариалният акт“, „Проблеми на конституцията и конституционното правосъдие“, „Българско гражданско процесуално право“, „Държавният арбитраж“ и др.

Темата на заниманията се определи: „Обществените равновесия“. Първият, уводният реферат ще бъде от г-н проф. Ганев.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 2 (47)

Днес, на 4 декември 1938 г., членовете на Философско-социологичното д-во се събраха в зданието на Юридическия факултет и изслушаха реферата на г-н проф. Венелин Ганев на тема „Обществените равновесия“.

Г-н проф. Ганев: Понятието „равновесие“ е взето от механиката. Според това понятие във физиката се говори за равновесие, когато една система от сили, които въздействат върху тела или някаква друга система от сили, се неутрализират или уравновесяват с друга система от сили.

Понятието „равновесие“ е само заимствано от обществените науки. Тук то се употребява по-другояче. Механичното равновесие всякога има за обект някакво тяло или система от тела, или някаква сила или система от сили. Затова тук се говори за статично равновесие. В обществения живот липсват тела в механичния смисъл на думата. Тук се говори за равновесие на духовни дадености.

Но в механичния свят се говори не само за статично, а и за динамично равновесие, според това дали тялото, което е обект на това равновесие, е в покой или се движи: въпреки силите, които действат върху него, или по-добре – независимо от тези сили. В обществения живот обаче може да става дума само за динамично равновесие, защото духовните дадености, които са неговият обект, се намират в постоянно движение.

Всички сили в механиката въздействат в пространството; те трябва да имат някаква субстанциална опора. В социологията понятието за „тяло“ не може да бъде приспособено. Затова в тази област се говори за динамично равновесие. Когато в социологията все пак се говори за статично равновесие, това става само в някакъв условен смисъл на думата.

Като имаме предвид тази разлика на двата вида равновесия, можем да си изясним цялата математика на обществените равновесия. В обществения живот за равновесие се говори при основните дадености на този живот – между постъпките на хората. Координацията между отделните постъпки представлява едно равновесие. Затова равновесието тук е по-сложно от равновесието в механиката. Когато говорим за обществени равновесия, в действителност ние говорим за координиране.

Това обяснение на общественото равновесие може да ни служи за ръководна нишка при обяснението на другите въпроси, които са свързани с проблемата за обществените равновесия. В обществения живот всички зависимости се събират в система. Различаваме функционално и структурално

обществено равновесие. Първото е дадено във връзка с някакви обществени функции, които представляват от себе си една система от взаимнозависими постъпки с идентично съдържание. В действителност всички обществени функции се намират в известно равновесие помежду си.

Вторият вид равновесие е свързан със структурата на обществения живот и се установява в недрата на този живот. Тези равновесия представляват от себе си концентрационни системи на обществените връзки и в същото време – една обществена интеграция. През обществените групировки тогава се стига до държавата и след това – до цялата общественост. За сравнение може да ни послужи аналогията с равновесията на слънчевите системи. Когато обществените групировки са сложни, това равновесие е много интересно.

Колкото и да е завършена като система на обществена интеграция, държавата все пак не е съвършенство. Защото държави има много и те са свързани всички в цялата общественост, при която може да става дума за едно ново равновесие, за равновесието между всички държави.

В политическия живот може да се говори само за функционално равновесие.

При учението за държавата можем да говорим за чисто структурални равновесия, които са от стопанско, политическо и др. естество, и за международни равновесия – между държави и държави.

Така може да се обясни цялата проблематика на обществените равновесия. Най-напред те се разглеждат като факти или дадености на обществото. После се установяват силите, които въздействат върху тези дадености – механично, социологично, статично, динамично, функционално, структурално.

Една особеност на общественото равновесие – че то никога не се накърнява, а само се стига до друго, ново равновесие: когато отпадне някоя от въздействащите сили. Тук то също се различава от механичното равновесие, при което в такива случаи равновесието се унищожавя. Новото равновесие, което се създава в такива случаи в обществения живот, от своя страна може да бъде тогава повече или по-малко съвършено.

В нашите размишления ние взехме равновесията като обективно дадени. Но тъй като факторите на тези равновесия са човешките личности, то можем да кажем, че равновесията в индивидуалните съзнания са основата на обществените равновесия.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 3 (48)

Днес, на 25 декември 1938 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. Л. Диков на тема „Статика и динамика в правото“.

Препис от бележките на 2-н проф. Диков:

I. Терминологични бележки: „елемент в правото“; „момент“ от правото; „свойство“ на правото“; „същина“ на правото.

II. Въпросът за статиката и динамиката в правото е свързан с въпроса за функциите на правото.

Правото създава и поддържа т. н. от колегата Ганев равновесие в социалната действителност. Това равновесие поначало е динамично. Но с осъществяването си то става за момент статично. Така се явява процесът на установяване на ново равновесие като динамичен, а на запазване на общественото равновесие – като статичен.

III. Конкретните функции на правото:

1) Въпрос не изключително на правна логика, но на правна история.

Утилитаристична – статично – консервативна. Основата е позитивизмът във философията и в правото.

Понятието право в „обективен“ смисъл – сбор от правила – система от ограничения. Задачата на това право е да запази съществуващия ред на нещата; надделява статичният момент, статичното във функциите на така концепираното право.

Това дава отражение и върху правното мислене и образуваните по пътя на това мислене правни понятия: и те са статично схванати. Доказателства: [...].

Под статично мислене напр. се разбира онова, което схваща телата в тяхното състояние на спокойствие, в тяхното съизмеримо отношение към другите тела. Казано с други думи, статичното мислене изхожда от идеята за завършеност на телата в природата.

На този начин на мислене отговаря т. н. в Германия *Begriffsjurisprudenz*⁴⁶, при което се оперираше с понятия, схванати като строго определени дадености, като завършена част от правния свят. [Пример] с понятието „личност“ – абстрактно същество, завършено във физическата природа. Отделено от всякакъв [ред] на функции. Със „собствеността“ – неограничено право на разпореждане върху един предмет от физичната природа, върху едно „тяло“ от последната, което е схванато в своето състояние на спокойствие, значи – статично. Само при това схващане за същността на самото право и за неговите функции има място за естественото право, като идващ отвън, от небето, коректив. Това право носи в себе си необходимата динамика.

Примери от историята на функциите на правото за запазване на настоящето, на статичност на правото – римското право. Последното е един ред на неща, схванати като тела в природата в състояние на спокойствие.

Нека сменим метода на правното мислене! При един правно-исторически, правно-политически и правно-философски метод на мислене правото не е вече „сбор“ от правила, но ред на живот на един социален организъм.

⁴⁶ *Begriffsjurisprudenz* (нем.) – юриспруденция на понятията.

Функциите на така концепираното право са идеалистично-строителни и следователно по естеството си – динамични. Така схванатото право създава правна динамика: то е динамично.

Първо, чрез правното мислене: динамичното правно мислене има предвид предимно развитието и осъществяването на силите – има предвид процеса на действието, при който тези сили се създават, развиват и осъществяват. На това динамично правно мислене съответства т. н. социологична юриспруденция, построена на плоскостта на действието. Самите понятия се схващат също динамично: напр. личността – не като тяло във физичната природа, абстрактно същество, откъснато от всяка социална действителност, но като клетка от даден народностен организъм, т.е. не в състояние на спокойствие, но на вечно движение. Собствеността – не изхожда от идеята за принадлежност на една вещь на човека, не от самото „принадлежимо“, но от действията на члена на правната общност. При това схващане собствеността се явява като състояние на динамизъм, свързано отнапред с всички връзки, които произтичат от принадлежност на собственика към дадена народностна и задружна общност. Прочее не става дума за „ограничение“ на властта на разпореждане, но за иманентни граници на възможности за действие.

Примери от историята за създаване на правна динамика: днес германското право има предвид лицата не като тела от физичната природа, но като единности от сила и воля, а вещите – като средства, творения на тези единности. За създаденото от националсоциализма право динамиката в правото не е телеологично изискване, но естествено следствие на самата концепция за правото. Последното е *Lebensordnung*, следователно неговото съдържание е постоянно в движение. Ако го схванем като ред на отношения между клетките и частичните и междинни цялости, правото е по същността си динамично, защото самото това отношение между клетки и цялости е постоянно движение, живот.

В този именно смисъл трябва да се схване мисълта, че новото право е ред на функции, не на тела – личности и вещи – от природата.

От друга страна, динамичното право не може да понася понятия с неизменно съдържание. То предпочита т. н. *Vorsprüche*, общи указания, генерални клаузи и т. н.

При едно подобно схващане на правото няма място за коректив, идващ отвън, който да събуди заспалото право. Последното е в постоянно движение. При подобно схващане за правото говорим вече за правна идея. Това понятие не е от друг мир. Не е оценителен мащаб. Не е вечно непостижим идеал. Действителността не е покой, но движение, процес, постоянно оформяне. Идеята е творческата сила, самият живот, правният дух, сиреч творческата сила на социалния организъм.

Доказателство на твърдението ми, че проблемът за задачите на правото не е проблем изключително на правната логика, но на правната история – съобразно епохата се осъществява едната или другата концепция за правото. Това не е в зависимост от схващанията на философите. Обусловено от особене-

ностите на социалната действителност. Паралел между XIX в. и началото на XX в. и най-новото време. Мисълта на г-н Рапопорт за причините на кризата.

Щом като проблемът за задачите на правото е проблем предимно на правна история, правна политика и правна философия, същото може да се каже и за проблема за динамиката и статиката в правото. И двата момента са застъпени в процеса на осъществяването на правото: единият иска запазването на създадената вече по свой образ социална действителност, другият постоянно я преобразява. Може да става въпрос само за надмощие на единия момент над другия, в зависимост от задачите на правото за историческия момент. Всяко ново право е динамично, но щом се осъществи, става статично. Надделява обаче динамиката в правото. Ней се дължи прогресът.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 4 (49)

Днес, на 29 януари 1939 г., членовете на Социално-философското д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Чаушев на тема „Статичност и динамика в педагогията“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов*

Председател:

Протокол № 5 (50)

Днес, на 26 февруари 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Цеко Торбов на тема „Върху правния позитивизъм и въпроса за статиката и динамиката в правото“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Рефератът е отпечатан в сп. „Юридически архив“, кн. 4/5, год. X, 1939.

* Малко по-надолу, след подписите на секретаря и председателя, Ц. Торбов е оставил бележка, писана с молив: „Рефератът може да се изпрати допълнително!“

Протокол № 6 (51)

Днес, на 26 март 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Рапопорт върху „*Равновесието между колективното и индивидуално начало в икономическия живот*“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов*

Председател:

Протокол № 7 (52)

Днес, на 30 април 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Чакъров върху „*Статично и динамично равновесие в обществения живот*“.

Г-н секретарят съобщи за изработването на проектоустава на бъдещия Български философско-социологичен институт. Определи се на 14 май т. г. извънредно събрание на членовете, за да се занимаят с въпроса за преобръщането на Философско-социологичното д-во в Български философско-социологичен институт.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 8 (53)

Днес, на 14 май 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на г-н секретаря д-р Торбов върху *превръщането на Дружеството в един Институт по социология*.

Прочете се проектоуставът на Българския социологически институт и се реши създаването на Института да стане в началото на идната академическа година.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

* Малко по-надолу, след подписите на секретаря и председателя, Ц. Торбов е оставил бележка, писана с молив: „Рефератът е отпечатан в сп. „Юридически архив“, кн. 4/5, X“. Там е със заглавие „Осъщественият социализъм“.

Протокол № 9 (54)

Днес, на 4 юни 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на 2-н проф. Христо Тодоров върху „Социалното равновесие“.

Направиха се някои поправки в проектоустава на бъдещия Социологически институт и се реши всички членове на Дружеството да бъдат писмено поканени за учредителното събрание през септември 1939.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧНОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1939–1940 г.

Протокол № 1 (55)

Днес, на 24 септември 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во се събраха в зданието на Юридическия факултет, за да разменят мисли върху предстоящата работа на Дружеството през 1939–1940 г.

Предложи се и се прие темата: „Социология на войната“. Г-н проф. Ганев ще чете уводния реферат следния път.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 2 (56)

Днес, на 29 октомври 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на *г-н проф. Венелин Ганев* върху „*Войната от социологично гледище*“.

Г-н проф. Ганев: Войната като социален факт в своята схематична същност е въоръжено стълкновение на социалните единства. От изхода на това стълкновение зависи победителят да наложи своето схващане за държавното право. Войната сама по себе си е една историческа даденост. Тя се намира в зависимост от обстоятелства по време и място – в епохите, в които става.

За да се издигнем на едно по-високо гледище, трябва да се освободим от конкретната същност на войната, за да преминем в нейната абстрактна същност. Това обаче трябва да стане така, че да се запази характерът на всички войни през всички времена. Но дори така схематично схваната, войната представя от себе си една много голяма сложност, защото зависи от редица условия.

Впрочем войната и в своята конкретна даденост е нещо много сложно. Тя дава последствия от акции и реакции в цялото общество. За да се води война, трябва да има организирани социални единства – държавните единства. Тези единства влизат в стълкновение помежду си. Обикновено при по-късното развитие на човечеството войните се водят след като държавноправното единство е установено и организирано. Но има случаи на войни за установяване на такова единство. При случаи на военни нападения на примитивни племена това държавно единство е примитивно, поради което и въоръженото стълкновение има примитивен характер. Но дори и при тази проста форма има установено държавноправно (примитивно) единство.

Когато общественият живот се диференцира, диференцират се и държавноправните единства. Войната представлява един социален процес. Войната е организирана система от последователни нападения, но все пак стълкновение между две държавноправни единства. Стълкновението се води, докато се дойде победителят да наложи своето държавноправно гледище.

Войната като исторически факт винаги е една конкретна даденост. Тази даденост се намира в зависимост от общата организация, от общия строеж на обществения живот. Колкото по-сложен е този живот, толкова по-сложна е войната. Когато разглеждаме войната като историческа даденост, трябва да внимаваме върху техниката на въоръжението. Тази техника влияе и върху конкретните манифестации на войната. Тези манифестации са в пряка зависимост от необходимостите на техниката на войната. Те определят и строежа на обществото за по-добро водене на войната. Когато средствата за война са лък и стрела, конкретната манифестация на войната е една, при танка и аероплана – тя е друга. Оттук – и една социологична закономерност между конкретните манифестации на войната и техническите съоръжения.

Първата страна на сложната проблема на войната – да се посочи неизменното съдържание на войната.

Последствията, въздействията на войната са извънредно сложни. Те се появяват най-напред върху вътрешния строеж на социалните единства, ангажирани във въоръженото стълкновение, след това – и във функциите на тези единства. Войната оказва въздействие обаче и върху строежа и функциите и на останалите обществени единства, върху цялата общественост, взета в нейната универсалност. Тези въздействия се проявяват през време на войната, докато стълкновението продължава. Освен това – и след приключване на войната.

Войната въздейства върху държавните единства, участващи във войната, и създава специфични органи, без които воденето на войната е невъзможно. Това е общата воля, която води войната. Тук във време на война държавноправното единство се проявява най-релефно. Това единство на волята е крайно необходимо. В примитивните времена единството на волята, която води войната, олицетворява единството на държавноправното единство. По-късно разграничението идва. Отделя се единството на волята, която води войната, от единството на държавноправната воля. Така могат да настъпят конфликти; те обаче могат да бъдат уредени.

Във военно време обикновената структура на обществото е парализирана. В замяна на нея имаме военна структура – мобилизация, военни органи и редица нови функции за успешно водене на войната, като разните интендантски функции.

Войната се отразява върху структурата на стопанския живот; едни производства престават, създават се други.

Обикновените държавни функции се намаляват, напр. при образование, пощенските и телеграфните съобщения и др.

Тези въздействия са различни в различните исторически моменти. В примитивните времена те не са така остри. Те са в зависимост най-вече от техническите средства, с които войната се води. В по-ново време, когато държавноправните единства участват във войната с цялото си население, смущенията в обществения строеж и обществените функции са извънредно големи.

Аналогични въздействия има и върху неутралните и върху цялата общественост. Те обаче се забелязват само тогава, когато солидарността между държавните единства е голяма, както е случаят при сегашната война. Неутралните обяха частични мобилизации, настъпи разстройство и в производството.

Войната предизвиква извънредно големи разходи във всички държави, участващи по някакъв начин в нея. Същото става и в другите страни, поради връзките, които те поддържат с воюващите. Войната, значи, въздейства върху структурата на цялата общественост.

Войната, като факт, се осъществява чрез единични или чрез система от нападения. Те пък са нови социални факти, които влизат в общия социален факт на войната.

От начина, по който войната се приключва, зависят последствията от войната. Воденето на войната е свързано с правила за водене на войната. Тя се приключва с договор за мир. Въздействията след войната върху строежа и функциите на обществеността са различни по съдържание. Има тенденция да се възстановят нормални, мирновременни функции и строеж. Те обаче не могат напълно да се възстановят. Тенденциите се комбинират с последиците от войната и създават нов строеж и нови функции. Пример: Голямата война. От друга страна – след войната настъпва стопанска, икономическа и финансова криза.

Въздействието на войната върху психиката на участващите в нея е пряко и косвено. Участието във войната не е автоматическо, хората са в нея с цялата си душа. Преживяването е преди, през и след войната, а въздействието върху индивидуалното съзнание е най-разнообразно. Тук има значение и историческият момент. Всички тези въздействия са необходими спътници на войната. В примитивни времена – хищничество. По-късно имаме морално и духовно въздействие, както е напр. при кръстоносните походи. Така се създават и нови психологически възможности за живота в Западна Европа, напр. въпросът за оправданието на войната интересува участващите във войната. Има и патологични въздействия.

Самосъзнанието на масите. Моралът и културата и военните стълкновения: войната се отразява зле върху културата. Унищожават се паметници, макар и да се въздейства за една нова концентрация, която да създаде нова култура.

Войната засяга целия живот на участващите в нея. Тя е свързана с големи морални страдания. Има и някои положителни въздействия; тези обаче могат да се появят и в мирно време. Например засилване на обществената солидар-

ност чрез усъвършенстване на съобщителните средства, чрез стопанската зависимост и пр.

Накрай, войната е един абсурд, макар и да е социален факт.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 3 (57)

Днес, на 26 ноември 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Мулюкин⁴⁷ върху „Основни черти на съвременната либерална демокрация и нейният край“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 4 (58)

Днес, на 2 декември 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н професор д-р Л. Владикин върху „Световната война и кризата в либерално-парламентарната демокрация“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 5 (59)

Днес, на 24 декември 1939 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Рапопорт върху „Краят на войната“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

⁴⁷ Александър Мулюкин (1873–?) – руски юрист, историк на правото, професор в Императорския новорусийски университет (дн. Одески национален университет „Иля Мечников“); емигрант в България от 1922 г. Съчинения: „Материалный и формальный закон“, „К вопросу о договорах русских с греками“, „Приезд иностранцев в древнюю Русь“, „Об индивидуализме древнего русского гражданского права [Вступ. лекция, читанная в Новороссийском университете в 1910–1911 уч. г.]“, „Очерки по истории юридического положения иностранных купцов в Московском государстве“.

Протокол № 6 (60)

Днес, на 30 януари 1940 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. д-р Христо Тодоров на тема „Социология на войната“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 7 (61)

Днес, на 31 март 1940 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Сл. Чаушев на тема „Проблемата за войната и мира във философията на Кант“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Втори реферат на същия ден: г-н д-р Б. Шанов⁴⁸, на тема „Психология на войната“.

Протокол № 8 (62)

Днес, на 25 април 1940, членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. д-р Любен Диков върху „Влияние на войната върху законодателството“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 9 (63)

Днес, на 25 май 1940 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. Венелин Ганев върху „Войната и изкуството“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

⁴⁸ Ботю Шанов (1885–1955) – педагог, защитил докторат по философия в Германия, обществен и стопански деец, съставител на немско-български речник и на помагала по немски език.

Протокол № 10 (64)

Днес, на 26 май 1940 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха рефератите на 2-н д-р Цеко Торбов върху „Милитаризъм и наука“ и на 2-н Ратиев⁴⁹ – „Върху естетичното“.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

⁴⁹ Княз Александър Л. Ратиев (1898–1981) – руски емигрант, завършил право в СУ „Св. Кл. Охридски“, член на Българското научно-социологическо дружество с председател проф. Ив. Кинкел; ръководител на дървообработващо предприятие в София, главен технолог в ТПК „Народна мебел“, сътрудник на модни къщи „Лада“ и „Валентина“; автор на спомени за живота на руската емиграция в България, онасловени „То, что мне сохранила память“.

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧНОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1940–1941 г.

Протокол № 1 (65)

Днес, на 29 септември 1940 г., членовете на Философско-социологичното д-во се събраха в зданието на Юридическия факултет, за да разменят мисли върху предстоящата работа на Дружеството през академическата година 1940/1941.

Темата на докладите се определи: „Съотношение между обществена структура и държавно управление“. Уводният реферат на г-н проф. В. Ганев ще бъде следния път.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 2 (66)

Днес, на 27 октомври 1940 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. Венелин Ганев на тема „Съотношение между обществена структура и държавно управление“.

Г-н проф. Ганев:* Често се говори за обществена структура. Малцина обаче знаят какво трябва да се разбере под този израз. Обществеността представлява една особена реалност. В материалния мир може да се говори за една структура, тъй като там тя се установява опитно. Също и в биологичния мир; организмите проявяват една структура, която се установява научно, сестивно, опитно.

В психологията въпросът за структурата става вече по-труден. В душевните преживявания не бихме могли да говорим за структура, защото те нямат субстанциална даденост, не са дадени във времето и пространството. Може да се говори за структура, но не като строеж, а като съчетание на определени психически явления. Тази структура не е истинска както във физическия свят. Тя е идейно обхващане на психични явления.

При социалната реалност положението е същото, защото тя се корени в психическата реалност. Тя представя от себе си едно доразвитие на тази реалност. Тук думата „структура“ би могла да намери по-широко приложение, в

* Оттук до края протоколът е воден от друг човек – почеркът е различен от този на Ц. Торбов; само подписът под „Секретар“ е негов, собственоръчен, както и „Председател“ е написано с неговия почерк.

зависимост от социалния мир, който е обективиран психологичен мир. Той е резултат на отделните волеви процеси, на тяхната взаимна зависимост. Поради което – и по-другата структура на социалния мир.

При тази структура трябва да се има предвид особеното съчетание на взаимозависимите постъпки, с което се достига до социалния мир. Дадеността тук е обществената организация. И тогава – какъв е строежът ѝ, как се достига до нея?

Социалната същност на обществената структура се установява в обществените единства, в наличността на такива единства, които се установяват от своя страна от човешки личности. Тези личности излъчват от себе си най-разнообразни системи от постъпки – взаимозависими постъпки. Пример: съсловна структура на обществената организация. Членовете могат да бъдат обвързани и с други обществени организации – семейство, църква и пр. Така отделната личност може да крепи цял сбор от обществени единства.

На какво се дължи обособяването и установяването на такива обществени единства? Няма един единен принцип, а най-разнообразни принципи. Тези последните все пак могат да се сведат към няколко условия. Един от тях е установяването на държавната власт като специфично единство в обществената организация. Тази власт може напълно да се вплете в обществения живот. Логически обаче тя стои отделно. И все пак обществената организация и структура е дадена преди единството на държавната власт. Има места, където държавната власт дори не достига.

Държавната организация е първото единство на обществена организация, където се разкрива нейната структура. Тя не е свободно единство, а принудително установено единство. Нейният принцип има наложителен характер. Затова в случая можем да говорим за принцип на наложителността на обществената организация.

Принципът на свободно установяване в обществените единства се наблюдава в стопанския и социалния живот. Професионалните организации са свободни организации; те изразяват свободната обществена структура на даден обществен живот. И те съществуват паралелно с държавата като принудителна обществена структура.

Но общественият живот разкрива и други единства и, значи, и други обществени структури. Например установяване на касти, класи и съсловия. Те се установяват исторически, поради което техният принцип не е нито наложителен, нито свободен. Той заема едно средно място и има до известна степен принудителен характер и до известна степен – свободен.

Но не се ли изпразва така понятието за обществена структура и не се ли свежда то до самата обществена организация?

Какво е съотношението между обществена структура и държавно управление? Държавното управление се развива от дейността на конституционните фактори и органи. Държавното управление е една даденост, която от своя страна е едно динамично положение. Точно същото наблюдаваме и при обществената структура. Чрез волята на конституционните органи може да се

предизвикат съответни движения и в обществения живот, осъществен чрез държавната власт.

1) Съотношението се свежда до това в каква зависимост стои изборът на лицата с обществената структура.

2) Дали лицата изпитват пряко или косвено влияние от единствата на обществената структура, които установяват държавното управление.

Към 1): Не може да се отговори по абсолютен начин, когато се има предвид социалната структура само на едно общество. Нужно е да се знае цялата обществена обстановка на даден исторически момент. Някои общества обаче могат все пак да дадат някои тенденции.

Към 2): Този въпрос е по-определен от социологично гледище. Държавното управление се развива в обществената организация и засяга, и установява обществените единства и тяхната дейност. Затова те могат да определят насоките на държавното управление. И тук могат да се установяват общи тенденции. Една такава тенденция се изразява в това, че когато лицата в управлението се определят от касти и др., насоките на държавното управление се определят от кастите и др. При резервата: при примитивна обществена организация държавното управление не обхваща всички области на обществения живот.

Други тенденции: колкото държавното управление засяга по-малко области от обществения живот, толкова повече дейността му се определя от повече групировки. И обратното.

Държавата обаче не е само пасивна даденост, тъй като тя представлява един концентриран обществен динамизъм. Затова – и тя оказва влияние върху обществената структура. Тя фаворизира обществени групировки и създава нови. Когато се освободи от опеката на кастите и класите, тя започва да се намесва във всички области на стопанския и обществения живот. Тя има тогава нужда от повече опорни точки и ако не ги намери, създава си ги. Пример: новото време, с универсализирането на държавното управление.

Така могат да се изяснят съотношенията между обществена структура и държавно управление, при тенденцията, че държавата установява обществена структура, когато разширява своята дейност.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Председател:

Протокол № 3 (67)

Днес, на 24 ноември 1940 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Рапопорт на тема: „Социалните предпоставки на свободната държава“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 4 (68)

Днес, на 29 декември 1940 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-ца д-р Райна Ганева на тема: „Социална структура и държавно устройство“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Предложи се и се приеха за членове на дружеството г-ца Мара Попова, София, ул. „Левски“ 1, х[отел] „България“, и г. Ив.-Асен Ранков⁵⁰, София, ул. „Аспарух“ № 27.

Секретар:
д-р Ц. Торбов

Протокол № 5 (69)

Днес, на 26 януари 1941 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на г-н професор Любен Диков на тема: „Държавно управление и обществена структура“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 6 (70)

Днес, на 23 февруари 1941 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-ца д-р Милка Деянова на тема: „Държавата и формиращите я сили“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 7 (71)

Днес, на 30 март 1941 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха рефератите на г-н

⁵⁰ Иван-Асен Ранков (1913–1968) – икономист, преподавател във Висшето търговско училище във Варна (дн. Икономически университет – Варна), автор на трудовете „Стопанска теория и ръководно стопанство“, „Класическата политическа икономия“ и др.

проф. Ганев върху „Култура, обществена организация и държавно управление“ и на г-н Мулюкин върху „Общество и държава“.

Г-н проф. Ганев: При едно по-задълбочено изследване на въздействие-то между обществена структура и държавно управление ние бихме могли да се занимаем по-специално и с въздействието на обществеността и културата върху държавното управление, и със значението на общественото и индивидуалното начало за това управление. За да имаме обаче резултати от едно такова занимание, трябва да се разгледа конкретният начин на осъществяването на държавното управление. Това най-добре ще стане, като разгледаме законодателната и административната дейност на държавното управление.

При администрацията имаме дейност на органите на държавното управление въз основа на вече установени закони. В някои отрасли тази дейност се изразява в строго прилагане на законите. На други места тя е по-свободна. Обаче навсякъде администрацията си остава една съществена страна на държавното управление. Пред нея по значение стои само законодателната дейност на това управление.

Що се отнася до културата, тя има значение както за административната, така и за законодателната дейност на държавното управление. Преди всичко и двете деятельности представят от себе си процеси на индивидуални съзнания; защото органите на държавата, които извършват тези деятельности, са човешки личности и действат по силата на известни психологически процеси. Това можем да наблюдаваме при всички форми на държавно управление.

Що се отнася пък до индивидуалното и общественото начало, при нашето изяснение на държавното управление, може да се каже, че и те въздействат чрез психологическите процеси на отделните личности като органи на държавното управление както на административната, така и на законодателната дейност на това управление.

Ако разгледаме съдържанието на тези процеси, ще установим, че то е различно при законодателната и при административната дейност на държавното управление.

При законодателството имаме етико-волеви психологически процес. Касае се да се установяват правни норми или закони и тяхното съдържание. Това е един сложен процес. Заповедите, които законите съдържат, се отнасят най-вече до други, пък макар и да не изключват и органите на законодателната дейност на държавното управление. Когато законодателството действа, винаги има предвид обществеността, в която действа, т.е. личностите, които съставят тази общественост. В целия процес, чрез който се осъществява законодателната дейност на държавното управление, може да се посочат много фактори. Всичко обаче минава през съзнанието на ония, които законодателстват. Самото законодателство си остава винаги един психологически етически процес.

Съзнанието на законодателя приема въздействието на обществеността. Тъй като обаче то не е само пасивен апарат, а и активна дейност, то обра-

ботва възприетото. Така дейността на законодателя се явява като резултат от полученото и обработеното от неговото съзнание.

От своя страна самото възприемане на обществеността представя от себе си също един много сложен процес. Защото то не е само сетивно възприятие. Обществеността има, както знаем, и едно духовно съдържание. И колкото по-съвършен е рецептивният апарат на законодателя, толкова по-големи са изгледите законодателството да бъде съвършено. От друга страна, за постигането на едно идеално законодателство от значение са и творческите сили на онзи, който законодателства. Колкото тези сили са по-големи, толкова по-съвършена ще бъде разработката на възприеманото от обществеността, а оттук – и самото законодателство, което, както вече казахме, е резултат от полученото и обработеното в съзнанието на законодателя.

Третият момент, който определя психологическата дейност на законодателя, се установява от обстоятелството, че законодателят влага в своята работа свои схващания за право, справедливост и пр. И тук важи същото, което казахме и преди: колкото по-съвършени и по-точни са тези схващания на законодателя, толкова по-идеално ще бъде и самото законодателство.

Така характеризирана, законодателната дейност на държавното управление е вече конкретно сложена.

Как стои обаче въпросът с административната дейност на държавното управление? Тя не е така сложна. Когато съдебната власт прилага законите, тя се държи о тях. Дейността на съдиите е ограничена, тяхното творчество се движи в рамките на закона.

Преминем ли към дейността на чистата администрация – положението се изменя. Тази дейност е по-широка, защото законите ѝ дават повече или по-малко свобода на действие. Представителите на администрацията, на чистата администрация, имат повече да преценяват. И все пак – и тук можем да установим един сложен психологически процес: имаме различни моменти на възприемане на действителността, на преработване на възприятията и накрай – на синтезирането. Условиата, при които действа чистата администрация, са много деликатни.

И така, дейността на държавното управление във всичките свои форми се явява като психологически процес в съзнанията на отделни личности. Тази дейност не бива да се хипостазира. Само така могат да се открият връзките между обществеността и държавното управление и да се изяснят след това и отношенията между културата, обществеността и държавното управление.

Всеки представител на законодателството и администрацията е изложен на въздействието на обществената среда. Тук обществеността се явява като важен фактор при държавното управление; тя е общественото начало на това управление. Друг фактор са индивидуалните сили на законодателя и администратора. Тези сили са индивидуалното начало при държавното управление. Този фактор може и да не е най-силният; без него обаче дейността на държавното управление в никой случай не може да се изясни.

Чрез индивидуалното начало се изяснява и връзката между културата и държавното управление. Културата има една външна или обективна страна, изразена във веществените паметници. Тя има обаче и една вътрешна, субективна страна, изразена в индивидуалното съзнание на хората. Без това съзнание културата е немислима. И тогава: колкото това съзнание като съзнание на законодателя и администратора обхваща повече културни елементи, толкова по-идеална ще бъде и законодателната и административната дейност на държавното управление.

Дотук ние имахме предвид дейността на лицата, които изнасят дейността на държавното управление като законодатели и администратори. Макар и да стават под въздействието на общественото и индивидуалното начало, тези два вида дейности на държавното управление все пак оказват от своя страна влияние на самата общественост, което става чрез индивидуалното съзнание на лицата, които крепят законодателната и административната власт. Има, значи, една верига от действия и въздействия – една интерфункционална зависимост. Културата, която одухотворява дейността на законодателя и администратора, одухотворява след това, по пътя на тази дейност, самата общественост.

И така, съединителното звено между култура, общественост и държавно управление се изразява в психологическия и етичен процес на индивидуалните съзнания, които от своя страна изнасят, чрез своята законодателна и административна дейност, държавното управление.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 8 (72)

Днес, на 27 април 1941 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г. д-р Петко Боев⁵¹ на тема „Обществена структура, държавно управление и образование“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

⁵¹ Петко Боев (?–?) – педагог, завършил висше образование в Германия с докторат по философия; по-важни негови съчинения: „Учебни методи. Дидактическа монография“, „Дидактика. Стенографски лекции, четени в Шуменския учителски институт“, „Педагогика. Стенографски лекции, четени в Шуменския учителски институт“.

Протокол № 9 (73)

Днес, на 25 май 1941 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на г-н проф. В. Ганев на тема „Обществена структура, държавно управление и новите форми на войната“.

Г-н проф. Ганев: Войната е акт на държавното управление. Обаче тя много се различава от обикновените актове на управлението на държавата. Държавното управление има повече или по-малко духовно съдържание. Чрез него се осъществяват по-висши ценности – обществени, културни и др. Може да се каже, че обществената структура представлява опората на държавното управление, а държавното управление е реализаторка на тези ценности.

Връзката между обикновеното държавно управление и обществената структура е еднородна; между тях съществува действие и взаимодействие.

Положението при войната се изменя. Тя е особен акт на държавното управление. Тук най-важното е войната да се отпочне. След това управлението на държавата се свежда едва ли не само до разрешаването на чисто технически въпроси: да се подберат онези действия, които ще изкарат до целта – едно държавно единство да унищожи друго държавно единство, да наложи волята си. Това, както се вижда, не е толкова управление, колкото организация на технически средства.

В историята наблюдаваме, че войната се опира върху различни обществени слоеве. При първобитните средства за водене на войната тя засяга по-малко обществени пластове. Формите на войната са определени, на военните остава само да използват обществените средства, за да постигнат целта си. В Средните векове пък войната се води от рицарите и феодалните владетели; тя не ангажира другите обществени слоеве. Често изходът на войната се решава едва ли не само от личните бойни добродетели на рицарите. До известна степен така е и през времето, когато огнестрелните оръжия за пръв път се появиха, тъй като тогава те са се използвали само от отделни слоеве на обществото. От войната по-скоро се е страдало, както напр. е случаят с Тридесетгодишната война.

Едва през XIX в., когато наборната система бива въведена във всички цивилизовани страни, формите на войната започват да се изменят. Войската става масова войска. Тя се опира върху всички обществени слоеве, а издръжката ѝ ляга върху целия народ. Идват новите форми на войната, военната дисциплина и организация на Новото време. Войната засяга, значи, цялата обществено-ност, с връзката си между ония, които се бият, и ония, които са в тила или във вътрешността на страната. И все пак техниката все още не е стигнала толкова далече, че да ангажира всички средства и сили на народите, които водят войната. Например войните на Наполеон: походите му свидетелстват за недостатъчно развитие на средствата за водене на войната.

Войната през 70-те години на миналия век в това отношение представлява крачка напред. Техниката на огнестрелните оръжия е по-усъвършенствана

и иска нарочни грижи за своето поддържане. Наистина войната пак е война на масови армии, със съответна дисциплина и издръжка. Сега обаче идва и нещо друго – техническите средства вече са навлезли в своя нов вид.

През войната 1914–1918 г. техниката, както знаем, упражни още по-голямо влияние върху начините за водене на войната. Накрай дойдоха и аеропланите.

За днешната война: никой не би могъл да каже при [какви]* форми тя ще се свърши. Все пак има данни, които ни помагат да разграничим формите на сегашната война от тези на миналите войни. Масовият елемент сега остава на заден план. Напр. пехотата идва само да заеме и осигури придобивките, направени от другите родове оръжие, главно от въздушните войски. Средствата на тези войски, на тези родове оръжия не се нуждаят от масово участие на хора. Затова пък тези войски имат специална подготовка. Тази подготовка се прави при специални условия, тя изисква по-дълго време. Независимо от всичко това лицата, добили една такава специална военна подготовка, трябва и след нея да следят всичко, което остава във връзка с усъвършенстването на оръжието им.

При модерните форми на водене на войната като че ли наблюдаваме някакво връщане към старата професионална войска. Отделни елитни войски се издигат и придобиват по-голямо значение от пехотата, те се откъсват от другата войска и заживяват свой отделен живот.

Първото изменение засяга самата организация на армията – като последиствие от усъвършенстването на техническите средства за водене на войната. От най-голямо значение тук са аеропланите, след това и бойните коли. Масите се заместват от чисто технически части, със специална подготовка.

Тази промяна във формите за водене на войната предизвиква обаче и друга промяна, която е интересна вече от социологическо гледище. Модерната война иска непрестанно произвеждане на аероплани, танкове, бойни коли и др. и всичко нужно във връзка с тях. За да се постигне това обаче, трябва да се създаде една коренна промяна в организацията на обществото: напр. в индустрията, във военната индустрия и близките ней клонове. Разграничението постепенно изчезва. Започва едно нивелиране на индустрията, докато се стигне едва ли не само до военна индустрия. Тази индустрия заангажира огромни работни сили, грамадни съоръжения и средства. От своя страна едно такова преобразование на военната индустрия не може да не засегне и другите области на обществената организация. Търговията, земеделието се ръководят така, че да се задоволяват нуждите на държавата за водене на войната. Накрай се идва и до дирижираното, ръководеното стопанство. Войната засяга вече цялата общественост. Става така, че дори след войната ръководеното стопанство продължава, както е случаят със стопанството след миналата Голяма война.

* Изпуснато в текста, добавено по смисъл.

Днес войната се води с много организирани технически средства. Това извежда до дирижирано стопанство дори в Англия и Америка. Дирижираното стопанство трябва да създаде средствата, нужни за военната индустрия и за организацията за водене на войната. Освен това то трябва да създаде условия на населението за просъществуване, главно на онези, които по някакъв начин са заети във военната индустрия. Те получават впрочем и едно привилегировано положение.

Воденето на съвременната война оказва, макар и скрито, много голямо влияние на финансите на страната, която води войната. Изразходваното за военни цели в никой случай не може да се рентира. При предишните войни не беше така. Днес средствата за водене на войната далеч надминават по стойност източниците на страната. Тези източници се изчерпват, а поради войната се и ограничават, тъй като факторите за тяхното нормално функциониране са заети във войната. Стига се дотам, че крайният изход на войната налага да се прибегне до националните спестявания, от които всичко започва да зависи. Отвън не може нищо да се очаква, заемите стават невъзможни, тъй като всички страни са заети по някакъв начин с войната или са окупирани.

И все пак, макар съвременната война да е война на техника, в нея не липсват и духовни елементи. Пример за това ни дава междудържавното право. Новото в модерната война стои във връзка с една нова правна идеология, с нови правни необходимиости. Понятието за неутралитет отпада; а по-рано то се считаше за голяма придобивка. По-рано много институти в междудържавното право се свързваха тъкмо с това право на неутралитет, както напр. мирната интервенция и др. Сега вече няма неутрални държави в истинския, класическия смисъл на думата.

Случаят със Съединените щати е интересен. Те заявяват, че ще останат неутрални, но като държава дават най-разновидна помощ на Англия и на държавите, окупирани от Германия. При Съединените щати може само да се каже, че те са невоюваща, но не и неутрална държава.

Мъчно може да се предвиди как работите ще се развият в бъдеще. Вижда се, че понятието за неутралитет не се изоставя за нещо по-висше, тъй като в случая имаме налице психологията на бруталната сила. Ние сме на мнение, че изоставянето на известни принципи в междудържавното право е само преходно. Ще стане нужда пак да се върнем към тях. Защото войната само така може да се свърши. Трябва да се потърсят и намерят проблясъците за това, още повече че такива има, пък макар и малки.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧНОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1941–1942 г.

Протокол № 1 (74)

Днес, на 28 септември 1941 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на г-н секретаря във връзка с работата на Дружеството през предстоящата академическа година.

Определи се темата на докладите: „Общественият елит“ и „Планов обществен живот“.

Приеха се за членове на дружеството г-дата Загорчинов⁵², Ал. Николов⁵³, Богданов⁵⁴, Николай Попов, г-ца Белчева – всички предложени от г-н проф. Ганев.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 2 (75)

Днес, на 26 октомври 1941 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха встъпителния реферат на г-н проф. Венелин Ганев на тема: „Общественият елит, конституиране и функции“.

Г-н проф. Ганев: Понятието „обществен елит“ е било употребено за първи път от Парето, Джентиле⁵⁵ и техните привърженици, които, както се знае, са

⁵² Най-вероятно става дума за писателя Стоян Загорчинов (1889–1969).

⁵³ Александър Николов (1908–?) – философ, представител на неохегелианството в България. Автор на: „Система на философия на историята. Ч. 1. Теория на историческия процес“, „Понятието за духа във философията на Джовани Джентиле. Принос към историята на съвременната философия“, „Философски етюди“.

⁵⁴ Иван Богданов (1910–1992) – писател, юрист, изследовател на българската литература, архивист и библиограф; автор на романизиран биографии на Климент Охридски, Патриарх Евтимий, Кирил и Методий, Симеон Велики и др.; на изследвания за Стоян Михайловски, Елин Пелин, Чудомир, за „Веда словена“, Именника на българските ханове; на история на българската литература; на Речник на българските псевдоними; на „Архивология“ и др.

⁵⁵ Джовани Джентиле (1875–1944) – италиански философ и политик. Някои от съчиненията му: „La filosofia di Marx“, „Teoria generale dello spirito come atto puro“, „I Fondamenti della filosofia del diritto“, „Sistema di logica come teoria del conoscere“, „Le origini della filosofia contemporanea in Italia“, „La mia religione“.

свързали това понятие с ръководните лица на отделните професии. Това схващане обаче е твърде ограничено. Защото понятието „обществен елит“ е така общо, както е общо и понятието за общността. В действителност понятието за обществения елит е свързано с ръководството на обществото. Обществения елит представят онези лица, които с качествата си се издигат над онези, които заемат идентични места в обществения живот. Или другояче казано: това, което те извършват, е по-ценно от онова, което другите правят. Те влагат обществени ценности в ръководното място, което заемат, и осъществяват тези ценности в самия обществен живот.

Значи, за да си изясним понятието за обществения елит, трябва да излезем извън рамките на професионалния елит. Защото общественият елит може да се установи навсякъде в обществения живот и през всички времена, тъй като той представя от себе си едно явление, което е иманентно свързано с дадеността на самия обществен живот.

Към какво обаче се свежда общественият живот? Той е една система от взаимнозависими постъпки [...].

Общественият елит е манифестация на индивидуалистичното начало в обществения живот. Но това начало, както може да си представим, не е възможно без този живот. Защото тук именно личните качества се разглеждат под ъгъла на обществеността.

Общественият елит включва в себе си две страни: една статична и една динамична. Статичното в него се изразява в това, че той се манифестира във всеки момент от дадеността на обществения живот. Но тъй като тази даденост се намира в постоянно движение, той обуславя и динамичното в обществения елит, която страна на този елит, както се вижда, представя от себе си неговата по-характерна особеност.

Тъй разгледан, общественият елит може да се разгледа и установи във всички прояви на обществения живот и във всички негови организационни прояви.

Обаче има и една друга категория обществен елит, която се съвсем различава от елита на разните организации. Това е духовният елит на обществеността: писатели, художници, учени. В действителност общественият елит най-вече се олицетворява измежду представителите на духовния елит, който оказва най-голямо влияние върху останалата общественост.

Установяването на обществения елит става в зависимост от ценността на самия обществен живот. Ние наблюдаваме навсякъде една спонтанност при осъществяването на обществения елит. Надарените лица сами се сочат, те се налагат в обществеността. И все пак установяването на обществения елит не става само спонтанно. Тук играе често известна роля обществената инерция, общественият консерватизъм, които искат да запазят създаденото веднъж положение. За да се наложат нови лица, нужна е борба, след която едва се стига пак до спонтанността на установяването на новия обществен елит.

Има и други сили, които помагат при установяването на обществения елит. Установеният елит търси да осигури в някои случаи мястото си в общест-

вения живот с известни правни положения. Той прави това понякога дори за своето поколение. Това установяване на общественя елит слага въпроса дали държавата не би могла сама да се погрижи за установяването на общественя елит, без да чака спонтанността на това установяване. Исторически погледнато, санкционирало се е спонтанното установяване на общественя елит. Държавата би могла обаче, както е случаят със Съветска Русия и други държави, да предизвика установяване на един определен обществен елит, като ограничи всяко друго установяване. До резултати обаче не се е дошло, погледнато исторически. Това е една съвършено трудна работа и тя извежда не до истински обществен елит, а до обществен псевдоелит.

Санкционирането на създаден вече обществен елит с правни средства не винаги свършва със създаването на обществен псевдоелит. Може да се създадат сили, които да осигурят на истинския елит възможността да запази мястото си. Това е ставало при аристократите на Средните векове, при професионалните *организации* след това и пр. Тези сили се грижат представителите на общественя елит да излязат из средите на самия обществен елит, който владее общественя живот.

Функциите на отделните представители на общественя елит са по-ценни от тези на *другите* лица, намиращи се на *идентични* места в общественя живот. Те са, с други думи, еднородни с функциите на тези последните, само че в качествено отношение стоят по-горе от тях. Така че може да се каже, че функцията на общественя елит по своята същност не е нещо ново.

Организацията на общественя елит обаче проявява вече по-особени функции, за разлика от функциите на отделните представители на общественя елит.

При явлението на трансмутацията на функциите на общественя елит наблюдаваме преминаване от едни функции към други. Напр. военен и политически обществен елит преминава с течение на времето към друг обществен елит. Това не става по план, а спонтанно. Лицата проявяват качествата си на елит и при новото положение, както е случаят с представителите на общественя елит при аристокрацията, обществените организации, работническите организации на по-ново време и пр. Може да се каже, че трансмутацията не би могла да се установи и дирижира от държавната власт.

Накрай, за запазване на общественя елит, особено за запазване на духовния обществен елит, необходима е една атмосфера, при която разкритите способности на неговите представители да могат да се култивират и усъвършенстват. Досега те сами са се грижили за това. Това при нормално време все пак би могло да се търпи, при изключителни обстоятелства обаче необходимите са нарочни грижи. Универсалното дирижиране на общественя живот е удобно за обикновения човек, но за истинския обществен елит – не. Пример: Русия, Германия, Италия. В тези държави липсват и липсва свободата за създаване на истински обществен елит. А духовният обществен елит, който има толкова голямо значение за живота на обществото, се нуждае най-вече и преди всичко от свобода, за да може да се развива и процъфтява.

Протокол № 3 (76)

Днес, на 28 декември 1941 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Рапопорт върху „Формирането на елита“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 4 (77)

Днес, на 25 януари 1942 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. Бицилли върху „Проблемата за елита в осветлението на историята“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Г-н Мулюкин прочете доклада си на тема: „Философия права и господарства, XIX в. Позитивизм, социология и общее учение о праве“⁵⁶.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Протокол № 5 (78)

Днес, на 22 февруари 1942 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-ца д-р Райна Ганева върху „Елитът в обществения живот“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Приеха се за нови членове на Дружеството г-ца [...] Антонова и г-н д-р Иван Ранков⁵⁷.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

⁵⁶ „Философия на правото и държавата, XIX в. Позитивизмът, социологията и общото учение за правото“.

⁵⁷ Вж. по-горе протокол № 4 (68) от 29 декември 1940 г.

Протокол № 6 (79)

Днес, на 22 март 1942 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на г-н *д-р Боев* върху „*Спонтанно и целенасочено създаване на елита в обществото*“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Прие се за нов член на дружеството г-н *Павел Телчаров*⁵⁸.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Протокол № 8 (81)*

Днес, на 31 май 1942 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха доклада на г-н *Алекс. Николов* върху „*Образуване на елита чрез борба и подбор*“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

⁵⁸ Павел Телчаров (?–?) – литературен критик и преводач, автор на съчиненията „Новата руска поезия: Балмонт, Блок, Бели, Гумилъв, Кузмин, Хипиус, Есенин, Мариенхоф, Каменски, Оленин и др.“ и „La Philosophie de l'histoire d'Ernest Seillière: (avec considération particulière des relations qui l'unissent à la pensée allemande contemporaine)“.

* Липсва запис на протокол № 80.

ПРОТОКОЛИ ОТ ЗАСЕДАНИЯТА НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧНОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1942–1943 г.

Протокол № 1 (82)

Днес, на 27 септември 1942 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, се събраха на заседание, за да определят темата на рефератите за предстоящата академическа година.

Предложиха се и се приеха темите „Дирижирана общественост“ и „Нация, държава и общество“. Встъпителният реферат ще се изнесе следния път от г-н проф. Ганев.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 2 (83)

Днес, на 25 октомври 1942 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. Венелин Ганев на тема: „Планова общественост“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 3 (84)

Днес, на 27 ноември 1942 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н Г. Рапопорт върху „Дирижирано стопанство“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 4 (85)

Днес, на 27 декември 1942 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *д-р Л. Василев* върху *„Дирижирано стопанство“*.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 5 (86)

Днес, на 31 януари 1943 г., членовете на Философско-социологичното д-во, събрани в сградата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *д-р Ив. Ранков* на тема: *„Стопанска теория и ръководено стопанство“*.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 6 (87)

Днес, на 28 февруари 1943 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в сградата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *проф. В. Ганев* на тема: *„Дирижирана общественост, изкуство, наука и религия“*.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 7 (88)

Днес, на 28 март 1943 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-ца *д-р Райна Ганева* на тема: *„Свободно и дирижирано възпитание“* и реферата на г-н *Мулюкин* на тема: [...].

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 8 (89)

Днес, на 2 май 1943 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в сградата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р Сл. Чаушев на тема: „Свободно и планово възпитание“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 9 (90)

Днес, на 30 май 1943 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-ца д-р Милка Деянова върху „Теорията на водачеството“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

ПРОТОКОЛИ ОТ СБИРКИТЕ НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1943–1944 г.

Протокол № 1 (91)

Днес, на 3 окт. 1943 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, се занимаха с определяне на темата на рефератите за предстоящата академическа година. Реши се да се предостави свобода в избора на темите, като по възможност се определи и една централна тема, което се предостави на г-н проф. Ганев.

Приеха се следните нови членове:

г-жа Елена Димкова, учителка в Търговищката гимназия;

г-н Иван Марков⁵⁹, ул. „Белчев“ 38;

г-н Мих. Андреев⁶⁰, ул. „Руен“ 54;

г-н д-р Ат. Тотев⁶¹;

г-н Алекс. Бурмов⁶².

Секретар:

д-р Цеко Торбов

Председател:

⁵⁹ Иван Марков (1918–?) – юрист, преподавател в Катедрата по наказателно право на Юридическия факултет на СУ „Св. Кл. Охридски“, старши научен сътрудник II ст. в Единния център по науките за държавата и правото. Някои негови съчинения: „Практиката като определител на понятието. Определяне на съществените признаци на нещата, които влизат в съдържанието на понятията“, „За понятието контрол и специфичността на финансовия контрол“, „Към въпроса за обществената опасност на престъпното деяние“, „Понятието причинност в наказателноправната наука“, „Истината в наказателния процес“ и др.

⁶⁰ Михаил Андреев (1911–1978) – юрист и историк, професор в Юридическия факултет на СУ „Св. Кл. Охридски“; по-важни трудове: „Римско частно право“, „Българското обичайно право. Правно-историческо проучване“, „История на българската буржоазна държава и право. От Освобождението на България – 1878 г. – до Великата октомврийска социалистическа революция“, „Българската държава през Средновековието“ и др.

⁶¹ По всяка вероятност става въпрос за Анастас Ю. Тотев (1906–2000) – икономист, демограф, професор по статистика в СУ „Св. Климент Охридски“ и ВИИ „Карл Маркс“ (УНСС); автор на „Лекции по съдебна статистика“, „Обща теория на статистиката“, „Статистика на вътрешната търговия“, „Стопанска статистика. Анализ на статистическите редове“ и др.

⁶² Александър Бурмов (1911–1965) – историк, краевед, преподавател в СУ „Св. Климент Охридски“, с името му се свързва създаването на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“, дълги години работи в Института по история към БАН, един от основателите и главен редактор на сп. „Исторически преглед“. Автор на трудовете „Български революционен централен комитет 1868–1877“, „Към въпроса за произхода на прабългарите“, „История на България през времето на Шишмановци (1323–1396)“, „Христо Ботев през погледа на съвременниците си. Спомена, впечатления и изказвания на Ботевци друзи и съвременници“ и др.

Протокол № 2 (92)

Днес, на 31 окт. 1943 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в сградата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н проф. В. Ганев на тема: „История, философия на историята и социология във връзка с идеята за прогреса и с политиката“.

Приеха се за членове г-ца Валентина Топузова⁶³, София, ул. „Патриарх Евтимий“ 3б, и г-н д-р Димитър Ангелов⁶⁴, ул. „Плиска“ б.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 3 (93)

Днес, на 28 ноември 1943 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Университетската библиотека, изслушаха реферата на г-н Рапопорт на тема: „Идеята на прогреса“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 4 (94)*

⁶³ Валентина Топузова-Торбова (1918–2008) – преводач от немски език (И. Кант: „Пролегомени към всяка бъдеща метафизика, която ще може да се представи като наука“, „Основи на метафизиката на нравите“, „Антропология от прагматично гледище“; Фр. Шилер: „Естетика“, „Върху трагическото изкуство“, „Върху възвишеното“). Съпруга на Ц. Торбов.

⁶⁴ Димитър С. Ангелов (1917–1996) – историк, дългогодишен преподавател в Историческия факултет на СУ „Св. Кл. Охридски“, старши научен сътрудник в Института по история към БАН, академик (от 1979 г.); директор на Националния археологически институт с музей в периода 1971–1986 г. Брат на юриста Ангел С. Ангелов, също член на Философско-социологическото дружество. По-важни съчинения: „Образуване на българската народност“, „Богомилството“, „Общество и мисъл в средновековна България“, „Неугасващо самосъзнание. Българската народност през вековете“, „История на Византия“, „История на средновековната българска държава и право“ и др.

* Липсва запис на протокола.

ПРОТОКОЛИ ОТ СБИРКИТЕ НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1944–1945 г.

Протокол № 1 (95)

Днес, на 3 декември 1944 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавната търговска гимназия, изслушаха доклада на секретаря и размениха мисли върху темата, която ще бъде разисквана през предстоящата академическа година. Определи се: „Спонтанно и планово организиране и реорганизиране на обществеността“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 2 (96)

Днес, на 24 декември 1944 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавната търговска гимназия, изслушаха реферата на г-н *Регента професор Венелин Ганев* върху: „Спонтанно и планово организиране и реорганизиране на обществеността“.

Приеха се за членове на дружеството г-жа Райна Станчева-Андреева⁶⁵, г-н Андреев, ул. [...].

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 3 (97)

Днес, на 28 януари 1945 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавната търговска гимназия, изслушаха реферата на г-н *Иван Марков* на тема: „Проблемите на плановата реорганизация на обществеността с оглед на епохата ни“.

По предложение на г-н д-р Торбов бе приет за член на Дружеството г-н *Иван Пенков*, София, ул. [...].

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

⁶⁵ Райна Станчева-Андреева (1908–?) – философ, педагог, преводач. Съчинения: „Психология на чувствата“, „Проф. д-р Петър Михайлов Нойков. Живот и научна дейност“, „Ученически настроения“, „Беседи по педагогика и философия“, „Психология на проклятието“, „Детска психология“ (съвм. с К. Владимиров), „Мисли върху свободата на волята“ и др.

Протокол № 4 (98)

Днес, на 25 февруари 1945 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавната търговска гимназия, изслушаха доклада на г-н *Ратиев* на тема: „*Идеологични и социални предпоставки за планоново или стопанско организиране и реорганизиране на обществото*“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 5 (99)

Днес, на 22 април 1945 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавния университет, изслушаха доклада на г-н *проф. Бицилли* върху „*Безработицата според някои нови изследвания*“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 6 (100)

Днес, на 27 май 1945 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавния университет, изслушаха реферата на г-ца *д-р Райна Ганева* на тема: „*Проблеми на социалното поведение у Жане*⁶⁶“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

⁶⁶ Пиер Жане (1859–1947) – френски психолог, преподавател в Сорбоната и в Колеж дьо Франс; някои негови по-важни съчинения: „*L'automatisme psychologique*“, „*Nevroses et idées fixes*“, „*Les médications psychologiques*“, „*L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*“.

ПРОТОКОЛИ ОТ СБИРКИТЕ НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1945–1946 г.

Протокол № 1 (101)

Днес, на 30 септември 1945 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавния университет, размениха мисли върху темата за предстоящата академическа година. Прие се темата: *„Демокрацията в различните сектори на обществения живот“*.

Приеха се следните нови членове: Иван Панчев⁶⁷ и Коста Църнушанов⁶⁸, от София.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 2 (102)

Днес, на 28 октомври 1945 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавния университет, изслушаха реферата на г-н *Регента проф. Венелин Ганев* на тема: *„Демокрацията в различните сектори на обществения живот“*⁶⁹.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

⁶⁷ Възможно е това да е Иван Панчев (1908–1972) – завършил естествени науки в СУ „Св. Кл. Охридски“, преподавател по биология в Медицинския факултет на същия университет (1944–1948), от 1953 г. професор по философия във Висшия медицински институт (дн. Медицински университет – София), научен сътрудник в Института по философия през 1965–1972 г. Някои от съчиненията му: „Всеобща връзка и взаимозависимост на явленията в природата и обществото“, „Дарвинизъм и марксизъм“, „Философия и естествознание“, „Генетика и философия“ и др.

⁶⁸ Коста Църнушанов (1903–1996) – историк, публицист, преводач, общественик, деец на ВМРО, член на Македонския научен институт. Някои от съчиненията му: „Македонски народни песни“, „Охридското съзаклятие“, „Българските народни говори и единството на българския език“, „Сръбски и хърватски свидетелства за българската народност в Македония“, „Македония в хърватско-българските взаимоотношения през вековете“, „Големият български възрожденец митрополит Методий Кусев“ и др.

⁶⁹ Рефератът е стенографиран. – Бел. Ц. Т.

Протокол № 3*

Днес, на 25 ноември 1945 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавния университет, изслушаха доклада на г-н *професор Живко Сталев* върху „Демокрация и професионално организиране“.

Секретар:
д-р *Цеко Торбов*

Председател:

Протокол № 4

Днес, на 23 декември 1945 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавния университет, изслушаха реферата на г-н *Сава Пенков*⁷⁰ на тема: „Демокрацията и организацията на мира между държавите“.

Секретар:
д-р *Цеко Торбов*

Председател:

Протокол № 5

Днес, на 27 януари 1946 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Деканата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *Марков* на тема: „Политическа и стопанска демокрация“ и реферата на г-н *Рапопорт* на тема: „Политическа и стопанска демокрация“.

Секретар:
д-р *Цеко Торбов*

Председател:

* Оттук до края на записите липсва вторична номерация на протоколите.

⁷⁰ Сава Пенков (1918–2002) – юрист, преподавател в СУ „Св. Кл. Охридски“, научен сътрудник в Института по правни науки към БАН, автор на съчиненията „Международноправни проблеми на разоръжаването“, „Борбата на българския народ против Берлинския договор (1878–1886) и международното право“, „Международни договори на България 1947–1993 г.“, „Седемстотин години Швейцария“ и др.

Протокол № 6

Днес, на 24 февруари 1946 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Деканата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *Александър Николов* на тема: „Преход от аристокрация към демокрация“.

Секретар:

д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 7

Днес, на 31 март 1946 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в сградата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *д-р Църнушанов* на тема: „Идеята за Обществения договор и демокрацията“.

Секретар:

д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 8

Днес, на 27 април 1946 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в сградата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *д-р Боев* върху „Насилие и демокрация“.

Секретар:

д-р Цеко Торбов

Председател:

ПРОТОКОЛИ ОТ СБИРКИТЕ НА ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОТО ДРУЖЕСТВО – СОФИЯ

1946–1947 г.

Протокол № 1

Днес, на 29 септември 1946 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавния университет, изслушаха доклада на секретаря и размениха мисли върху предстоящата работа на Дружеството.

За тема на докладите се избра: „Социология на преходния период от войната към мира и социология на социализма“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 2

Днес, на 20 октомври 1946 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *проф. Ганев* на тема: „Социология на преходния период от войната към мира“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 3

Днес, на 24 ноември 1946 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Държавния университет, изслушаха доклада на г-н *проф. Венелин Ганев* върху „Социология на социализма“.

Секретар:
д-р Цеко Торбов

Председател:

Протокол № 4

Днес, на [...] декември 1947*, членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в сградата на Деканата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *Църнушанов* на тема: *„Ролята на внушението при изграждане на масите като фактор в следвоенния период“*.

Секретар:
д-р *Цеко Торбов*

Председател:

Протокол № 5

Днес, на 26 януари 1947, членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в сградата на Деканата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н д-р *Боев* на тема: *„Смисъл на борбите в прехода между войната и мира“*.

Секретар:
д-р *Цеко Торбов*

Председател:

Протокол № 6

Днес, [...], членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Деканата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *Александър Николов* на тема: [...].

Протокол № 7

Днес, на [...] април 1947, членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в зданието на Деканата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *Сава Пенков* на тема: [...].

* Годината е посочена грешно, трябва да е 1946.

Протокол № 8

Днес, на 25 май 1947 г., членовете на Философско-социологическото д-во, събрани в сградата на Деканата на Юридическия факултет, изслушаха реферата на г-н *проф. д-р Ц. Торбов* на тема: „*Кант и социализмът*“.

Секретар:

Председател:

УА – НБУ, ф. 12 (в процес на обработка). Оригинал. Ръкопис. 149 л.

Част втора

РЕФЕРАТИ, СТАТИИ, СТУДИИ



Проф. Любомир Владикин.
Б. д. Източник: сп.
„Юридически барометър“



Проф. Любен Диков. Б. д. Университетски
архив – Софийски университет
„Св. Кл. Охридски“ (УА – СУ), колекция
„Памет за Юридическия факултет“



Управителното тяло на групата Младежки червен кръст при Първа девическа гимназия в София с ръководителката си д-р Райна Ганева (на първия ред в средата). Архив на Българския младежки червен кръст (снимката е публикувана за първи път в сп. „Младежки червен кръст“, 1927, кн. 1, с. 13)

Статия от Ц. Торбов „ВЪРХУ ЕДИН НОВ ОПИТ ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА НА ПРАВОТО“

1931 г.

I.

1. Със своите изследвания *Гизин* само прави опит да преодолее някои от трудностите във философията на правото. Макар и такива, тези изследвания обаче за нас са от значение, тъй като в тях се засягат основните въпроси на правото, главно проблемата за неговата *задължителност*.

Нека започнем работата си, като предадем накъсо експозицията на тази проблема, както *Гизин* я дава⁷¹.

„Вечно стара и вечно нова – затова философска истина, според *Гизин*, е, че само справедливото може да задължава. Но също така много стара е другата, емпиричната истина, че юриспруденцията отрича в своето изложение справедливостта като върховен мащаб, като избира един *друг* принцип, според който подрежда своята система от правила и я отбелязва като *основно задължителна*, така, като че ли (*wie wenn*) тази последната е изработена и обоснована според принципа на справедливостта.“⁷²

2. Становището, което отхвърля така набелязаното юридическо гледище, се нарича още естествено право. В този смисъл разбрани, естественото право и юриспруденцията представляват два напълно различни, даже противопоставящи се начина на правно разглеждане или изложение. И те са различни не в този смисъл, че всяка една поотделно под „право“ разбира нещо друго. Защото и „двете становища са изградени върху едно и също *понятие за правно Sollen*, понятие, което иде от единия, общ основен закон, от нравствения закон, който в своето *вътрешно* приложение извежда до понятието за морала, а във *външното* – до понятието за правото“. Тази „общност на формалната основа“, това идентично понятие за правото за тях е „едно задължително *правило* на социалния живот, което може външно да се конструира, и един задължителен според това *правило ред* в обществото“⁷³.

Значи, естественото право и юриспруденцията се допират в своето общо понятие за правото. Те обаче се различават с върховния *критерий*, според който намират *съдържанието* на своите правила и на своята система. Тук естественото право прилага един *идеален* критерий, а именно: ръководната мисъл за справедливостта. Когато юриспруденцията се ориентира по

⁷¹ Настоящата работа предава един реферат, държан през пролетта на 1931 г. в Социологическото дружество – София. Формата на реферата е запазена. Поправени са само някои и други места и е отбелязана използваната литература.

⁷² Gysin, A. Naturrecht und Positivität des Rechtes. *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. VIII, Heft 1, 1928, S. 52 ff.

⁷³ Ibid., S. 53. Срв. Gysin, A. *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, 1927, S. 49 (R. J.).

един реален принцип, тя намира своите правила, като се оставя да бъде ръководена от представата за фактическото господство или сила на една действаща социална система⁷⁴.

3. Пита се сега, кой от тези два начина на правно мислене има право, значи, кой може да даде разумни основания за верността на своето становище и на своя начин на разработка? След експозицията на проблемата този е въпросът, който *Гизин* си задава.

Тук отговорът протича много методично. Най-напред *Гизин* подлага естественото право на едно вътрешно прочистване, като за тази цел разяснява важни, типични недоразумения. После той дава изложение на материалния принцип, за да премине след това към юриспруденцията.

II.

4. Като първо недоразумение в естественото право *Гизин* сочи смешението на *обективността с рационалността*, на *правността с непроменливостта* на съдържанието на правото. От това смешение според него води началото си трагедията на класическата теория на естественото право. Представителите на тази теория са заключавали непроменливостта на съдържанието на естественото право от обективния характер на неговите норми. Изникналите по този начин естественоправни кодекси на правото почиват върху едно недостатъчно методично разграничение между съвкупността от непроменливи правни принципи и разнообразната материя на вечно изменящия се живот. „Така твърдостта на принципите трябваше да се прехвърли върху техните конкретни форми на приложение. На мястото на рационалното ръководене на познанието на правото дойде рационалистичната естественоправна конструкция.“⁷⁵

В това обстоятелство според *Гизин* се състои и *рационалистичният предразсъдък* на естественото право. Този предразсъдък, това недоразумение можеше да бъде преодоляно само с откриването на Кантовия метод на критиката на разума. Този метод направи, щото разграничението между ръководните принципи и материята на тяхното приложение да бъде прокарано в една екзактна форма. Философията на правото си остана като необходима, за да даде принципите, според които правото се установява. Обаче ней се отказа правото да конструира готови правни положения.

С този резултат за *Гизин* рационалистичният предразсъдък е „елиминиран“ из естественоправното мислене⁷⁶.

5. Второто недоразумение в естественото право е така нареченият от *Гизин* *анархистичен предразсъдък*. Този предразсъдък води началото си от

⁷⁴ Срв. Gysin, A. Naturrecht und Positivität des Rechtes, S. 53.

⁷⁵ Ibid., S. 53–54. Срв. Gysin, A. *Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung*, 1924, S. 61 ff., 85 ff.

⁷⁶ Gysin, A. Naturrecht und Positivität des Rechtes, S. 55.

доктрината за *евидентността на естественото право*. Тази доктрина създаде представата за един свободен правов ред (Naturzustand), в който естественото право важи в обществения живот без държавна принуда, само благодарение на своята евидентност. По-късно оттук произлезе и тенденцията за *индивидуалистичното* определяне на естественото право, което потърси да хармонизира отношението между правото и свободата на всеки един поотделно, както това най-добре се изрази в теорията за договора и в индивидуалистичното учение за собствеността⁷⁷.

Според *Гизин* анархистичният предразсъдък попречи на естественото право да дойде до едно завършено учение за *правовия ред*. В историята на правната философия за пръв път *Якоб Фридрих Фриз*, в своята книга „Философското учение за правото“ (1803 г.), пристъпи по този път. Той преодоля доктрината за свободата и договора със своите така наречени субсумпционни формули. После у него идват „постулатите“, като една основна система от общи консеквенции, които следват от отхвърлянето на теорията за евидентността. От друга страна, критичният анализ на естествените условия на обществения живот показва, че те са несъвместими с теорията за „естествения“ правов ред. Познанието, че социалният живот е свързан с природата, даде тогава принципиалния постулат на едно *естественоправно позитивиране*, т.е. идеята за един *външен „изкуствен“ принудителен ред на естественото право*⁷⁸.

С това и анархистичният предразсъдък в естественоправната теория на правото е елиминиран. „Тя е освободена от анархизма и индивидуализма и е приведена в теорията за правовия ред. *Принудителният ред на естественото право* сега се явява като правов ред въобще: като система от *важими* и в същото време „обективно“ *валидни* правила. Той е „изкуствен“, защото като ред е създаден от човешки действия. И той е „естествен“, защото съдържанието му е определено по ръководната мисъл на справедливостта.“⁷⁹

6. *Фриз* преодоля естественоправната догма за евидентността, като доказа *първоначалната тъмнота на естественоправния основен принцип*. Обаче според *Гизин* тази работа в известен смисъл не е била чужда и на естественото право преди *Фриз*. Както класическото, така и античното естествено право с „естествения“ си закон обикновено са си мислели някакво ограничение на човешките постъпки. Значи, още те са били против естественоправния анархизъм.

7. Ако все пак естественото право в лицето на толкова много представители не даде никакво съдържание на естествения закон, значи, не посочи, както *Фриз* направи това, на справедливостта като на критерий на правото,

⁷⁷ Ibid., S. 56 и Gysin, A. *Die Lehre vom Naturrecht...*, S. 101 ff.

⁷⁸ Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 56. Спв. Gysin, A. *Die Lehre vom Naturrecht...*, S. 130 ff.; Gysin, A. *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, S. 26; Gysin, A. *Recht und Kultur auf dem Grunde der Ethik*, 1929, S. 37 ff.

⁷⁹ Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 57. Спв. Gysin, A. *Die Lehre vom Naturrecht...*, S. 14 ff., 41.

това според Гизин се обяснява с традиционния факт, че изследванията всякога са отбягвали материалното определяне на правния принцип и са търсили спасение в едно *формализиране* на този последния.

„Проблемата на формалната абстракция“, както Гизин нарича тази работа, е играла голяма роля в историята на правната философия. Той я проследява в много стари и нови автори; най-вече – заради нейното модерно значение.

„Това формализиране почива върху логическото положение, че от всички представи със съдържание могат да се извлекат формални елементи. Така от представата за естествения закон се извлича безцветната, обща абстракция на *понятието за едно правило* и по-близкото *нормативно* набеязване на това понятие извежда тогава до определянето на *правното понятие*. Приложат ли се тогава върху тази първа позиция на абстракцията логическите принципи за идентичността и противоречието, идва се до мисълта за *формалното равенство*: до представата, че еднакви положения според едно идентично правило трябва еднакво да бъдат разглеждани и че тяхното нееднакво разглеждане имплицира едно противоречие. Оттук, тогава, формалните разсъждения извеждат и до последната позиция: абстракцията минава към принципа на *закономерността* на реда и оттук, най-сетне, до идеята за мира.“⁸⁰

Гизин намира всички тези абстракции на място. Нещо повече, той е съгласен, че в методично отношение те даже допринасят твърде много за изясняване на правното мислене. И все пак ние виждаме: той се противопоставя на резултатите, до които представителите на естественоправния формализъм идват. Неговите основания са следните.

Резултатите на това формализиране са *само* абстрактни извлечения, значи, във връзка с цялото те означават *частични истини*; цялото стои над тях, обхваща ги, обяснява и обосновава. Който не схване това, претълкува, а с това – фалшиво изтълкува методично извлечената частична истина като едно първоначално цяло; за него тя става същност.

Тъкмо това правят представителите на естественоправния формализъм. Затова, така да се каже, у тях „съдържанието на закона е изпразнено, нормата му повече не нормира, неговият мащаб не може да измерва и повелението му се обръща в една обикновена дефиниция на понятието“⁸¹.

Общата грешка, която лежи в основата на естественоправния формализъм, при който основни *понятия* на правото стават *принципи*, или с други думи, критериите се дефинират, и според Гизин има своя източник в едно непозволено идентифициране на *разума с разсъдъка*. Това идентифициране, което в екстремната си форма редуцира естествения закон до *логическите правила* на идентичността и противоречието, принуждава представителите на естественоправния формализъм да потърсят произхода на естествения закон в разсъдъка и да извлекат съдържанието му от формите на логическото мислене⁸².

⁸⁰ Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 58. Спв. Gysin, A. *Die Lehre vom Naturrecht...*, S. 96 ff.

⁸¹ Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 58.

⁸² *Ibid.*, S. 60. Спв. Gysin, A. *Die Lehre vom Naturrecht...*, S. 89 ff.

8. Неразграничението между разсъдъка и разума е основно недоразумение специално и на *логицизма в правото*. „Това направление наистина признава *метафизичната категория* на дълга (das Sollen), въпреки че тая категория няма произхода си в разсъдъка. Значи, в учението за понятието това направление е ориентирано метафизично. Но в момента, когато изниква въпросът за критерия на das Sollen, теорията си спомня своята методическа догма, според която тя не бива да дава място на метафизиката. Затова тя извлича критериите от *разсъдъка*, от празните форми на логиката.”⁸³ Затова у *Кант* естественият закон се конституира от логическите форми на всеобщозадължителността и закономерността, от принципа на вътрешното безпротиворечие на генерални максими. *Щамлер* изразява същата мисъл, като отбелязва идеята за право като формално единство на всички мислими определения.

Най-ярък изразител на това формализиране обаче си остава *Келзен*. Вътрешното безпротиворечие на една *теоретически* изградена система от Sollensbehauptungen за него е единствената и решителна гаранция за съществуването на das Sollen.

Несъобразността на юридическия логицизъм за *Гизин* е налице. Всички тези логически принципи сами по себе си не могат да обосноват нито едно *практическо* положение. Защото всяка практическа обосновка от само себе си предполага един *практически* принцип.

Впрочем това и самите представители на логицизма в правото са забелязвали, затова често са търсили и намирали такъв един принцип във *формалната идея за мира*. Така много ясно – *Хобс*, след това решително – *Спиноза*. Тук принадлежи и *Келзен* със своята идея за мира на базата на неокантианството.

III.

9. Дотук ние посочихме на типичните според *Гизин* грешки и недоразумения във философията на правото. Те бяха рационалистичният и анархистичният предразсъдък и естественоправното формализиране. Сега ни предстои да видим кои според него са важните и плодовити мисли при експонирането на материалния принцип на правото.

Според *Гизин* „категорията на дълга живее в *човешката съвест*, където е неразделимо свързана с единството на един *материален мащаб* на всички нормативни преценки. Категорията, заедно с критерия на дълга, излиза на повърхността на човешкото съзнание и мислене в *конкретната преценка на дълга*, в актовете на правното чувство и на правната съвест. Защото тези психически актове не означават нищо друго освен *първоначалната субсумпция* на фактите под категорията на дълга, с помощта на ръководения критерий.”⁸⁴

⁸³ Gysin, A. Naturrecht und Positivität des Rechtes, S. 60.

⁸⁴ Ibid., S. 63.

Следствие на това, единствено възможната обосновка във философията на правото е тази, която излиза из едно *изследване на съвестта*, от един анализ на практичното, във философския смисъл на думата, съзнание. По този път в ново време вървят напр. *Крабе*, за когото „няма никакво друго основание за валидността на правото освен онова, което се намира im Innern des Menschen“, и *Лаун*, според когото „правото е в сърцето на хората“.

Обаче консеквентният по този път стига до проблемата за Кантовата критика на разума, до практическото познание на разума, което лежи в *основата* на всяко правно чувство. Според *Гизин* в наше време този път е вървял *Нелсон*. В своята „Критика на практичния разум“ (1917 г.) този последният не само че е поставил проблемата за *психологическото* прочистване и задълбочаване на критичния метод, но е и дал едно задоволително разрешение на тази проблема⁸⁵.

Впрочем никой не е могъл напълно да отрече единството на правния основен закон, от който следват формите на всяко правно разглеждане. Това най-добре се вижда от историята на *учението за равенството*. Още *Аристотел* говори за едно претегляне на интересите „nach dem Moment der Würdigkeit“. В естественото право на църковните отци тази мисъл наново се появява в непрецизната форма „Не прави на другите това, което не искаш да ти правят“. Класическата ѝ формулировка обаче намираме едва у *Хобс*: „Човек мислено трябва да влезе в положението на другия, с когото има работа, и обратното, този – в неговото положение, което не е нищо друго освен една размяна на блюдата на везните“. Това положение *Пуфендорф* по-сетне възвърна, с един така верен поглед за същността на работата, към основния закон за *личното равенство*.

След *Пуфендорф* в историята на философията на правото материалната линия се губи. Тя се появява наново едва у *Фихте* и *Фриз*. У тях учението за равенството е прочистено и сложено, особено у *Фриз*, на сигурната база на критичния метод. В ново време то се появява като *принцип на отмерване на интересите* и бива поставено от *Нелсон* с неговата „Критика на практичния разум“ в основна връзка с Кантовото учение за нравствения закон, същевременно обаче и екзактно формулирано като *принцип на абстрахиране от поредната определеност на лицата* (Prinzip der Abstraktion von der numerischen Bestimmtheit der Personen)⁸⁶.

10. В тази връзка *Гизин* проследява и историята на отношението на естественото право към *позитивността на правото*. Докато за *Аристотел* позитивното право е „онова, чието съдържание първоначално е индиферентно, което право обаче, веднъж установено със закон, има своето определено съдържание“, за *Тома Аквински*, който и тук поема мисълта на *Аристотел*, „човешката воля чрез общо съгласие може да създаде право в онези неща,

⁸⁵ Ibid., S. 63 ff.; Gysin, A. *Die Lehre vom Naturrecht...*, S. 9 ff.; Gysin, A. *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, S. 27; Gysin, A. *Recht und Kultur...*, S. 38.

⁸⁶ Срв. Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 66 ff.; Gysin, A. *Die Lehre vom Naturrecht...*, S. 9 ff., 34 ff.

които по своята същност не противоречат на естествената справедливост“. По-късно Суарес развива идеята за *конкретното прецизиране* на правилата, определяйки ги по отношение на тяхната материя като произволни, а по отношение на прецизиращата им функция – за обосновани от разума.

„С тази идея, развита от средновековната философия на правото в несъвършената форма на една доктрина за договора, е отбелязана последната позиция, до която естественоправното мислене извежда. Обаче в същото време е достигнат и крайният предел: естественоправното мислене заявява допустимостта на произволното прецизиране на съдържанието на правото.“⁸⁷

Това обаче според Гизин означава *позитивност на правото* в чистия смисъл на думата и следователно *отменяне на естественото право* в неговата идея. Защото, както и да се дефинира понятието за естественото право, все пак под „естествено право“ всякога се мисли едно нормативно съдържание, което е независимо от човешка произволност (*Willkürlichkeit*)⁸⁸. „Идеята за позитивността тук значи прецизиране на справедливостта. Обаче задължителната сила на позитивното положение не идва от волевия източник като такъв, а от справедливостта. С други думи: материалният принцип на правото образува границата на позитивността.“⁸⁹

Гизин резултира: естественото право е отменено, но *естественоправното мислене* остава като *метод на познанието на правото*⁹⁰.

IV.

12. Според Хуго естественото право е философия на позитивното право. За *Гизин* това значи очистване на естественоправното мислене от рационализма и догматизма, без обаче да значи някакво доближаване на естественоправното мислене до становището на юриспруденцията. Защото макар материята, с която естественоправното мислене се занимава, и да е позитивно определена, все пак решаващото характеризиране на тази материя *като право* става само на основание *разумна рефлексия*, и при това – във връзка с учението на Фриз – според *първоначално тъмни критерии*.

Напротив, юриспруденцията върви по един *друг* път. Тя отсъжда не според тъмни критерии, а според *евидентни принципи*. Търсенето и работенето с тези принципи е работа на *знанието*, а не на *познанието* и на чистото мислене, както това беше при философията на правото. Методът на юриспруденцията се ориентира по фактическата сила на една социална система, тъй като само тази сила гарантира *евидентността* на юридическото изследване. „От този брутален факт, както казва Хайман, юриспруденцията излиза според

⁸⁷ Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 68. Срв. *Die Lehre vom Naturrecht...*, S. 130 ff.

⁸⁸ Срв. Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 67 ff.

⁸⁹ *Ibid.*, S. 69; срв. Gysin, A. *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, S. 46.

⁹⁰ Срв. Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 69.

нейната основна постановка на проблемата“. Няма значение, че юристът все пак има известна свобода на действие, когато твори право. Важното е, „че всяка специфично юридическа дейност е обусловена и ограничена от закона за силата“.

Според *Гизин* тъкмо в това се състои *позитивността* на юриспруденцията. И в този смисъл позитивност означава един *критерий*, с прилагането на който юриспруденцията радикално се отличава от естественоправното мислене: „Естественоправното мислене се ориентира по критерия на справедливостта, юридическото мислене – по критерия на позитивността“⁹¹.

Тогава радикалната проблематика на позицията на юриспруденцията за *Гизин* се състои в следното: макар и да прилага критерия на силата, тя не се конструира като социална теория за *силата*, а като учение за *правото*. С това обаче юриспруденцията се поставя в рязко противоречие със собственото си основно понятие, с категорията на дълга: „Тя признава фактичката важност като нормативен принцип, но игнорира, че всяко *Sollen*, според понятието си, е случайно в сила, че поради това то никога не може да бъде познато по своята важност. Затова между *емпиричния* критерий на юриспруденцията и нейната *идеална* категория, между критерия на позитивността и понятието за правото зее едно непримиримо противоречие“. И това противоречие за *Гизин* не означава нищо друго освен „повторение на противопоставянето между юриспруденцията и естественото право, само че сега – в собствената прочистена област на юриспруденцията“⁹².

13. Сега, *Гизин* намира, че философията на правото не е направила онава, което е трябвало да направи, за да застане юриспруденцията на сигурна почва. Опитите ѝ да разреши проблемата не са извадили тази последната из критическото ѝ положение. Те са били само опити проблемата да се заобиколи.

С един наистина проникателен поглед *Гизин* е сполучил да систематизира тези опити в четири основни направления. Тъй като и четирите са изградени „върху принципиалното отношение между естественото право и юриспруденцията, то затова и тяхната специфична обосновка на юридическия метод ще се характеризира с определената структура на проблематиката, която се корени в отношението между понятието за правото и критерия на позитивността“⁹³.

С оглед на тази вътрешна структура:

1) някои *разлагат нормативността* на юриспруденцията: тогава за тях проблематиката на нейната нормативност пада;

2) някои обаче *разлагат позитивността* на юриспруденцията: за тези пък пада проблематиката на нейната нормативност.

Тези два опита обаче имплицират едно разпадане на специфично юридическия метод като *позитивно* учение за *правото*. Който иска да избегне

⁹¹ Gysin, A. Naturrecht und Positivität des Rechtes, S. 70.

⁹² Ibid., S. 69 ff.

⁹³ Ibid., S. 71.

такова едно разпадане, за отстраняване на проблематиката трябва да избере един от двата пътя, които още остават:

3) или да идеализира отношението на *справедливостта и критерия на позитивността*, що се касае до тяхното съдържание, и да *потърче* с това проблематиката, при запазване на юридическия метод;

4) или да идеализира спекулативното отношение на *справедливостта и обществената действителност* и с това да заобиколи проблематиката, при запазване на юридическия метод⁹⁴.

а) първото от тези четири направления разрешава проблемата, като разлага нормативните елементи на правното понятие. Най-добре прави това *емпиризмът*, който категорично отхвърля категорията на *das Sollen* и дефинира правото като *„социален факт“*. Интересното обаче е, че той не се стеснява да изгражда юридическите системи върху представата за *дълга и задължителността*. Тогава: *емпиризмът негура* принципиално категорията на *das Sollen*, за да я *приложи* толкова по-нестеснено и неконтролирано.

В същото направление се движат и онези учения, които признават и набеязват нормативния елемент в *„идеята за правото“*, но го елиминират из *правното понятие*. Така най-вече *Щамлер*; в по-ново време – *Татарен-Тарнхайден*. Тук принадлежат и ученията от културно-философското направление на неокантианството. В тях понятието за *Wert* е заменено с „култура“. Така – *Ласк* и *Майер*. В действителност обаче понятието за нормата е разложено в *културна целесъобразност*, а понятието за задължителността е обърнато в един конфузен конгломерат от понятия, с представата за *Herrschen*⁹⁵.

б) вторият път, който иска да разреши проблемата с едно *разлагане на критерия на позитивността*, извежда до формите на *естественоправната псевдоюриспруденция*, която поставя своите правила на основание разумна рефлексия. Екзистенцията на една такава юриспруденция може да се дължи, от една страна, на една *обективна* нерешеност на обществените отношения на силата, на факта на революционно прегрупирание на силите в обществото. От друга страна – на *субективното* мнение на „юрисиста“, на неговата вяра, че може да *замести* юриспруденцията със свободния път на метода на правното познание. Но както в единия, така и в другия случай *фактите* рано или късно ни научават нещо по-друго. Защото доколко естественоправният метод на правното познание ще бъде оставен *действително* да разрешава правните конфликти – това решава не юристът естественоправник, а единствено силата.

в) третото направление вижда проблемата; обаче то не я разрешава свободно, а *насила*: с едно произволно хармонизиране на отношението между критерия на позитивността и критерия на правното познание. Това най-добре става с метафизично-теологичното учение, което извлича позитивния закон от божествени наредби (*Щал*) или идентифицира природния закон и правния закон в един световен закон на вечния разум. Но понеже тук мащабът за това

⁹⁴ Ibid., S. 72.

⁹⁵ Спв. Gysin, A. *Recht und Kultur...*, S. 7 ff., 13 ff., 44 ff.

дали един ред отговаря или противоречи на Божието начало все пак се взема от човешката съвест, то, за да се преодолее трудността, представителите от това направление се виждат принудени да приравнят *съдържанието* на правната основна норма с критерия на позитивността или, което е все същото, да обезвредят основния закон, като го *изпразнят*. Това е смисълът на опитите на *Хобс*, *Спиноза* и *Келзен* и ядката на много теории, които обосновават естественото право като формален принцип на мира и пр.

Обаче за *Гизин* всички тези опити се разбиват в основното положение, че критерият на позитивността противоречи на *понятието* за дълга, че, значи, *логически* е невъзможно да се гарантира една хармония между критерия на правното познание и критерия на позитивността.

г) остава само четвъртото направление. То според *Гизин* е най-ясният, най-непринуденият опит за едно заобикаляне на проблемата. То идеализира обществената действителност и с това дава възможност на юриспруденцията по идеален начин да извлече „естественото право“ от тази действителност и да го предаде в своята система като позитивно право и така в същото време юриспруденцията да изглежда обоснована. Този идеализиращ метод характеризира най-вече направлението на *Хегел*. То декретира на съвкупността от позитивни правила да влезе в разума. И където положението стане критическо, то се измъква, като се улавя в някаква идеална бъдеща перспектива. Така *Михелет*: „Alles vernünftige Recht wird wirklich“, или мисълта на *Ласон*: „Das Recht hat den inneren Trieb, sich den Anforderungen der Gerechtigkeit anzugleichen“; или твърдението на *Щамлер*, че правото представлява един неударжим „Zwangsversuch zum Richtigen“; или схващането на Ренар, който дефинира позитивното право като „ordre qui tend vers la perfection“⁹⁶.

Гизин отхвърля всички тези учения. За него те са само опити правото да бъде обосновано с помощта на непозволените *quaternio terminorum*.

V.

14. Нам предстои сега да се занимаем с опита на *Гизин* да разреши проблематиката на юриспруденцията. Ние си спомняме: той прехвърли конфликта между философията на правото и юриспруденцията върху тази последната, като го определи тук като конфликт между понятието за правото и критерия на позитивността.

Нека ни бъде позволено, преди да се заемем с опита на *Гизин*, накъсо да предадем още един път неговото изложение на този конфликт.

Консеквенция от самото понятие за *das Sollen* е, че *никакъв критерий от света на das Sein* не може да определи що е право. С думите на *Валтер Буркхард* „Zeitlose Gründe“ определят що е право. За *Гизин* мащабът, според който съждението върху *das Sollen* се определя, лежи в човешкия дух. Той го нарича с познатия израз: *справедливост*. И колкото и да е трудно този критерий на-

⁹⁶ Gysin, A. Naturrecht und Positivität des Rechtes, S. 72 ff.

учно да се формулира, „колкото и разнообразно и променчиво да се явяват *формите на приложението* на справедливостта в света на фактите, все пак от самото понятие за дълга следва с логическа необходимост, че този критерий на *das Sollen* може обективно да бъде установен, че той не е произволен. Защото би било безсмислено да се твърди едно безусловно *Sollen*, което оня, към когото се отнася, не би могъл да познае, или което би могло да се определи по свободно желание и, значи, произволно.“⁹⁷

Пътят на философията на правото е начертан: „Безусловното *Sollen* на правото може да се определи само според един *безусловен* критерий“. А това значи, че в светлината на познанието „всяко право се отмерва по справедливостта“. Колкото нашироко и разнообразно емпиричните инстанции да са ангажирани при определянето на отделното правно *Sollen*, все пак положението е в сила, че, накрай, *само* справедливостта решава какво трябва да се субсумира под понятието за правото. „*Справедливостта е критерият на правото.*“ Това е отговорът, който философията на правото дава на въпроса за съдържанието на правото.

И този отговор според *Гизин* е даден за пръв път с абсолютна ясност от *Фриз*. А за първи път той е бил задоволително обоснован от *Нелсон*⁹⁸.

15. Как стои работата с юриспруденцията? Нейният път не е определен от „*zeitlosen Gründen*“, а от „*закона на силата*“. Обаче: юридическото изложение трябва да субсумира своята материя под *понятието за правото*, а това значи, че *емпирично* установените правила трябва да се поставят под нормативната категория на *das Sollen*. Как тогава от съвкупността на социологически факти изниква *юридическата система*?

За тази цел най-напред *емпиричните сили* на човешкото общество се тълкуват по нормативната категория на компетентността, или *Rechtsgewalt*. И от тази интерпретация юриспруденцията тогава конструира с логическа консеквенция една „*Rechtserzeugungssystem*“. Така само, с думите на *Баумгартен*, системата на юриспруденцията става „*eine gültige Ordnung... die auf einer geltenden basiert*“⁹⁹.

Обаче в емпиричната действителност няма и не може да има никаква инстанция, чиито определения с *необходимост* да имплицират едно *Sollen*. Ако юриспруденцията все пак постулира своето *Sollen* с критерия на позитивността, това според *Гизин* ѝ се удава, защото тя си служи с една *произволна хипотеза*. Тази хипотеза е „*das Dogma der durchgreifenden Verbindlichkeit (der nachdem Positivität, kriterium ermittelten Regeln)*“. Тя е логическата основа на всяка юриспруденция и следва, от една страна, непосредствено от принципалното отношение между *Sein* и *Sollen*, и от друга – от понятието за юриспруденцията като позитивно учение за нормата¹⁰⁰.

⁹⁷ Gysin, A. *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, S. 25 ff.

⁹⁸ *Ibid.*, S. 26 ff.

⁹⁹ *Ibid.*, S. 31.

¹⁰⁰ *Ibid.*, S. 33.

И така, за да се конституира юриспруденцията, не е достатъчна само *мисълта* за задължителността, само *понятието* за das Sollen. За тази работа по-скоро е необходим и един *критерий*, на ръка с който юристът може да извърши своите последни решения. При това: този правен критерий се въвежда от юриспруденцията не по пътя на диренето, а по този на *изискването*, на догмата. Следователно „юридическата хипотеза е една *конструктивна* хипотеза, im Gegensatz zu einer Erkenntnishypothese“.

Но онова, което важи за логическата структура на основите, важи и за цялата постройка. Следователно юриспруденцията се характеризира като конструктивна, darstellende Disziplin. Тя е една „wesentlich technische Disziplin“¹⁰¹.

VI.

16. Това в общи черти според *Гизин* е отношението между философията на правото и юриспруденцията. Разрешението на проблемата за задължителността на правото отделя едната дисциплина от другата с онова непреодолимо противоречие, което техните критерии, критерият на справедливостта и критерият на позитивността, непреодолимо обуславят. *Гизин* наблюдава това противоречие в юриспруденцията – тук вече в една нова форма, като противоречие между критерия на позитивността и понятието за правото, и намира, че всички опити досега на философията на правото да помогне на юриспруденцията да излезе из това затруднено положение не са дали резултати. И той се заема да преодолее трудността – но вече по един друг път.

Този път предпоставя признанието (Bekanntnis), че критерият на позитивността не гарантира обективното познание (Erkenntnis) на правото: „Юриспруденцията според своята специфична същност, която се състои в ориентирването ѝ по фактически важното, не е учение за познанието на правото (Rechtserkenntnislehre)“. Тя не е „наука за правото“, както *Баумгартен* я нарича¹⁰².

Само това радикално признание според *Гизин* прави възможно, щото нормативното понятие за правото да бъде задържано за юриспруденцията заедно с критерия на позитивността. Защото така юриспруденцията за себе си се отказва от законността на обективното познание на правото и се характеризира като „*конструкция* на правото“. Който се занимава с юриспруденция, той *излага* като право една съвкупност от емпирични правила, *тълкува* (deuten) едно фактическо положение като правов ред, „wie wenn този ред включва в себе си като цяло осъществяването на правната идея“. Защото тъкмо това е същността на юриспруденцията, че тя „присъжда по един *безусловен* начин, макар и да не стои на безусловна платформа, че решава *окончателно*, и все пак предпоставя, че на земята никой не е *последен* съдия“. А това означава, че юриспруденцията се изгражда върху една „*хипотетична база*, макар и

¹⁰¹ *Ibid.*, S. 42 ff.

¹⁰² Gysin, A. Naturrecht und Positivität des Rechtes, S. 77.

образците ѝ да са *категорични*“. „Нейната *категория* е безусловното Sollen на правото. Нейната – конструктивна – *xinomeza* е das Dogma der durchgreifenden Verbindlichkeit des nach dem Positivitätskriterium auserlesenen Stoffes.“¹⁰³

17. *Гизин* иска предложението му добре да бъде разбрано. Защото и според него задачата на философията на правото не се състои в това – да претълкува основната догма на юриспруденцията в *познавателен критерий*. Покоро от философията на правото той иска да си постави и разреши следния въпрос: „Как юриспруденцията може да се обоснове, макар и да не е Rechtserkenntnisdisziplin? Как критерият на позитивността може да се обоснове, макар и да не може да се вземе като мащаб на Rechtsfindung und Rechtserkenntnis?“¹⁰⁴

Всеки Rechtszustand се характеризира, от една страна, със своята задължителност, а от друга – със своята позитивност. Обаче задължителност и позитивност в обществения живот не се срещат по необходимост заедно; това става всякога „случайно“. Затова – покрай учението, което изследва чистите критерии на задължителността (философията на правото), нужно е и едно друго учение, което да се отдаде на позитивността, т.е. едно такова учение, което, като приложи правното понятие, да вземе върху себе си грижата за развитието и затвърдяването *формата на реда*, или с други думи – да развие в обществения живот *формите на правото*¹⁰⁵. Това е юриспруденцията.

Така, според *Гизин* юриспруденцията става *необходимо средство за осъществяването на правото*. В своето чисто предназначение тя е „*пътят на справедливостта*“. Защото както формата на правото, безусловното Sollen, произлиза от върховния, единния основен закон (от справедливостта), така, обратното, само в тази си съществена *форма* справедливостта може да се приложи в обществото. И тъй като първоначално тази форма в социалния живот има суров, несъвършен образ, понеже се образува под действието на емпирични *интереси*, на юриспруденцията се пада „да развие тези емпирично изникнали форми в *правни форми*“. А това ще стане, като ги усъвършенства формално, като ги свърже с мисълта за „обективността, нормативната необходимост, всеобщозадължителността и равенството пред закона“¹⁰⁶.

Но нека не се забравя: колкото и парадоксално да изглежда това, „юриспруденцията само дотолкова ще се развие да стане път на справедливостта, доколкото отхвърли от себе си справедливостта като върховен критерий. Тя само тогава ще отвори на справедливостта пътя за в обществото, когато ѝ затвори пътя за в собствената си дисциплина“. Защото предпоставката на нейната позитивност се състоеше тъкмо в това, че тя не отсъжда по онова, което ѝ се вижда справедливо, а по онова, което действащата по момента социална система изисква¹⁰⁷.

¹⁰³ Ibid., S. 77 ff.

¹⁰⁴ Ibid., S. 78.

¹⁰⁵ Срв. Gysin, A. *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, S. 45; Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 78.

¹⁰⁶ Gysin, A. *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, S. 45.

¹⁰⁷ Ibid., S. 46.

Обаче какво беше признанието (Bekanntnis), което *Гизин* предпоставя за своето разрешение? Юриспруденцията съзнателно отхвърли пътя на приложното учение за справедливостта и затова тя трябва да се откаже да минава за приложно учение на справедливостта. Тя не е и не може да бъде *Rechtserkenntnislehre*. Следователно не трябва и да оспорва мястото на философията на правото, а трябва да разбере и признае, че нейната функция е само тази: да развива „die Rechtsförmlichkeit на обществения ред“¹⁰⁸.

Така философията на правото спасява в юриспруденцията едновременно понятието за правото и критерия на позитивността. В този смисъл тя обосновава юриспруденцията като една дисциплина, която забранява на правно-философския метод достъпа в собствената ѝ област.

Макар това разрешение и да не означава едно окончателно премахване на радикалната проблематика, то според *Гизин* е все пак единственото, тъй като само то изяснява и решително обосновава метода на юриспруденцията като едно особено направление на нормативното мислене. С това юриспруденцията окончателно е отделена от метода на естественоправната рефлексия, който „с необходимост влиза в областта на юриспруденцията, щом като поиска да я обоснове като естественоправна позиция – като учение за правното познание“¹⁰⁹.

Ясно е, че *Гизин* не дава принципиално разрешение на конфликта, а само примирява двете становища. Няма „позитивно право“ в смисъл на обективна гаранция на предмета на юриспруденцията, както няма и „естествено право“ – свободно от всякаква човешка намеса. И ако все пак в своя строг позитивен метод юриспруденцията е обоснована като правна дисциплина, тя е обоснована не като метод, като учение за *познанието*, а като такова за *практиката на правото*. Тя, накрай, за *Гизин* е „необходимата патерица, за която правната идея трябва да се държи, щом като навлезе в областта на приложението на правото“¹¹⁰.

VII.

18. Дотук ние свършихме с изложението и обсъждането на по-важните мисли от правнофилософските изследвания на *Гизин*. Преди да привършим, нека ни бъде позволено да направим няколко къси критически бележки.

Гизин не започва съвсем отначало. По-скоро той използва постиженията на големите си предшественици и съвременници – главно *Фриз* и *Нелсон*, с тяхната идея за справедливостта, и *Келзен*, с неговата основна хипотеза на юриспруденцията, – и гради нанататък. Затова при различните случаи у него ние не бихме могли да говорим за едно в чистия смисъл на думата собствено философско учение за правото, макар някои от размисленията и постижени-

¹⁰⁸ Gysin, A. *Naturrecht und Positivität des Rechtes*, S. 78.

¹⁰⁹ *Ibid.*, S. 80 ff.

¹¹⁰ *Ibid.*, S. 80.

ята му да имат характера не само на самостоятелни, а и на напълно оригинални работи.

Първата работа на Гизин – „Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung“, има за цел да разчисти пътя към основните въпроси на философията на правото в тяхната история. Защото, в действителност, тук той се занимава с отделните учения на класическото естествено право не толкова, за да посочи на множеството от проблеми, които са били обект на усилията на философите от онова време, колкото за да свърже тези учения на класиците с ученията им за свободата и равенството. Разглеждайки обаче така тези последните, очевидно той е търсил да изясни отговора на класическото естествено право на въпроса „Що е право?“, което обстоятелство показва, че него още тогава го е интересувало преди всичко друго разрешението на въпроса, който се съдържа в проблемата за задължителността на правото. Сам Гизин по-късно казва: „Бъде ли този основен въпрос правилно поставен и задоволително разрешен, всички останали въпроси се поставят и разрешават от само себе си. Напротив, ще е напразно усилие да се занимаваме с тези последните, ако работата с първия пропадне“¹¹¹.

Обаче докато в първия си труд Гизин само излага и критически разглежда класическите естественоправни теории на правото, в новите си работи той отива по-далеко. Тук той вече подхваща специалната проблема, която така много го интересува, и разглеждайки я предимно при нейните по-нови представители, набелязва и едно разрешение.

При това за Гизин най-напред е важно не непосредствено да разреши проблемата, а преди всичко: преди даже в окончателна форма да заяви своето становище и не само преди да го обоснове, да го отдели от това на другите. В действителност само така той можа да свърже работата си с усилията на другите и да посочи точно на кое място според него философското учение за правото по въпроса за задължителността на правото се нуждае от корекции.

В някои от по-новите работи на Гизин се забелязва една разхвърляност на изложенията. „Така, както са произлезли от сериозното размишление върху проблемите и произтичащите от тях конфликти, тези работи, както сам Гизин казва, не искат да бъдат нищо друго освен едно методично предупреждение за оня, който се занимава с разрешението на тези проблеми и конфликти.“¹¹² Едва в многографията си „*Naturrecht und Positivität des Rechtes*“ Гизин подрежда своите размишления, като даже се опитва да ги систематизира – една забележителна по своята проникателност работа – според логически възможните схващания и разрешения на проблемата за задължителността на правото във философията на правото и в юриспруденцията.

Този, накъсо, е характерът на развитието на мислите у Гизин. Ние резюмираме:

Досега работата на Гизин не се е толкова състояла в това да даде завършената и окончателно обоснована мисъл на едно разрешение на проблемата

¹¹¹ Gysin, A. *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, S. 3.

¹¹² *Ibid.*, S. 3.

за задължителността на правото, колкото да формулира тази проблема, да я прецизира. И в това отношение ние намираме, че неговите къси, но убедителни изследвания са не само интересни, а и ценни, тъй като, от една страна, в тях са особено изтъкнати плодовитите мисли на големи и малки представители на двата метода на правно мислене, този на философията на правото и този на юриспруденцията, а от друга страна – открити са забележителните им грешки.

С това, разбира се, далеч не се иска да се подцени опитът на *Гизин* да разреши проблемата за задължителността на правото. Тъй като, макар и само набелязано, все пак това разрешение съдържа толкова ясни мисли, че до известна степен ние бихме могли да си представим и по-пълния му вид и така да заключим не само общо за характера на творчеството на по-младите в областта на философията на правото, а и да преценим приноса, който с тези работи *Гизин* е направил към уясняването на границите и разрешението на конфликта между философията на правото и юриспруденцията.

19. Накрай ние ще си позволим да подложим на една къса критика схващането на *Гизин* за отношението между философията на правото и юриспруденцията. При това ние се ограничаваме с разглеждането само на *изходната точка* на *Гизин*. Сам той казва, че неговото разрешение е възможно само при приемането, че юриспруденцията не е никакво учение за познанието на правото (*Rechtserkenntnislehre*), че тя е конструктивна дисциплина. „Онова, което важи за логическата структура на основите, важи и за цялата постройка“, казва *Гизин*. Значи, ако ни се удаде най-малкото да поставим юридическата хипотеза на *Гизин* в една друга светлина, тогава и цялото негово разрешение на проблемата ще трябва да заеме друг вид.

20. *Гизин* идва да постави своята юридическа хипотеза и с това да твърди само хипотетичния характер на юридическите правни положения, поради трудността, която лежи в съгласуването на позитивността на юриспруденцията с нейния характер на едно учение за правото. Логическите разсъждения на *Гизин* тук могат да бъдат само следните:

В основата на юриспруденцията лежи правното понятие, като така, юриспруденцията е учение за правото. Но ако юриспруденцията е учение за правото, тогава юридическите твърдения трябва да бъдат правни *познания*. Обаче предвид на това, че критерият на юриспруденцията не е познавателен критерий, защото е критерият на *позитивността*, юридическите твърдения не могат да бъдат правни познания. Но ако юридическите твърдения не могат да бъдат правни познания, тогава юриспруденцията *не* е учение за правото.

Как е възможно това противопоставяне на изходните положения в техните консеквенции? Коя е мълчаливата предпоставка, която тук *Гизин* прави?

Очевидно тя е следната: *всяко учение за правото е учение за правното познание*. Само на основание на тази обща предпоставка *Гизин* може, от една страна, да заключи, след като е приел, че юриспруденцията е учение за правото, че юридическите твърдения трябва да бъдат правни познания, и от друга – след като е приел, че юридическите твърдения не са правни познания, че

юриспруденцията не е учение за правото. Трудността, която лежи в съгласуването на позитивността и правния характер на юриспруденцията, *Гизин* търси тогава да преодолее, като конструира консеквенцията: *юриспруденцията е учение за правото, обаче тя не е учение за познанието на правото, или респективно – като унищожи като недопустима мълчаливата обща предпоставка, че всяко учение за правото е учение за правното познание.*

21. Ние твърдим, че така *Гизин* отнема на юриспруденцията всякакъв смисъл и всякакво оправдание.

Като учение за правото, юриспруденцията трябва да работи с практически във философския смисъл на думата твърдения. *Гизин* сам поддържа, че практическите твърдения са неизбежни за юриспруденцията. Така: юриспруденцията говори за „права“... Тя говори за „вина“ на престъпника¹¹³. Но всяко твърдение – това следва от самото понятие за твърдението – претендира да е едно *познание*, значи, всяко практическо твърдение претендира да е едно практическо познание. Недоразумение е да се поставят практически твърдения и без тези твърдения да се взимат назад, да се поддържа, че с тях не се претендира да се изразява някакво познание.

Юридическата хипотеза на *Гизин* не била никакво познание. Обаче той твърди, че юриспруденцията е едно учение за правото, което субсумира материала си под „категорията на задължителността“¹¹⁴. Според това юриспруденцията работи със съждения върху правото и като така, трябва да носи името „учение за правото“. Но юриспруденцията не може да съдържа съждения върху правото, без да претендира да е едно правно познание; това пак следва само от понятието за съждението. С това, че *Гизин* въвежда юриспруденцията като едно *учение* за правото и – което тук е от основно значение – като една система от практически твърдения, с това той приема, че юриспруденцията претендира да е едно правно познание, значи, че доколкото тя въобще може да бъде обоснована, може да бъде обоснована само като *Rechtserkenntnislehre*.

Как *Гизин* може да избегне тази консеквенция? Очевидно, като *отрече*, че юриспруденцията съдържа практически твърдения. Той трябва да твърди, че неговото изложение, според което юриспруденцията говори и трябва да говори за права и задължения, за зависимост от закона и за вина, противно на обикновения говор, не трябва да значи, че юриспруденцията твърди екзистенцията на права и задължения или фактическото положение на една вина. Но какъв смисъл тогава може да има неговото изложение?

Юридическата хипотеза, която е основанието за приложение на практически понятия в юриспруденцията, в действителност за *Гизин* не е едно твърдение. Юристът действа така, *als ob* – като че ли хипотезата е вярна. Приложено върху практически твърдения, това би означавало, че юристът не твърди *екзистенцията* на права и задължения, на вина и зависимост от закона, а само действа така, *als ob* – като че ли упоменатите в закона права и задължения

¹¹³ Спв. Gysin, A. *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, S. 23.

¹¹⁴ *Ibid.*, S. 24.

съществуват, *като че ли* онзи, който престъпва закона, е престъпник, *като че ли* законите са задължителни.

Какво означава твърдението, че юристът се държи така, като че ли – als ob die geltenden Gesetze Gültigkeit besäßen? Това – при предпоставката, че юристът не претендира да работи с познания – не може да значи, че юристът внушава на другите и на себе си, че законите са задължителни; защото в такъв случай той би претендирал да говори познания. Значи, то може само да значи, че юристът осигурява важимостта на законите, als ob – като че ли те са правно задължителни. Но за прокарването на законно определени положения хипотезата за правната задължителност на въпросните закони не е нужна. Достатъчно е юристът да познава положенията, за да може да ги приложи. Приемането задължителността на закона, с който тези положения се предписват, не му дава нищо ново за прокарването на положенията. Или това приемане трябва да успокои съвестта на юриста, която не може да се успокои при упражняване на груба сила по отношение на хората? Но този смисъл приемането може да има само когато юристът вярва в него, значи, когато е *убеден* в задължителността на закона. Но има ли у него това убеждение, той все пак с въпросната хипотеза претендира да изговаря едно *познание*. С нея той изразява едно практическо твърдение и, значи, опитва се да обоснове юриспруденцията като учение за *правното познание*, като Rechtserkenntnislehre.

И така, остава само алтернативата:

Или с хипотезата юристът изразява практически твърдения: тогава той претендира да работи с *познания*; значи, ако въобще може, може да обоснове юриспруденцията само като учение за правното познание. Или – той не изразява никакви практически твърдения: тогава той се отказва от приложението на практически понятия в юриспруденцията и с това – от характера на тази последната да бъде едно учение за правото.

Значи, съединяването на изходните положения „Юриспруденцията е учение за правото“ и „Юридическите твърдения не могат да бъдат правни познания“ е недопустимо. Както и да се интерпретира юридическата хипотеза, с нея или ще претендираме да изразяваме някакво *познание*, или трябва да се откажем от желанието чрез нея да се въведат в юриспруденцията практически понятия. Във втория случай се унищожават характерът на юриспруденцията да бъде едно учение за правото, в първия – тя се постулира като учение за правното познание (Rechtserkenntnislehre).

И така, ние не можем да се съгласим с приемането на *Гизин*, че юриспруденцията не е никакво учение за правното познание, колкото и иначе да сме съгласни с някои от неговите размисления върху позициите на философията на правото и на юриспруденцията.

Според нас пътят, по който с успех може да се търси разрешението на проблемата за задължителността на правото, води през изследването на съвестта. Консеквентният по този път, както сам *Гизин* много добре забелязва това, непременно ще стигне до проблемата за Кантовата критика на разума, до практическото познание на разума, което лежи в основата на съвестта.

Психологическото прочистване и задълбочаване на критичния метод тогава ще го изведе до идеята за справедливостта или *личното равенство* – като съдържание на основния правен закон. Определим ли веднъж така правния закон по форма и съдържание, и ние можем да пристъпим към прилагането му върху отделните случаи от опита: към определянето материята на правото¹¹⁵.

Книги и монографии от Гизин

1) *Die Lehre vom Naturrecht bei Leonard Nelson und das Naturrecht der Aufklärung*, 1924.

2) *Leonarda Nelsona theorie politiky a socialismus. Akademie – socialistická revue*, Bd. 29, 1925, S. 169 ff.

3) *Die Theorie des Notstandes und dessen Behandlung im Entwurf eines schweizerischen Strafgesetzbuches (1918). Zeitschrift für schweizerisches recht*, Bd. 45, 1926, S. 44–103.

4) *Rechtsphilosophie und Jurisprudenz*, 1927.

5) *Naturrecht und Positivität des Rechtes. Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. 8, 1928, S. 52–81.

6) *Zur Theorie des Rechtsgeschäfte. Zeitschrift des Bernischen Juristenvereins*, Bd. 65, 1929, S. 97–132.

7) *Der rechtsgeschäftliche Prinzipienstreit. Zeitschrift des Bernischen Juristenvereins*, Bd. 65, 1929, S. 193–217.

8) *Vom Wertbegrif im Recht. Schweizerische Juristenzeitung*, Bd. 26, 1929, S. 42 ff.

9) *Recht und Kultur auf dem Grunde der Ethik*, 1929.

10) *Öffentliches Recht und Privatrecht. Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. 9, 1929, S. 481–510.

11) *Grundlinien des schweizerischen Kartellrechts. Zeitschrift für schweizerisches Recht*, Bd. 49, 1930, S. 364–429.

12) *Ergebnisse und Erfordernisse der Revision des Revision des Genossenschaftsrechts. Zeitschrift für schweizerisches Recht*, Bd. 50, 1931, S. 317–411.

13) *Die Stellung der Rechtsordnung zur Konzentrationsbewegung der kapitalistischen Wirtschaft. Gewerkschaftliche Rundschau für die Schweiz*, Bd. 23, 1931, S. 288–298.

14) *Die andere Hälfte der Pflicht*, 1923.

Юридическа мисъл, год. XII, кн. 6, ноември – декември 1931, с. 403–426; повторно публикувано в: Торбов, Ц. *За правото, обществото и философията. Юбилеен сборник, посветен на 120-годишнината от рождението на проф. д-р Цеко Торбов*. София: Нов български университет, 2019, с. 175–202.

¹¹⁵ Този път ние сме се опитали да изложим в нашата книга „Философия на правото и юриспруденция“, София, 1930 г.

Статия от Ц. Торбов
„КУ ХУНГ-МИНГ. ДУХЪТ НА КИТАЙСКАТА ДЪРЖАВА
СПОРЕД УЧЕНИЕТО НА КОНФУЦИЙ“

1933 г.

През 1925 г. един добър приятел китаец, Цу Кун-хин, сега професор по математика в Шанхай, държа беседа в Гьотинген, в която разгледа книгата на известния английски математик Ръсел под наслов „Китайската проблема“. Ръсел формулира проблемата на Китай, като пита как е възможно от взаимодействието на китайската и европейската култура да изникне една нова култура, която да доближи света до един определен идеал. Ценното в европейската култура се състои в научния дух и научния метод, ценното в китайската култура се състои в познанието на една определена цел за човешкия живот, или с други думи, в това, че в Китай съществува едно много добре разработено схващане за живота. Идеалната култура би била – да се съединят тези два елемента. Но как да се разреши тази проблема?

„Пред нас, каза тогава Цу Кун-хин, е една наистина извънредно преплетена, многостранна и трудна проблема... Обаче колкото преплетена и трудна да е тя, все пак ние можем да намерим едно задоволително разрешение, ако помислим, ако си дадем труд и ако имаме добрата воля за това; защото не съществува никакъв природен закон, според който Китай и китайската култура трябва да загинат.“

В тези думи на Цу Кун-хин тогава се почувства онази дълбока вяра в бъдещето на китайския народ, за която Ку Хунг-минг казва, че осигурява в душата на този последния съзнанието за безсмъртието на расата.

В действителност китайската проблема е разрешима. Изучаването на китайската летопис на Запад в последните години хвърли много светлина върху живота на стария Китай. Нека не ни смущава, че когато четем за управлението на Небесната държава, пред нас все още продължава да стои загадката на онова отдалечено време, в което императорите на Китай възлагали управлението на държавата на мъдреците, а самите те отглеждали цветя в своите приказни градини, защото това вече се дължи на по-други обстоятелства. Деца на Запада и на новото време, ние не можем така лесно да си представим китайската действителност от онези времена, така, както не можем да разберем новите движения в съвременния Китай. През вековете обаче китайската мъдрост е достигнала запазена и до новия Китай, за да се противопостави на европейската култура при срещата на двата миогледа, на жълтата и бялата раса.

По мнението на добри познавачи на Китай времето на спокойното безгрижие на работливия и свободен китайски народ и на неговите благородни и уважавани учени е безвъзвратно изминало. Началото си този процес води от годините, в които китайците влязоха в съприкосновение със Запада. Обра-

зовани китайци твърдят, че нуждата от полиция в Китай се е почувствала едва с появяването на първите признаци на европейската цивилизация в тяхната страна. Простият народ пък казва, че не се страхува от нищо друго освен от войниците си и от студентите на новото време. Как стои тогава въпросът с отношенията между Европа и Китай? От една страна, китайците се чувстват застрашени от духа на Европа. От друга страна – в Европа широко е разпространено убеждението, че в Далечния изток стават работи, които застрашават културата на западните народи. Къде е изходът из това положение? Къде е разрешението на китайската проблема?

В тази си работа ние излагаме и изясняваме изследванията на *Ку Хунг-минг* върху Китай. *Ку Хунг-минг*, последният голям конфуцианец, както почитателите му в Китай и Европа го наричат, се занимава с проблемата на Китай и се опитва да посочи на възможността за нейното разрешение. Пропит изцяло от възвишеното учение на *Конфуций*, духът на старата китайска държава, едно учение, което с хилядолетия е поддържало тази държава в благословен мир и ред, разбирайки много добре както добрите, така и лошите страни на западната култура, *Ку Хунг-минг* сочи в редица работи пътя, по който трябва да се върви, ако искаме да примирим и да спасим двете култури. При това изследванията на стария мъдрец се отнасят до китаеца преди революцията, преди съприкосновението му със Запада. Ние трябва да се запознаем със стария китаец, с китаеца, който си отива, мисли *Ку Хунг-минг*, ако искаме да разберем от какво се нуждае новото време.

При това надеждите на стария мъдрец са в съединението на двете култури. *Ку Хунг-минг* старателно излага онези качества на своя народ, които по мнението му липсват у европейските народи, а са от решително значение за спасяването на постиженията на общочовешката култура и въобще на цялото човечество.

Разбира се, мисълта не може да бъде, че трябва изцяло да възприемем китайската култура. Също така не може да се очаква от нас да се съгласим с всички разсъждения на *Ку Хунг-минг*, разсъждения, които за един китаец – при това от старата школа – може да са убедителни, но не и за нас. Но ако искаме да бъдем малко по-непринудени, ще трябва да се съгласим, че немалко можем да се поучим от това как китайците са достигали да изпълняват гражданските си задължения и как управниците на стария Китай са знаели да управляват Небесната империя само с моралната сила на примера на своя живот. Ние знаем от историята, че човечеството не е страдало от недостиг на хубави идеи, а от липса на добър пример. Примерът на *Конфуций*, живял към IV в пр. Хр., вещо и проникновено изложен от *Ку Хунг-минг*, добива за нас, след като искрено сме се занимали с него, вече по-друго значение: да живееш като покорен син и добър гражданин – тази основна мисъл от учението на *Конфуций* става съвременна!

По времето, когато живя и работи *Конфуций*, и *Платон* нахвърляше своята идеална държава с нейното управление на мъдрите. Гърция обаче се затри, когато китайската държава оцеля през вековете. Потърсим ли причината

за това, пътят ни извежда до крупната фигура на *Конфуций*. *Конфуций* живя като мъдрец и държавник и създаде епоха в живота на Китай, защото възпита цяло едно поколение в нравствено свободни хора. Учениците на *Конфуций* предадоха управлението на своите приемници, за които предварително се бяха погрижили. Така системата на *Конфуций*, поставяйки автоматически най-добрите начело в обществения живот, осигури през течение на вековете приемствеността в управлението и с това – дълголетието на китайската държава.

I.

„Кантон е град на призраци. Там всичко е необикновено. Улиците са криви и тайнствени и над тях небето не се вижда. Въздухът е така смраден, че не може да се диша. Улиците са пълни с мръсни хора, облечени в парцаливи и омазани дрехи. Те имат бръснати глави и блестящи зъби. Когато, обхванат като от някакъв лош сън, човек бърза от улица на улица, те го гледат вторачено и с любопитни лица. В такива моменти човек си спомня за дяволските наклонности на народа, за неговите въстания и убийства, за неговата сатанинска жестокост.“¹¹⁶

Така един английски пътешественик описва впечатленията си от големия китайски град. Такива впечатления в Европа според мнението на образовани китайци не са редки; те обикновено са впечатленията от всяко първо или късо пребиваване в Китай. Не е чудно тогава, че белите в Китай се мислят за нещо много по-високо от смрадните китайци, че и най-последният европеец в Китай си присвоява права, каквито биха могли да бъдат признати само на избраници.

„За този англичанин аристократ без идеи, отговаря *Ку Хунг-минг*, един китаец в парцаливи и омазани дрехи със сплитка коси и жълта кожа е само един китаец със сплитка коси и жълта кожа и нищо повече. Англичанинът не може да проникне през жълтата кожа, за да види душата, моралната същност и духовната стойност на китайците. Ако можеше да стори това, той би видял какъв приказен свят се крие в душата на китаеца. Между другите неща той би забелязал таоизма, с образа на феи и духове, които с нищо не отстъпват на боговете на Стара Гърция. Той би намерил будизма и неговата песен за безкрайната мъка, състрадание и милост, така сладко тъжна и дълбока, както мистичната, безкрайна песен на Данте. И накрай, той би намерил конфуцианизма с неговия „Път на благородния“, който, това англичанинът изглежда не може да си представи, един ден ще измени обществения ред на Европа и ще строши нейната цивилизация.“¹¹⁷

В тези думи е изразена силата, вярата на китайската натура, онова, което така радикално отличава тази раса от дивите племена на Америка или Австралия, за които материалистическата „цивилизация“, както и за китайците, бе-

¹¹⁶ Hung-ming, Ku. *Chinas Verteidigung gegen europäischen Ideen*. Jena, 1917, S. III.

¹¹⁷ *Ibid.*, S. V ff.

ше полъхване на смъртта. И най-последният от тези жълти хора носи в себе си съзнанието и инстинктите на старата култура на своя народ като талисман. Зад този народ стои една империя, една пълнота от обичаи и мъдри уредби, които навсякъде все още се спазват. В тях и най-незначителният се чувства все още върху основите на една неразрушима грамадна пирамида, чийто връх говори с небето. И тази империя със своите уредби е така многостранна, така пропита от съзнанието за дълголетие, че в нея всякакъв предразсъдък ще намери своето основание. Който търси леност и разложение в този народ и обвинява неговото чиновничество в абсолютна липса на чувство на дълг, ще намери доказателства за това. И който твърди обратното и иска да събере черти от стоическо пожертвуване и вяност в дълга, пак ще успее в работата си. Всичкото суеверие, мръсотия и всичката жестокост, които се приписват на хората в Китай, се срещат на всяка крачка в тази страна. Но покрай това в организацията на стопанството и управлението, в интимния живот, в градините и изкуството, в занаятите и литературата ние откриваме чудна любов към линията, към движението и цвета, която се е запазила свежа през поколенията¹¹⁸.

Това мнение на един друг европейец върху китайците вече не е така страшно. *Алфонс Паке*, когото току-що цитирахме, е приятел на Китай и личен познайник на *Ку Хунг-минг* и в своите беседи със стария мъдрец той несъмнено е съумял да разбере много повече, отколкото онези англичани аристократи без идеи, по отношение на които *Ку Хунг-минг* е изпълнен с такова благородно възмущение.

Как схваща *Ку Хунг-минг* така наречения източноазиатски въпрос? Отговорът на този въпрос у *Ку Хунг-минг* съдържа и неговото изложение на отношенията между китайската и европейската култура. След мненията на чужденците, с които започнахме, за да посочим само накъсо как европейците гледат на Китай и на китайския народ през своята призма на представители на бялата раса, нека пристъпим вече към темата си: да изложим и изясним как *Ку Хунг-минг*, държавникът и философът, добрият познавач на своята родина, рисува китайския народ в духовно и политическо отношение.

За много т. нар. източноазиатски въпрос не означава толкова проблема за жълтата раса, колкото тази за непосредственото бъдеще на китайската държава. Обаче за всеки здравомислещ човек е ясно, че с това работата не свършва. Защото „високо над чисто икономическите въпроси на търговията и финансите и политическите въпроси на мира и войната, които произлизат от международните спорове за материални интереси, източноазиатският въпрос има една морална страна и тази страна на работите е много по-съществена и може би по-важна и насъщна, отколкото политическото бъдеще на китайската държава“¹¹⁹. Ако някога кръстоносните походи свършиха с упадъка на културата на Средновековието, днешното движение на европейските народи към Източна Азия, модерният кръстоносен поход на колониалната

¹¹⁸ *Ibid.*, S. VI ff.

¹¹⁹ *Ibid.*, S. 1.

политика, съвсем не е изключено да повлияе на културата и обществения ред на модерна Европа, а може би и напълно да го измени¹²⁰. Обаче значи ли това, че културата на жълтата раса представлява от себе си някаква опасност за народите на Европа? За европейците и особено за практичните англичани без идеи, които са свикнали да отмерват културата на един народ по начина на живот и удобствата за живеене, разбира се, животът на народите на Изтока ще изглежда много мръсен и малко желан. Но удобствата в живота не са верният мащаб за културата на една нация. Трудно е точно да се изрази що е култура в живота на един народ, както е трудно да се определи що е истинско образование в живота на отделния човек. Ние четем у един европеец за влиянието на културата върху широките маси на народа в Китай, между другото, следното: „Една особеност у тези хора, която така ярко се хвърля в очи, е тяхната способност да работят заедно, което е едно от най-главните качества на културните хора. Организация и задружна работа за тях е нещо много лесно, поради вроденото им уважение към авторитета и закона. Леко е да се направляват и не защото са един духовно разсипан народ, а защото живеят с традиции и самообладание и защото от много отдавна самоуправлението в местните работи им е било известно. По такъв начин те се научават да имат вяра в държавата. Ако се поставят най-бедните и най-необразованите от тези хора на някакъв самотен остров посред морето, те скоро ще основат своята политическа организация като хора, които през целия си живот са живели под закрилата на една разумна демокрация“¹²¹. Трябва да се съгласим, че ако наистина тук или в подобни качества са изразени моралната култура и общественият ред на Източна Азия, непонятно е твърдението на някои, че културата на жълтата раса може да има някаква опасност за народите на Европа.

Ку Хунг-минг съвсем не отрича, че понастоящем има борба между двете култури, тази на Европа и тази на Азия. Обаче за него тази борба не е борба между културата на жълтата раса и културата на бялата раса, а само борба между източноазиатската и средновековната култура на самата Европа. Мислите на китайския мъдрец при това са много интересни. Общеизвестно е, забелязва той, че либералните идеи най-напред и най-добре са били разбрани и разпространени от французките писатели на XVIII столетие. Който прегледа обаче внимателно трудовете на един Волтер, на един Дидро и особено на Монтескьо, не може да не забележи колко силен е бил подтикът, който тези философи са почерпили от изучаването на китайски книги и уредби, станали известни по онова време в Европа благодарение на усилията на мисионерите йезуити. Борбата на културите, за която става дума, е борба на модерния либерализъм и Средновековието и тук е изразена моралната проблема на източноазиатския въпрос. Тя не може да се дефинира като конфликт на бялата и жълтата раса: по-скоро тя е една вътрешна борба, която народите на Европа водят със себе си, за да се отърват съвършено от остарялата вече култура на

¹²⁰ *Ibid.*, S. 2.

¹²¹ *Ibid.*, S. 4. Св. също Rosthorn, A. *Das soziale Leben der Chinesen*. Leipzig, 1919, S. 4, 11, 17.

Средните векове. С една дума, според *Ку Хунг-минг* китайският въпрос е една част от културната борба на днешното време¹²².

Основата на средновековната култура на Европа е Библията, а основата на културата на либерализма е разумът. Въздействието на едната е сляпо, пасивно повиновение пред силата на авторитета. Въздействието на другата е онова, което е характерно за китаеца: непринудено доверие на населението към държавата. Либерализмът на XVIII столетие, а не този от края на XIX век! Защото първият се бореше за право и справедливост, когато вторият се бори за права и търговски привилегии. Либерализмът на XVIII век се бореше за делото на човечеството, а псевдолиберализмът на днешно време стои в услуга на инвестираните интереси на капиталистите. И ако говорим въобще за някаква опасност, истинската опасност за народите на Европа, нещо повече, за съдбата на цивилизацията на целия човешки род, е, че народите на Европа трудно възприемат моралната култура; тази опасност не се състои в културата на жълтата раса. Населението на Европа, което в голямата си част вече не признава силата и святостта на средновековната култура, но не е още достатъчно възприело и новата култура, за да я използва при закрепването на гражданския строй, трябва да бъде държано в ред не чрез някаква морална сила, а с грубата физическа сила на полицията¹²³. Нещо, което не може да се каже за китайския народ, който все още се държи в ред от моралната сила на китайските мандарини, колкото и лоши да са те.

Затова според *Ку Хунг-минг* спасението на европейските народи ще бъде в изграждането на новата морална култура, която едничка дава гаранция да завърши някога модерния кръстоносен поход на европейската колониална политика с освобождението на човешкия дух в Европа и Америка. Новата култура за образования човек тогава ще означава, че той ще издигне в живота си не закона на някакъв външен авторитет, а закона на своя разум, на своята съвест. „Истински образованият човек може да живее без авторитети, той не живее обаче без закон!“¹²⁴

II.

И така, от съприкосновението на Запада с Изтока Европа само ще спечели. Следователно не е Европа, която в случая трябва да се страхува за културата си; Китай посреща кръстоносния поход на европейците, като предлага хилядолетна морална култура. Тази последната е, която е застрашена, защото, както знаем, политиката на европейските държави в Китай е „политика на торпедоразрушителите“, на разрушението на китайската държава.

Но какъв е духът на китайската култура, каква е нейната стойност? За да отговори на този въпрос, *Ку Хунг-минг* изследва душата на китайския народ.

¹²² Hung-ming, Ku. *Chinas Verteidigung gegen europäischen Ideen*, S. 5 ff.

¹²³ *Ibid.*, S. 9. Срв. също Leang-li, T. *China in Aufruhr*. Leipzig, 1927, S. 44 ff., 47 ff.

¹²⁴ Hung-ming, Ku. *Chinas Verteidigung gegen europäischen Ideen*, S. 15 ff.

„За да измерим стойността на една култура, мисли мъдрият китаец, въпросът, който трябва да си поставим, не е какви големи градове, богати къщи, хубави улици тя е съградила и е способна още да съгради; какви красиви и удобни мобили¹²⁵, удобни и полезни уреди и инструменти е направила и е способна още да направи; не, даже не и какви уредби, науки и изкуства е създала; въпросът, който трябва да си поставим, за да отмерим стойността на една култура, е какъв тип човек тя е способна да създаде.“¹²⁶ Ку Хунг-минг ни обяснява духа на китайската култура и сочи на нейната голяма стойност, като ни запознава с духа на истинския китаец¹²⁷.

Три са отличителните черти на китайската душа: дълбочина, широта и простота. Затова, за да може да разбере истинския китаец и китайската култура, човек трябва да бъде дълбок, с широк поглед и непринудено прост, не-комплициран.

„За американците е трудно да разберат истинския китаец и китайската култура, защото американският народ обикновено е с широк поглед, непринудено прост, но не дълбок. Англичаните не могат да разберат истинския китаец, защото обикновено те са дълбоки, непринудено прости, но не с широк поглед. Германците пък не могат да разберат истинския китаец, защото обикновено те са дълбоки, с широк поглед, но не са непринудено прости. Французите? Французите са един народ, който най-добре може да познае и е познал истинския китаец. Наистина французите нямат нито дълбочината на душата на германците, нито широкия дух на американците, нито непринудената простота на духа на англичаните, но те притежават една особеност на духа в твърде висока степен, каквато упоменатите народи обикновено нямат, но която е преди всичко друго необходима, ако искаме да разберем истинския китаец и китайската култура. Тази особеност е *нежното чувство*. Защото към трите характерни черти на истинския китаец трябва да се прибави и още една – която е и най-важната: нежно чувство, и то в такава висока степен, както никъде другаде не се среща, с изключение може би при старите гърци и тяхната култура.“

Ку Хунг-минг мисли, че „ако изучава китайската култура, американският народ ще придобие дълбочина, английският – широк поглед, германският – непринудена простота. От изучаването на китайски книги и литература обаче и трите ще се обогатят с една особеност, която те обикновено не притежават достатъчно, а именно: *нежно чувство*. От тези занимания французкият народ пък всичко ще спечели: дълбочина, широк поглед, непринудена простота „и още едно по-хубаво нежно чувство от това, което сега притежава“. Накъсо:

¹²⁵ Мобили (остар.) – мебели. – Бел. съст.

¹²⁶ Hung-ming, Ku. *Der Geist des chinesischen Volkes*. Jena, 1924, S. 9.

¹²⁷ Според Ку Хунг-минг истинският китаец си отива, той отстъпва пред напредничавия модерен китаец, който го измества навсякъде в обществото и държавата. За този последния нашият мъдрец не отделя нищо от душата си. Толкова повече обаче той се чувства привързан към истинския, стар китаец.

изучаването на китайската литература ще окаже само благотворно влияние върху народите на Европа и Америка¹²⁸.

Ние трябва да се занимаем по-подробно с особеностите на истинския китаец. В изследването си на духа на китайския народ – на истинския китаец, *Ку Хунг-минг* е така нежен и тънък, така проникновен, както само хора с много висока култура могат да бъдат.

Истинският китаец най-вече се отличава с това, че у него няма нищо диво, сурово или необузвано, че той е едно кротко същество. Който си даде труд и отиде измежду най-долната класа на китайското население, скоро се убеждава, че и у последния представител на тази класа животинското, немското *Roheit*, е по-малко, отколкото у който и да е човек от същата класа на европейското общество. Впечатлението, което истинският китаец прави, *Ку Хунг-минг* изразява с английската дума *gentle*. Това не е благостта или покорността на слабия, то е само липса на суровост, сърдитост, грубост и буйност, въобще на онова, което създава конфликти. От истинския китаец, така да се каже, полъхва спокойна, блага, прочистена мекота, както това се чувства при добре нагрян метал. „Истинският китаец може да е загрубял (*derb*), но в тази загрубялост няма грубост; той може да е отвратителен (*hässlich*), но в неговата отвратителност няма ненавист; той може да е долен (*gemein*), но в неговата долност няма нищо предизвикателно; той може да е глупав, но в неговата глупост няма нищо безвкусно; той може да е хитър, но в неговата хитрост няма лошавина. Даже в грешките и недостатъците му няма нищо възмутително. Много рядко се намира истински китаец от старата школа, който да ни отвращава с всичко, което има.“¹²⁹

Главната особеност на истинския китаец според *Ку Хунг-минг* е неговата любезност, неговата неизразима любезност, която е резултат от две неща: чувство на симпатия и интелигентност. Интересно е, че чужденецът в Китай се привързва към китайците толкова повече, колкото повече живее в страната им. Има, изглежда, нещо в китайския народ, което не се поддава на описание, нещо, което въпреки липсата на чистота и изтънченост, въпреки многото грешки в духа и характера на китайците все пак прави китайския народ да бъде така много обичан. Тази китайска любезност е резултат на онова, което *Ку Хунг-минг* нарича „съчувстваща или истинска човешка интелигентност, която не идва нито от разсъжденията, нито от инстинкта, а само от силата на чувството на симпатия“¹³⁰. Коя е китайската тайна на тази сила?

Китайският народ притежава тази голяма сила на чувството на симпатия, защото живее почти изключително със сърцето си. Истинският китаец живее така много със сърцето си, че пренебрегва всичко останало. Само така може да се обясни безразличието му към удобствата и лошите условия на живота. Окоето и разсъдъкът на чужденеца забелязват в Китай много грешки и

¹²⁸ Срв. Hung-ming, Ku. *Der Geist des chinesischen Volkes*, S. 11 ff. Срв. също Hung-ming, Ku. *Vox clamantis. Betrachtungen über den Krieg und anderes*. Leipzig, 1921, S. 49 ff.

¹²⁹ Hung-ming, Ku. *Der Geist des chinesischen Volkes*, S. 44 ff.

¹³⁰ *Ibid.*, S. 45, 47.

недостатъци в навичките и характера на китаеца, сърцето му обаче се чувства привързано към него, защото китаецът има сърце, живее живота на сърцето, на душата.

И в това се състои ключът на тайната на чувството на симпатия у китайския народ, на онази сила на симпатия, която придава на истинския китаец съчувстваща, истинска човешка интелигентност, която от своя страна го прави така неизразимо любезен. Не само отделни примери извън всекидневния живот, а и общи характерни черти на китайския народ са доказателство за това¹³¹. Така например китайският език е също работа на сърцето. Деца и необразовани между чужденците изучават китайския език много лесно, много по-лесно, отколкото възрастни и образовани. Причината за това според *Ку Хунг-минг* е, че деца и необразовани говорят и мислят с езика на сърцето, когато образовани хора, особено такива с модерното интелектуално възпитание на Европа, говорят и мислят с езика на главата, на разсъдъка.

Друг интересен факт из живота на китайците е тяхната чудна памет. Обяснението на този факт старият мъдрец намира в способността на своите сънародници да си спомнят не с главата, а със сърцето. Сърцето, със силата на чувството на симпатия, задържа много по-добре нещата, отколкото суровият, сух разсъдък. Ние си спомняме работи, които сме изживели в детинството си, много по-добре, отколкото ония, които сме преминали в зряла възраст, защото като деца ние задържаме изживяванията като китайците – със сърцето, а не с главата си.

Друг признат факт от всички в живота на китайския народ е вежливостта на китаеца. Същността на истинската вежливост *Ку Хунг-минг* открива в зачитането чувствата на другите. Китайците, със своя живот на сърцето, са вежливи, защото познават собствените си чувства, поради което им е лесно да се съобразяват и с чувствата на другите. Китайската вежливост не е изкуствена, тя е вежливост на сърцето.

И един последен пример – липсата на точност у китайците. Причината за този недостатък е, че те живеят един живот на сърцето. Сърцето е като много нежни, чувствителни везни. То не е като разсъдъка жесток, строг инструмент. Със сърцето не може да се мисли така строго и точно, както с главата, с разсъдъка.

И *Ку Хунг-минг* сравнява накрай духа на китаеца с китайската четка за писане. За него тя е най-добрият символ на този дух: с нея е много трудно да се пише или рисува. Свикне ли обаче веднъж човек, той може да пише и да рисува по-хубаво и по-съвършено, отколкото с твърдото перо.

Животът на сърцето, детският живот на китайците, заключава след тези примери *Ку Хунг-минг*, е, който ги прави така примитивни, нещо, което е крайно забележително за един народ като китайския, който с хиляди години е живял на света като една голяма нация. Този чуден факт е извел накрай и повърхностните чужденци наблюдатели погрешно да мислят, че китайската

¹³¹ *Ibid.*, S. 49, 50.

култура и цивилизация са спрели вече развитието си, че в Китай няма вече прогрес.

Преминал хилядолетия като нация, китайският народ днес все още е една нация от деца, останала примитивна в толкова много отношения. Тази нация обаче притежава една *духовна мощ*, един *разум*, както никой друг примитивен народ. И тъкмо на това обстоятелство, забелязва *Ку Хунг-минг*, се дължи способността на китайския народ да третира с такъв успех забърканите и трудни въпроси на социалния живот, на управлението и на цивилизацията, нещо, което най-добре обяснява как така една толкова голяма част от населението на Източна Азия можа толкова хиляди години да се задържи в мир и ред и в една голяма империя.

И така, чудната особеност на китайския народ не се състои толкова в това, че той живее живота на сърцето. Това правят всички примитивни народи. По-скоро тази особеност се състои в обстоятелството, че въпреки този си живот той притежава една сила на духа и разума, каквато другите примитивни и християнски народи на средновековна Европа не са притежавали. Затова вместо да се каже, че китайците са един народ със затруднено развитие, по-добре е да се каже, че това е един народ, „който никога няма да остарее, който познава тайната на вечната младост“¹³².

Това е отговорът на въпроса „Какъв е истинският китаец?“. Истинският китаец е един човек с „глава на възрастен и сърце на дете“. Затова китайският дух е духът на вечната младост, на националното безсмъртие. И тайната на това национално безсмъртие, накъсо, е следната: съчувстващото или истинското човешко отнасяне с другите у китаеца се дължи на неговата неописуема любезност. „Това държание от своя страна е резултат на две неща – на чувството на симпатия и на интелигентността, то е една хармонична дейност на сърцето и главата, накъсо: едно щастливо съчетание на душата и разсъдъка.“¹³³

III.

И според *Ку Хунг-минг* всичко това китайците дължат на своята култура. Тази култура, която, особено през последните 2500 години, не познава конфликти между сърцето и разсъдък. В това обстоятелство се състои разликата, основната разлика между китайската култура и културата на модерна Европа, чиято култура е един неспирен конфликт между интересите на науката и изкуството, от една страна, и от друга – между тия на религията и философията. Народите на модерна Европа имат една религия, която задоволява сърцето, но не и главата, те имат една философия, която задоволява главата, но не и сърцето. А как стои работата в Китай? Някои твърдят, че китайците нямат никаква религия. Вярно е, че в Китай даже простият народ не държи

¹³² *Ibid.*, S. 53 ff.

¹³³ *Ibid.*, S. 54 ff.

на религията, на религията, разбрана в европейски смисъл на думата. Храмовете, службите и формите на таоизма и будизма служат повече за почивка, отколкото за духовно издигане, те действат повече на естетическата, отколкото на религиозната и моралната природа на човека, повече на въображението, отколкото на сърцето или душата. Но вместо да се каже, че китайците нямат религия, *Ку Хунг-минг* мисли, че е по-правилно да се каже, че те не се нуждаят от религия¹³⁴.

И този извънреден факт се обяснява само с огромната роля, която конфуцианството е изиграло в живота на китайския народ. Четиридесет поколения подред китайците живяха според учението на един-единствен човек! В това учение те притежаваха една система на философията и етиката, една синтеза на човешкото общество и културата и в тази си форма тази система и тази синтеза можаха да заемат мястото на религията Някои казват, че конфуцианството не е религия. И наистина то не представлява от себе си религия в европейския смисъл на думата. „Но тъкмо в това, особено подчертава *Ку Хунг-минг*, се състои величието на учението на *Конфуций*, че то *не* е религия и все пак може да заеме мястото на религия, че то може да научи хората да минат без религия.“¹³⁵

Но какво собствено направи *Конфуций* за китайската нация? Ние трябва да се занимаем с неговото учение, тъй като то е, което най-вече е очертало физиономията на истинския китаец, на китайския народ.

Конфуций живя преди 2500 години, през така нареченото в историята на Китай време на разширението, когато феодализмът беше към своя край, но феодалният, полупатриархален социален ред и форма на управление искаха да продължат в обновена форма своето съществуване. През това време сътресенията в обществения живот и в държавата, казва *Ку Хунг-минг*, се придружаваха от силни конфликти между разсъдъка и сърцето. Китайският народ се намираше всред едно множество от уредби, установени факти, узаконени теоретически положения, обичаи, закони, накъсо – посред една огромна система на обществото и цивилизацията, която беше наследена от миналите поколения. Китайците трябваше в тази система да живеят; обаче те започнаха да чувстват, че тя съвсем не отговаряше на изискванията на новото време, че тя е стигнала до тях само по традиция, без разумни основания. И това за китайския народ беше вече пробуждането на новия дух, пробуждането на духа на либерализма, ако трябва да си послужим с терминологията на Европа. И когато този дух по-късно разбра необходимостта от едно съгласуване на стария обществен ред и цивилизация с нуждите на новия живот, той се опита не само да изгради един нов обществен ред и цивилизация, а и да даде техните разумни основания. Но тогава всички начинания пропаднаха, защото някои задоволяваха ума, но пренебрегваха сърцето, а други, обратното, задоволяваха сърцето, но пренебрегваха ума. Народът стана недоверчив към всеки нов опит и в създаденото от това недоволст-

¹³⁴ *Ibid.*, S. 56.

¹³⁵ *Ibid.*, S. 58.

во отчаяние и страх пред бъдещето той заплашваше вече да разруши всяка култура и цивилизация. Старите книги на Китай пишат, че това време заплашвало да се разрази в една война на всички против всички. Страшният политически и нравствен упадък застрашавал с разрушение двете основни социални форми на китайския идеал за живот – семейството и държавата¹³⁶. Мислители като *Лао Дзъ*, които виждаха мизерията и страданията, произлизащи от конфликта между ума и сърцето, мислеха – както например *Толстой* в ново време – че в природата и организацията на обществото и цивилизацията има нещо поначало лошо. *Лао Дзъ* и *Джуан Дзъ*, най-бележитият от учениците му, учеха китайците да се откажат от всякаква цивилизация. *Лао Дзъ* казваше: „Напуснете всичко, което имате, и ме последвайте; следвайте ме в планините, в отдалечените и самотни места, за да живеем там истински живот, живот на сърцето, живот на безсмъртието“.

За *Конфуций* обаче, който също така виждаше страданията и мизерията в тогавашното състояние на обществото и цивилизацията, нещастieto не се криеше в тяхното естество и организация, а в погрешния път, по който бяха тръгнали, в погрешните основи, на които бяха сложени. Той не каза на народа да отхвърли цивилизацията, а му обясни, че в едно общество с *истинска* основа е възможен и истински живот, живот на сърцето. В действителност *Конфуций* работи през целия си живот, за да постави обществото и цивилизацията в правия път, да им даде здрави и разумни основи и така да ги спаси от разрушение. В тази си работа той беше политик. Неговата политика беше морална политика, целта му беше да преобрази китайската държава в една етично-социална общност¹³⁷. И когато в последните дни на живота си видя неуспеха на своите усилия, когато не намери владетел, който да му повери управлението, за да приложи на дело схващанията си за държавата и обществото, той постъпи така, както постъпва зидарят, когато вижда, че къщата му гори и не може да я спаси. Както зидарят знае, че едничкото, което му остава в такъв случай, е да спаси плановете, за да може по-късно зданието наново да бъде изградено, така и *Конфуций* спаси плановете на китайската цивилизация, като събра, редактира и даде окончателна форма на старите книги на Китай. Тези плановете днес са запазени в Стария завет на китайската Библия, в петте книги, познати под името *Ву-цинг*, „Пет канона“. В това се състои голямата заслуга на *Конфуций* към китайския народ¹³⁸.

¹³⁶ Срв. Grützmacher, R. H. *Konfuzius, Buddha, Zaratusztra. Leipzig*, 1918, S. 9. Също Wilhelm, R. *Konfuzius: Gespräche. Jena*, 1921, S. XI ff., XV.

¹³⁷ Срв. Grützmacher, R. H., *op. cit.*, S. 12.

¹³⁸ Срв. Hung-ming, Ku. *Der Geist des chinesischen Volkes*, S. 63 ff. Срв. също Grützmacher, R. H., *op. cit.*, S. 13 ff.; Wilhelm, R., *op. cit.*, S. XXVI; Wilhelm, R. *Chinesische Philosophie. Breslau*, 1929, S. 27 ff., 43 ff.

IV.

Най-великото дело на *Конфуций* обаче бе, че той даде една нова синтеза и едно ново тълкуване на плановете на тази цивилизация и специално в областта на учението за държавата – според *Ку Хунг-минг* – едно ново понятие за държавната същност; че той създаде една истинска, разумна, дълготрайна, безусловна основа на държавата. В действителност *Конфуций* посвети целия си живот в служба на държавата.

Ку Хунг-минг се изяснява, като сравнява конфуцианизма с философските учения на някои европейски писатели¹³⁹. Той намира, че тези последните в своята синтеза на цивилизацията не са създали нищо подобно на онова, което *Конфуций* е създал, а именно – една религия. Религия не в тесен, европейски, а в широк, универсален смисъл на думата, като система от правила за живота, признати от широките народни маси за истински и задължителни. Философските учения на европейските писатели си останаха само учения за учения свят, когато конфуцианизмът стана нещо като религия не само за учениците в Китай, а и за широките маси на китайския народ.

Трябва да не се забравя, че конфуцианизмът не бива да се разглежда като религия в европейски смисъл на думата, тъй като неговият произход не са никакви свръхестествени сили. Китайците излизат от предпоставката, че до същността на света може да се стигне чрез размишление, че познанието на света е едно еднородно, строго логично изградено познание¹⁴⁰. Помежду това едно сравнение на конфуцианизма с европейските религии най-добре изяснява неговата особена същност. Религията в европейски смисъл на думата учи да бъдем добри *човеци*, когато конфуцианизмът отива много по-далеч: той учи да бъдем добри *граждани*. Християнският катехизъм пита за най-висшата цел на човека, когато конфуцианският катехизъм пита за най-висшата цел на гражданина – на човека, но не в неговия частен живот, а в неговите отношения с другите и с държавата. Християнинът отговаря, че най-висшата цел на човека е да слави Бога, когато конфуцианецът казва, че най-висшата цел на човека е да бъде покорен син и добър гражданин. *Тцу-йю*, ученик на *Конфуций*, казва, че мъдрият се занимава преди всичко с основите на живота, което е най-висшият смисъл за човека. Когато основите са турени, тогава идват и мъдростта, и религията. Да живееш като покорен син и добър гражданин, не е ли това основата на най-висшата цел за човека като морално същество? Накъсо, идеалът за религиите в европейски смисъл на думата е светецът, когато идеалът на конфуцианизма е покорният син и добрият гражданин. Или с други думи, според конфуцианизма – живееш ли като покорен син и добър гражданин, ти имаш религия¹⁴¹.

Но всичко това далеч не е основание да твърдим, че *Конфуций* отхвърля религията с нейните метафизични и мистични елементи, с нейното специ-

¹³⁹ Русо и Спенсър.

¹⁴⁰ Спв. Schweitzer, A. *Das Christentum und die Weltreligionen*. München, 1922, S. 39 ff.

¹⁴¹ Спв. Hung-ming, Ku. *Der Geist des chinesischen Volkes*, S. 67 ff.

фично лично религиозно изживяване. Защото *Конфуций* не е нито естет, нито позитивист. По-скоро той остава само неутрален, когато работата дойде до религията, и в такива случаи предпазливостта му с нищо не може да бъде нарушена¹⁴².

Със своето схващане за държавата *Конфуций* даде едновременно на китайците и една религия. Най-голямото зло за едно общество и въобще за една цивилизация според него се корени в липсата на едно вярно схващане за държавата: на една вярна представа за истинската природа на дълга към държавата, към регента. В своята книга „Чун Чиу“ („Пролет и есен“) *Конфуций* учи, че не само инстинктът, а и дългът, който изцяло е вложен в природата на човека, определя този последния в отношенията и постъпките му в живота. Основата на задълженията към държавата и регента по-рано, във времето на феодализма в Китай, е било или роднинското чувство, или някое друго естествено отношение към регента. През този период на патриархален живот народът не е чувствал особено необходимостта от някаква друга основа за дълга си към държавния глава. Обаче по времето на *Конфуций*, когато държавата застана до фамилията като една напълно самостоятелна социална форма, една такава основа беше вече необходима. И *Конфуций* я даде. Новата, ясната, разумната и здравата основа на дълга на народа към неговия регент той откри в честта¹⁴³. С тази едничка дума, мисли *Ку Хунг-минг*, би могла да се изрази цялата система на философията и морала на *Конфуций*. Той издигна честта до религия – до държавна религия, чийто първи принцип той отбеляза с думите *минг фен та и*, принцип на честта и дълга, или накъсо: *кодекс на честта*. *Менциус*, един бележит ученик на *Конфуций*, е казал: „Когато *Конфуций* написа своите анали „Пролет и есен“, бандитите се изплашиха. Те се изплашиха, защото предчувстваха, че със занаята им вече се свършва“.

Обаче в Китай много по-отрано е бил в сила един неписан закон на честта. Той е бил известен под името *ли*, или закон на приличието, закон на добрия вкус или на добрите нрави. Преди *Конфуций* е живял и управлявал един голям държавник, големият законодател херцог *Цу*. Той е първият, който е обявил, определил и записал закона за човека на честта, известен под името *Цу-ли*, или Закон за добрите нрави от херцог *Цу*. Той е, така да се каже, религията на Стария завет на китайския народ и в него е сложена основата преди всичко на китайския брак и на китайската фамилия. За разлика от *религията на добрия гражданин*, която *Конфуций* по-късно основа, тази религия би могла да се нарече *религията на семейството*. Религията на добрия гражданин образува, така да се каже, Новия завет към Стария завет на *Цу-ли*. В нея *Конфуций* даде на закона за честта едно ново, по-широко приложение, като същевременно въведе и един нов елемент, наречен от него *минг фен та и*, *възвишеният принцип на честта и дълга*, или накъсо – *кодексът на честта*. С това той даде на народа една държавна религия, или както *Ку Хунг-минг* казва, религията на добрия гражданин.

¹⁴² Срв. Grützmacher, R. H., *op. cit.*, S. 20. Също Wilhelm, R., *op. cit.*, S. XXIII ff.

¹⁴³ Срв. Hung-ming, Ku. *Der Geist des chinesischen Volkes*, S. 70.

Със своето учение за държавата *Конфуций* свързва народа с неговия император – с регента, така, както по стария закон на херцог *Цу* жената беше свързана с мъжа: с *тайнството или религията на верността*. Конфуцианизмът говори за божествено право на императора и това право трябва да се разбере сега като *божествено задължение* за вярност на народа към неговия държавен глава. Обаче основите на това задължение не бива да се търсят според схващането на божественото право на царете в Европа – в откровението, в някакво свръхестествено същество, в Бога, а в закона за честта, в чувството на чест у човека. В действителност безусловният дълг на вярност на китайския народ към неговия регент има своето последно основание в същото онова чувство на чест, което кара търговеца да устоява на обещанията си, дължника – да изпълни задълженията си¹⁴⁴.

За *Конфуций* моралният и политическият идеал за живота напълно се покриват, поради което и неговото учение за държавата не познава проблемата на разграничението на морала от политиката. Моралът намира своето приложение в политиката, а от политиката се иска всякога да е морална.

Аналите „Пролет и есен“ на *Конфуций* са китайската *Magna charta*. Те съдържат не само истинското схващане за държавата и управлението на Китай, а също така и това за китайската цивилизация. Сам *Конфуций* е казал, че по тази книга идните поколения ще разберат какво той е направил за света.

Ку Хунг-минг казва: „Безусловният божествен дълг на вярност към кайзера дава възможност на този последния да владее с безусловна, безпределно голяма сила в душите на китайците; и вярата в тази сила създава у широките народни маси същото онова чувство на сигурност, което създава религиозната вяра в Господа у широките маси на народите в другите страни. Същевременно обаче тя осигурява в душата на китайското население съзнанието за безусловното продължение и неразрушимостта на държавата. Тези пък осигуряват безкрайния път и съществуването на обществото, а тези, накрай, – безсмъртието на расата“¹⁴⁵.

За да се разбере още по-добре голямата роля, която конфуцианизмът изигра в историята на китайския народ, *Ку Хунг-минг* обръща внимание на още един култ, който *Конфуций* е учил. В Китай и до днес все още много държат да се почита паметта на умрелите. Тази почит, която в семейството е почитта към прадедите, е също така основа за дълготраенето и безсмъртието на фамилията в Китай, както безусловният дълг на вярност към регента гарантираше в нацията безсмъртието на расата. Когато един китаец умира, той не се успокоява с вярата, че му предстои нов, друг живот, а с вярата, че неговите деца, внуци и правнуци, всички, които му са най-скъпи, ще си спомнят за него и ще го обичат постоянно. И с тази мисъл смъртта за него тогава е като начало на един дълъг, дълъг път, с надеждата за ново свиждане. Така култът към праотците дава на китаеца също така утеха, както вярата в бъдещия живот – на народите на другите страни. Затова този култ за китайците е също толкова

¹⁴⁴ *Ibid.*, S. 77.

¹⁴⁵ *Ibid.*, S. 80.

важен, както видяхме, че е важен принципът на божествения дълг на вярност към регента, към кайзера¹⁴⁶. Менциус казва: „Най-големият от трите големи грехове по отношение на любовта към децата е да нямаш деца!“

Така учението на *Конфуций* всъщност се състои само от две основни мисли – вярност към регента и любов към родителите, или на китайски: *Цунг Хсиао*. А трите кардинални длъжности, на китайски *зан канг*, според конфуцианизма се нареждат по следния начин: първо – безусловна вярност към императора; второ – любов и почит към родителите и праотците, и трето – ненарушимост на брака (при безусловно подчинение на жената под властта на мъжа). Последните две длъжности се съдържаха още в предконфуцианската религия. Първата бе оповестена за пръв път от *Конфуций*.

Преди да свършим с религията на добрия гражданин, нека прибавим накъсо какво според *Ку Хунг-минг* е значението на училището за нейното разпространение. На китайски думата *циао* означава както религия, така и възпитание. Понеже фактически в Китай църквата е и училище, то за китаец религия означава възпитание, култура. Целта на китайските училища не е, както в модерна Европа и Америка, да учи хората да си изкарват прехраната, а да ги учи да бъдат добри¹⁴⁷. При това то не си служи със средствата на позитивните църкви – да събужда у учениците безкрайно възхищение, любов и ентузиазъм към *Конфуций*. *Конфуций* не се почита в Китай така, както например *Мохамед* и *Христос* у другите народи, затова и *Конфуций* не може да се причисли към числото на тия и подобни личности. Той е само най-съвършеният тип китаец – *най-чистият китаец*, какъвто китайската цивилизация е създала¹⁴⁸. Той е бил твърде много образован, с твърде висока култура, за да може да бъде един китайски *Христос* или *Мохамед*. Средствата на китайските училища са други. *Конфуций* казва: „Във възпитанието чувството се събужда чрез изучаване на поезията; разсъдителната способност се развива с изучаването на добрия вкус и добрите нрави; възпитанието на характерите се завършва чрез изучаването на музиката“. В училищата на Китай се изучават трудовете на всички големи хора на литературата, които могат да подпомогнат моралното възпитание на ученика¹⁴⁹.

Но нека се спрем малко повече върху възпитанието в Китай и да се опитаме да го сравним с възпитанието в Европа и Америка. И тук *Ку Хунг-минг* ни дава много интересни наблюдения. Според него изворът на анархията в духа на народите на Европа и Америка е разделението, неестественото разделение между училището и църквата. В Китай, както вече упоменахме, религията е възпитание и възпитанието – религия. Една и съща дума – *циао* – значи обучение, възпитание и в същото време и религия. С други думи, в Китай училището е църква и църквата е училище. Това – от една страна. От друга – какво дава училището в Европа и Америка? Да вземем например въпроса за вой-

¹⁴⁶ Срв. Hung-ming, Ku. *Der Geist des chinesischen Volkes*, S. 81.

¹⁴⁷ Срв. Rosthorn, A., *op. cit.*, S. 15 ff.

¹⁴⁸ Срв. също Grützmacher, R. H., *op. cit.*, S. 10, 15.

¹⁴⁹ Срв. Hung-ming, Ku. *Der Geist des chinesischen Volkes*, S. 101 ff.

ната! Какво казва модерното възпитание за войната? Учи ли то, че войната е нещо сериозно, нещо страшно? Не. Всички модерни училища учат, че войната е нещо възвишено, нещо славно. Но война – за какво? За правото? За честта? Не. Война само в защита на *интереси*. Война за отечеството, даже и тогава, когато правото не е на негова страна. В действителност, мисли *Ку Хунг-минг*, според модерното възпитание трябва да се приеме, че е наш дълг – ако страната обяви някога война на Бога, и с него да се бием.

И всичко това от „патриотизъм“. От един евтин патриотизъм. Защото учи ли модерното възпитание, че патриотизъм значи да изпълняваш дълга си като добър гражданин на една добра държава; да бъдеш верен на своя регент; да изпълняваш законите; да живееш скромно, според състоянието си, да плащаш дълговете си; да почиташ паметта на родителите си като добър син; да водиш добър живот; да се жениш рано и да имаш семейство; да бъдеш добър с родителите и приятелите си? Значи ли всичко това патриотизъм според модерното възприятие? Не, отговаря *Ку Хунг-минг*, според това възпитание патриотизъм не значи когато си в чужда страна, да държиш с характера си, с разумното си държане, с маниерите си високо честта и доброто име на отечеството си, а преди всичко да осигуриш по какъвто и да е начин търговски и други монополи за своя народ. Прибавете към всичко това и че патриотизмът в чуждите държави значи да развяваш националното знаме, и вие имате всичко, което модерното училище учи за патриотизма¹⁵⁰.

Конфуций казва: „Да учим и постоянно да се упражняваме в наученото, като същевременно го прилагаме и на практика, не е ли това една от радостите на живота? Когато близки по дух приятели дойдат отдалеко, за да ви потърсят заради духовните ви преимущества, не е ли това една от радостите на живота? И да не роптаеш, когато хората не те познаят, не е ли това отличителната черта на благородния човек?“. Тук *Конфуций* говори от собствен опит какъв дух, какъв характер и какво настроение трябва да има човек, ако иска да мине за истински образован човек. Образованият преди всичко трябва изцяло и безкористно да бъде изпълнен от любов към предмета на своите изучавания. Нещо, което старата школа почти всякога е сполучвала да направи със своите питомци. Срещу това, у адептите на новото възпитание, забелязва *Ку Хунг-минг*, ние не виждаме толкова усърдие при изучаване на литературата, колкото при сделките с железници, мини, петролни извори, банкови операции, накъсо – те са усърдни само там, дето работата се заплаща с пари.

Учените от старата школа почитаха *Конфуций*, като го изучаваха и се опитваха да го разберат и да живеят според неговото учение, а не като основаваха конфуциански дружества. За тях конфуцианизмът беше една религия; но една религия, подобна на тази на онзи английски джентълмен, който на въпроса на една дама коя е неговата религия, отговорил: „Това е религията на всички разумни хора“. И когато дамата запитала повторно какво е това, той

¹⁵⁰ Спв. Hung-ming, Ku. *Vox clamantis...*, S. 15 ff.

отговорил: „Това е религията, по отношение на която всички разумни хора са се споразумели да не говорят“¹⁵¹.

В действителност ученикът от старата школа се е стремил всякога да се учи, да се усъвършенства, когато учениците на новото училище много отрано искат да учат другите, да проповядват своите „системи“. Ние живеем, се провиква *Ку Хунг-минг*, в едно време, когато „всеки отваря по едно училище за другите, но не и за себе си“. Това време държи не толкова на качеството, колкото на количеството; оттук и онази голяма маса полуобразовани, които са най-голямото зло за обществото и държавата. Затова който иска да прави реформи в живота, трябва да започне преди всичко с училището: да ограничи идването на привидно образованите и да подобри обучението на истински образованите, последното – като се съкратят разходите за постройката на академии и университети за глупци и за хора, които не се поддават на възпитание, и тези пари се употребят за издръжката на малкото избрани, за да им се помогне да закръглят образованието си, с една дума: като се възприеме една система на държавно образование, както това е било по-рано у старите китайци¹⁵².

Но да не се забравя коя беше основата на духа на китайския народ! Защото – нека го повторим още един път: семейството е и си остава истинската църква на държавната религия на *Конфуций* или религията на добрия гражданин. *Конфуций* казва: „Да жънем на същото място, където нашите бащи са жънали; да извършваме същите обреди, които преди нас те са извършвали; да свирим същата музика, която преди нас те са свирили; да почитаме ония, които те са почитали; да обичаме ония, които тям са били мили; да им служим, когато са умрели, така, като че ли са още живи, като че ли са още при нас – това е най-висшата форма на любовта на децата към техните родители“.

Оттук, тогава, стъпката до добрия гражданин е много къса. „Който иска да почита регента и да му бъде верен, трябва най-напред да обича баща си и майка си.“¹⁵³ Това задължение на китаеца – да бъде покорен син, заедно със задължението му да живее като добър гражданин, – беше изискване на китайския кодекс на честта. И затова образованият китаец, който умишлено забравя или пренебрегва този кодекс, отрича духа на своя народ, на своята нация и раса. Той *преставя*, както каза *Ку Хунг-минг*, да е един истински китаец¹⁵⁴.

Ние резюмираме: истинският китаец е човек с разум на възрастен, сърце на дете, а духът на китайския народ е едно щастливо съчетание от сърце и разсъдък. Основата на китайската държава пък е религията на добрия гражданин.

Ние ще се опитаме да доизясним духа на казаното дотук, като си послужим с езика на модерните философски писатели, за да изразим така някои от

¹⁵¹ *Ibid.*, S. 57 ff.

¹⁵² *Ibid.*, S. 76 ff.

¹⁵³ Hung-ming, Ku. *Der Geist des chinesischen Volkes*, S. 103.

¹⁵⁴ *Ibid.*

основните мисли на конфуцианизма, изложени тук според така оригиналните по форма и съдържание схващания на *Ку Хунг-минг*.

Нравственият идеал на *Конфуций* замества религията с едно етично учение за живота и така на мястото на метафизичното светоразбиране идват чисто практически правила. При това този идеал е вложен изцяло в човешката природа. „Човешкото сърце е по природа добро, по природата си хората са близо един до друг“, казва *Конфуций*. А това за конфуцианците значи, че човек по природа е добър, че той може да действа нравствено по свой собствен почин. Конфуцианецът познава както грешката, така и порока. Но той все пак не изпада в душевните състояния на съзнанието за някаква вина или грях. Това забележително душевно състояние на китаеца от старата школа накрай се обяснява пак с основната предпоставка на конфуцианизма, според която по своята природа човек е добър. Накъсо, базата на конфуцианския идеал за живот е изцяло този свят. Този идеал се отказва от една религиозно-метафизична обосновка и гледа оптимистично на природните заложи и сили у човека.

Изобщо *Конфуций* застъпва принципа на автономията и автаркията на нравствения живот. Това положение дава основание на големия германски познавач на китайската култура *Рихард Вилхелм* да сравни *Конфуций* с *Кант*¹⁵⁵. Както *Кант*, така и *Конфуций* определя идеала за живот повече формално, отколкото по съдържание. Отделният човек е длъжен да бъде съвестен, добродетелен. Той е длъжен да се ръководи в живота си от нравствени, а не от никакви евидемонистични цели. Кое обаче е съдържанието на дълга, кой е неговият критерий – това не ни се казва. Гражданските добродетели на един честен човек образуват главната съставна част на индивидуалния нравствен начин на живот у *Конфуций*. Към тях старият мъдрец прибавя още само образованието, особено във формата на познание на старите писатели. По разбиранията на *Р. Х. Грюнмахер* идеалът на *Конфуций* е типът на морално издигнатия образован човек. Но на добре разбирания образован човек. Защото, както вече видяхме, целта на конфуцианския идеал за живот е социална. За *Конфуций* отделният човек става нравствен и се усъвършенства етично само в и чрез големите социални форми на живота, в които е поставен да живее още от рождението си и на които е длъжен да служи до края на своя живот: семейството и държавата.

V.

Ние ще привършим с едно изложение на духа на китайското изкуство на управление. Защото, както казва *Ку Хунг-минг*, „ако има нещо, на което китайският народ не се нуждае да се научи от другите народи, това е умението да управлява“¹⁵⁶.

Нека започнем с отношението на китайския дух към демокрацията.

¹⁵⁵ „Конфуций е натура, която по много неща е сродна с нашия Кант“ (*Wilhelm, R., op. cit., S. XXIX*).

¹⁵⁶ Hung-ming, Ku. *Vox clamantis...*, S. 67.

Времето от 772 до 480 г. пр. Хр. е било в Китай време на голяма анархия и на чести войни. Върху развалините на стария феодализъм се изграждал или се мъчел да се изгради един нов обществен строй, с нови идеи – нещо подобно на днешната демокрация. Според *Ку Хунг-минг* с упадъка на феодалния строй с неговата йерархия, с упадъка на идеята за императора като най-висша инстанция в държавата си отишло и уважението към властта като необходима и най-основна предпоставка на държавата. А какво носела демокрацията?

Демокрацията в днешна Европа и Америка, пък и в модерния Китай, значи „управление на народа, за народа и чрез народа“. Според това най-висшият чиновник в държавата, бил той император или президент на републиката, който фактически е отговорен за доброто управление и благоденствието на народа, от своя страна не поема никаква отговорност за ръководството на народа, а само сляпо следва волята на народа, наречена обществено мнение. От своя страна народите не само че определят как да бъдат управлявани, но в случай на нужда разрешават въпроси като тия: коя война е справедлива и коя не, кога и против кой народ трябва да се воюва и пр.

Ку Хунг-минг пита: може ли народът, масите, да отсъди правилно коя война е справедлива и коя не?

Когато войната се води за правото и цивилизацията, тя е справедлива. Значи, който иска да знае дали една война е справедлива, трябва например да знае що е истинска и що е фалшива цивилизация. А какво и колко разбира народът, масите, от тази работа! И ако се възрази, че макар и народът да не знае що е цивилизация, той все пак може да намери и избере ония личности, които разбират от тези неща, – ако се направи това възражение, за *Ку Хунг-минг* изниква пак въпросът „Може ли народът, масите, да открие онези личности, които наистина разбират що е цивилизация, за да го поучат в това?“.

В действителност опитът учи, че въпросът кой в демокрацията се издига до ръководно място, не се разрешава от призванието да бъдеш водач. Защото народът обикновено избира не онези, които наистина разбират нещо от цивилизация, а онези, които са ловки, които знаят как да го гъделичкат и които най-добре владеят изкуството да говорят убедително.

Може да се възрази, че все пак мнозинството на един народ може да избере истинските личности, ония, които разбират що е цивилизация. За *Ку Хунг-минг* работата с мнозинството е също така безнадеждна. „Много звани, малко призвани“. Императорите на стария Китай, когато са говорили от свое име, вместо „Аз“ или „Ние“ всякога са употребявали израза *Куайен* – „Нашето малцинство“. Който иска да знае не само що е хляб и масло, какво значат неговите малки лични интереси, а и що е истина, право, чест и цивилизация, той трябва да бяга от масата, от мнозинството, и да не се страхува да бъде в редовете на малцинството и ако е нужно, да бъде свършено сам. В действителност за китайците само оня е *Цун-Тцу*, или джентълмен, още по-точно царствен човек, – който има куража да остане в малцинство, ако е нужно – и свършено сам.

Накъсо, според *Ку Хунг-минг* масите и мнозинството никога не могат да познаят що е истина и що е лъжа, що е чест, що е справедливо и що – не.

Демокрацията, негативно изразено, за *Ку Хунг-минг* значи да няма никакви привилегии. А позитивно – еднаква възможност за всички. Или: отворена врата за всички, без разлика на произхождение, чин или раса. А не както се мисли в Европа и Америка, където демокрацията значи учениците да обучават учителите, войниците да командват генералите, а на улиците – конете да управляват каруцарите¹⁵⁷.

Отворена врата за всички. Това значи, че всеки има право да се развива и да се стреми; това обаче не значи, че всеки бива да управлява или да посочва кой трябва да управлява. Управлението в държавата трябва да се повери в ръцете на компетентните лица, на образованите.

Ние забелязваме: така сложеният въпрос съдържа в себе си изцяло модерната проблема за демокрацията или водачеството в управлението на държавата. Още преди 2400 години, значи, тази проблема е имала животрептящо значение. На езика на политиката на новото време схващанията на *Ку Хунг-минг* биха могли да се изразят по следния начин.

Въпросът кой да се издигне в демокрацията до първо място не се решава от призванието на водачеството. Най-големи шансове да заеме управлението има онзи, който най-добре владее методите на демагогията. И тези шансове толкова повече се увеличават, колкото демагогът е по-безогледен в борбата си със своите противници. В действителност, за да станеш водач в демокрацията, не са нужни даже и тези качества. Достатъчно е да имаш пари, за да купиш общественото мнение, и ти можеш да унищожиш противниците си и да останеш така единствен „призван“ да ръководиш съдбините на народа.

Императорите на стария Китай не са били демократи. Те са бягали от масите, от мнозинството, защото са били на мнение, че решенията на тези последните не са се покривали с истината и правото. И наистина, няма никакво основание да се приеме, че такива решения непременно ще се съгласуват с истината и правото, нито пък даже, че ще се доближават до тях. Въпросите на истината и правото не са така ясни, за да можем да ги разберем без особено напрежение на умствените си способности, тяхното приложение не е така лесно, за да можем да действаме според тях, когато сме си ги изяснили, без едно особено напрежение на волята.

Конфуцианизмът е учил, че мъдрите трябва да управляват, пък даже ако е нужно, и против волята на масите. Тази колкото интересна, толкова и забележителна мисъл срещаме и у *Платон*, който живя и работи по същото време, когато *Конфуций* учеше своята нравствена философия. На езика на новото време това значи, че управлението на държавата трябва да бъде в ръцете на оня, който най-добре познава целта и с най-голямо умение си служи със средствата за нейното приложение, на оня, комуто тези средства са предоставени в ръцете, за да може да си служи с тях напълно свободно, и ако е нужно, против личните интереси на отделните граждани на държавата. Накъсо: както в обикновения живот не се оставя напр. болните на една болница да избират с

¹⁵⁷ *Ibid.*, S. 19 ff.

мнозинство кой да ги лекува, работниците на една постройка – кой да ги ръководи, така и в държавата регентът трябва да е независим от масите¹⁵⁸.

Ръководството в държавата трябва да има онзи, който разбира от тази работа. Той не бива да зависи от масата на избирателите, а да се възпита преди да му е дошло времето да бъде определен да управлява. В много беседи *Конфуций* е обяснявал значението на възпитанието. Единствената цел за всеки, който се учи, трябва да бъде да разбере живота, да открие законите на живота и така да се научи къде лежи неговият дълг, за да го изпълни. Образованието, значи, тук не е самоцел, а средство. Нравственият характер или благородният дух, както *Конфуций* се изразява, изпълнява дълга си, като заема пост в управлението. Той обаче не се задоволява само с това, а се грижи да възпита своите приемници. Да заемаш някаква длъжност в държавата е отговорна работа и за да може да заслужиш това доверие в управлението, в Китай трябва да си минал много изпити¹⁵⁹. Но както учениците не са отивали при учителите си само за да изучават това, което тези са им давали, така и учителите не са раздавали познания, за да блестят от ученост. Целта на образованието е била да се създадат нравствени характери и в това отношение човек трябва наистина да се позанимае с учението на *Конфуций*, за да види как е било възможно да се създаде в училището само на един мъдрец кадърът на управлението на цяла една държава за цели хилядолетия.

Ние си спомняме сравнението на *Ку Хунг-минг*: християнството ни учи как да живеем като добри човеци, а конфуцианизмът – как да живеем като добри граждани. Да живееш като покорен син и добър гражданин обаче не значи, че не трябва да мислиш за душата си. Ние трябва да мислим за душата си, но не за да заслужим царството небесно, а за да се издигнем в нравствено отношение. Ние трябва да мислим за света, в който Господ ни е поставил, за да довършим делото му – с други думи, ние трябва да изпълним задълженията си и към подобните си: да изпълним задълженията си като покорни синове и добри граждани. Ние виждаме, моралната система на *Конфуций* не е пригодена за отшелниците и за всички ония, които са се оттеглили от живота, за да се занимават само с душата си и с Бога. Тя е една религия за хората, които живеят като граждани, които живеят в обществото – с данъците му, с наемите му и всичките му всекидневни разправи. Една наистина не много приятна религия. Но една религия, която повече от всяка друга сила е държала по-голямата част от азиатския континент с хилядолетия в мир и ред.

Този факт, чието огромно значение не бива да се подценява, извежда *Ку Хунг-минг* до заключението, че ако въобще има нещо, което китайският народ няма нужда да учи от другите народи, това е умението да управлява. И наистина, може ли да се посочи на някой друг народ, стар или нов, с изключение на римляните и донейде на англичаните, който в управлението на една голяма държава да е имал толкова големи успехи, както китайският?

¹⁵⁸ *Ibid.*, S. 19 ff., 26 ff., 40 ff. Също Nelson, L. *Demokratie und Führerschaft*. Stuttgart, 1927, S. 16, 41.

¹⁵⁹ Срв. Rosthorn, A., *op. cit.*, S. 19.

И когато се запитаме за тайната на тези успехи, не можем да не се учудим на простотата, с която китайците са разрешавали проблемата на управлението: *те са търсили не системите, а характеристиките*. С други думи, китайският народ можа да преживее толкова години в мир и ред, защото вместо да се занимава с разни конституции, живя като *добър гражданин*. Добрите управници на Китай вместо да се опират на грижливо изработени закони и наредби, търсили са *призваните* и са се опирали на тях. Истинската работа на държавния глава в Китай не се е състояла в това да *управлява*, а да избира ония, които разбират от управление, да избира *призваните*, компетентните, да се грижи да бъдат добри управници и да ги запази като такива¹⁶⁰. Практическото приложение на учението на *Конфуций* в управлението на държавата сочи на дълбоката тенденция на това учение. Докато в днешно време се смята, че управлението в държавата се изчерпва с техническата работа по управлението, старите китайци са смятали, че работата на държавните чиновници не е била толкова в управлението, колкото във възпитанието на народа. С една дума, държавният глава в Китай е бил отговорен за *характера* на чиновниците си и оттук – за характера на целия народ. В действителност работата на чиновниците в Китай не се е състояла толкова в това да управляват народа, колкото да го издигнат, да го *образоват*, за да го направят независим от управлението. С думите на *Гьоте*, запитан веднъж за най-добрата форма на управление, китайският метод на управление е бил наистина „онзи, който се е стремил да направи управлението излишно“¹⁶¹.

В този смисъл на думата в Китай всякога е имало разумна демокрация, макар формата на управлението всякога да е била монархистична.

Ние ще привършим с религията на добрия гражданин и въобще с духа на държавната политика на Китай, като изложим накрай политическия метод на *Конфуций*, предаден от *Ку Хунг-минг* в едно сравнение.

„Четири пътища има да се борим и да победим социалната и политическата неправда...

...Да предположим, че в Шанхай живее един данъкоплатец, който в съвестта си е убеден, че електрическите трамваи не само са излишни, но че те са една деморализираща уредба за населението. С това убеждение той, в качеството си на данъкоплатец, най-напред може да протестира против поставянето на релсите. Ако неговият протест не бъде чул, той може да застане сам, или с приятели, на улицата и да постави ватмана пред алтернативата – или да спре трамвая, или да го остави да мине през тялото му, и ако ватманът не спре, да се опита да спре трамвая с ръце. В този случай, ако няма полиция, безумният данъкоплатец ще свърши, като се обърне на една неузнаваема маса, и трамваите в Шанхай ще си останат. Това беше пътят, по който принц *Туан* и неговите боксери тръгнаха, за да се борят против европейската цивилизация.

Вторият път би бил: въпросният данъкоплатец сам или заедно с няколко приятели да основе едно трамвайно дружество за конкуренция и да унищо-

¹⁶⁰ Спв. Wilhelm, R. *Chinesische Geschichte*, S. 30.

¹⁶¹ Hung-ming, Ku. *Vox clamantis...*, S. 63 ff. Спв. също Rosthorn, A., *op. cit.*, S. 13; Lederer, E. *Japan – Europa. Wandlungen im fernen Osten*. Frankfurt am M., 1929, S. 175 ff., 180 ff., 185.

жи по този начин съществуващото трамвайно дружество. Човек може да си представи какви истории тогава могат да се заредят. И все пак това беше пътят, който *Цанг Цинг-тунг* предложи, за да предотврати лошите последствия от европейската цивилизация.

Третият път би бил: да се бойкотират трамваите. Обаче бойкотът не е никаква морална сила и никога няма да премахне социалните злини. И все пак този път ми препоръча *Лев Толстой* в едно писмо. Също и методът на будизма да реформира света търси спасението в бойкота. Ако светът е лош, будистът обръсва главата си, отива в манастир и бойкотира света. Но в такъв случай лошият свят става още по-лош и ако продължава така, стига дотам, че изгаря манастира с всичките му привърженици на системата на бойкота. Социалните злини не могат никога да се изправят с бойкот, защото бойкотът е егоизъм и неморална тирания. Да се бойкотира някаква уредба, защото се намира за погрешна, без да се държи сметка за последствията на един такъв бойкот, е една неморална постъпка и такава една постъпка никога не ще е в състояние да изправи една уредба, даже и тогава, когато последната наистина е лоша и неморална.

Четвъртият и последен метод да се спрат трамваите, когато се смятат за опасни и ненужни, е следният: данъкоплатецът няма защо да бойкотира трамваите, той може да ги използва. Но в своя частен живот и в живота си в обществото той трябва да покаже толкова много самоуважение и съвършенство, че населението на Шанхай да започне да го уважава. С това уважение на своите съграждани зад себе си, като с една морална сила, той може да отиде в събранието на данъкоплатците и тъй като те ще слушат какво ще каже, понеже са изпълнени с уважение към него, ако може тогава да им докаже, че трамваите в Шанхай са нещо опасно и ненужно, той ще успее да ги накара съвсем свободно да преустановят движението на трамваите. Това е методът на *Конфуций* да премахва социални и политически злини и да поправя света – като покорява другите с моралната сила на своя съвършен живот. *Конфуций* казва: „Благородният може да въдвори мир и ред в света, като живее сърдечно и разумно“. Това е единствената сила, на която Китай трябва да се опре, за да спаси своята стара култура от разрушителните сили на материалистическата цивилизация на европейските народи¹⁶².

Юридическа мисъл, г. XIV, 1933, № 1, с. 41–69; повторно публикувано в: Торбов, Ц. *За правото, обществото и философията. Юбилеен сборник, посветен на 120-годишнината от рождението на проф. д-р Цеко Торбов*. София: Нов български университет, 2019, с. 67–102.

¹⁶² Hung-ming, Ku. *Chinas Verteidigung gegen europäischen Ideen*, S. 130 ff. Срв. също Shien-Yen, Kuo und Karl Hinkel. *4600 Jahre China. Seine politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse*. Göttingen, 1930, S. 27 ff.; Sun Yat-sen. *Die Grundlehren von dem Volstum*. Berlin, 1927, S. 127 ff., 168 ff.; Wilhelm, R. *Geschichte der chinesischen Kultur*. München, 1928, S. 271.

Статия от Ц. Торбов „СХВАЩАНЕТО ЗА ОБЩЕСТВОТО У КАНТ“¹⁶³

1933 г.

Кант¹⁶⁴ учи, че в природата на човека е дадена и склонността му да живее обществено, тъй като в обществото той се чувства повече като човек, понеже тук развитието на неговите естествени заложби най-добре е гарантирано. Естествена обаче у човека е и друга една склонност, според която той постоянно се усамотява. Той живее с едно чувство на недружелюбие; другите са, които трябва да се съобразяват с него, поради което и навсякъде очаква противодействие, така, както знае за себе си, че е склонен да се противопоставя на всички. Средството, с което природата си служи, за да осигури развитието на заложбите у всички, е *антагонизмът* у хората в обществото, който накрай става и причина за законното уреждане на човешкото общжитие. Под антагонизъм *Кант* тук разбира недружелюбното дружелюбие (*die ungesellige Geselligkeit*) на хората, или, както вече се спомена, склонността им да живеят обществено, съединена с другата човешка склонност – да се противопоставят един на друг, една склонност, която постоянно грози да разруши обществения живот.

Най-голямата проблема, разрешението на която природата възлага на човешкия род, е да постигне обществото на гражданите, в което правото да бъде осъществено и защитено. Това общество, което въплъщава в себе си държавата, създава най-голямата свобода на отделния гражданин, то гарантира свободното проявление на антагонизма на неговите членове, като в същото време определя и защитава най-точно и границите на тази свобода, за да може тя да съществува едновременно със свободата на другите граждани. Тъй като това общество има съвършени граждански закони, в него се постига най-висшето намерение на природата – развитието на заложбите на всичките му членове. Чрез това развитие природата идва да разреши и останалите намерения, които има по отношение на човешкия род, поради което и твърдението на *Кант* – че постигането на това общество на правото е най-голямата проблема на човешкия род, която природата му е поставила да разреши.

Обществото на гражданските закони, в което хората са принудени да въстпят, тъй като не могат дълго да съществуват един до друг в неограничена свобода, *Кант* сравнява с дърветата на една гора. Хората са като тези послед-

¹⁶³ Както всички основни проблеми в немската социология, така и схващането за обществото е било разработено най-напред не от социологията, а от философията. Класическата немска философия пък е далечният източник на много отделни науки. Тя е такъв източник и на социологията, поради което и всяко социологическо изследване трябва да започне оттам. Тук ние предаваме схващането за обществото у *Кант* така, както го намираме в неговите съчинения.

¹⁶⁴ Срв. най-вече *Kant, I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Leipzig, 1913.

ните, които получават хубавото си стройно стъбло, защото едно друго се принуждават да търсят над себе си въздуха и слънцето, когато не могат да си ги отнемат взаимно, щом като трябва да растат едно до друго. Извън обществото хората биха приличали на онези дървета, които стават криви, защото растат на свобода и произволно развиват клоните си. Или с други думи, всичката култура, както и най-добрият граждански ред са плод на недружелюбието, което е принудено да се самодисциплинира и така напълно да развие зародишите на природата.

Обаче проблемата за изграждането на един съвършен граждански ред според *Кант* не може да бъде разрешена, ако не се вземе предвид зависимостта ѝ от проблемата за уреждането на законни отношения помежду отделните държави като такива. Защото същото недружелюбие, което принуждава отделните индивиди да встъпят в организацията на обществото, става причина и отделните общности да потърсят да уредят отношенията си на основата на един закон. Държавите в своите външни отношения се намират в пълна и неограничена свобода, което обстоятелство от своя страна ги прави да очакват една от друга всичките онези злини, които и отделните индивиди очакват, докато се намират в първоначалното състояние на своето естествено общежитие. Значи, и тук, в отношенията на държавите помежду им като отношения на човешки общности, природата използва недружелюбието им, този неминуем антагонизъм, за да открие в това последното едно средство за постигане на реда и сигурността в живота на хората и обществата. Природата кара чрез войната отделните държавни общности да се замислят за законното уреждане на своите отношения; чрез прекомерните въоръжения, чрез мизерията, която настъпва във всяка държава в мирно време като последствие и на двете, тя ги кара да започнат да уреждат тези отношения, пък макар в началото опитите им да са много несъвършени, за да постигнат накрай, след много разорения, нещастия и изразходване на сили, до състояние, [в] което разумът и без всички тези печални опити би могъл да им каже: да изоставят първобитното състояние на своите отношения, да изоставят беззаконието и да встъпят в обществото на народите. Тук всяка, даже и най-малката държава, ще може да очаква своята сигурност и своите права не от собствените си сили, не от собствените си схващания за правото и справедливостта, а единствено от това голямо общество на народите (*foedus Amphictyonum*), от една сдружена сила и от решението според законите на една обща, сдружена воля. Природата, мисли *Кант*, рано или късно ще принуди хората и държавите окончателно да се откажат от своята брутална свобода и да потърсят ред и сигурност в едно законно установено общежитие. Тя ще ги принуди, защото нейната крайна цел е да се оздрави развитието на заложибите на всички членове на обществото и човечеството, която цел не може да се постигне нито в дивото състояние на първоначалната свобода на хората, в което естествените заложиби в човешкия род са потиснати, нито във варварската свобода на създадените веднъж държави, която възпира пълното развитие на тези заложиби. Естественият антагонизъм, вложен в живота на хората и обществата, ще при-

нуди тези последните да изнамерят закона на равновесието, да намерят след това и силата, която да го защити – да създадат и установят онова състояние на публична държавна сигурност, в която всеки ще се чувства гражданин на света. Тук силите на човечеството не ще се загубят, нито взаимно ще се унищожат, тъй като основният закон на обществото на народите ще бъде принципът на *равенството* във взаимните отношения на неговите членове.

Така според *Кант* историята на човешкия род може да се разгледа общо като изпълнение на един скрит план на природата, да се осъществи един вътрешен и *за тази цел* – и един външен съвършен държавен ред, като единствено състояние, в което човешкият род може да развие в човечеството всички свои заложи.

Юридически преглед, XXXIV, 1933, № 4–5, с. 195–198; повторно публикувано в: Торбов, Ц. Изследвания върху критическата философия. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1993, с. 37–40; Торбов, Ц. За правото, обществото и философията. Юбилеен сборник, посветен на 120-годишнината от рождението на проф. д-р Цеко Торбов. София: Нов български университет, 2019, с. 203–206.

Статия от Ц. Торбов
„ПОНЯТИЕТО ЗА ОБЩЕСТВОТО У ФИХТЕ“

1933–1935 г.

Понятието за обществото и схващането за държавата днес са в центъра на научните и политическите дискусии. Когато ще искаме да си ги изясним, от значение ще ни са и мислите на големите учени и философи на миналото. В немската книжнина тези понятия са били разработени най-напред от философията, която [освен] начало на толкова науки е била начало и на социологията. Тук ние излагаме разбиранията на *Фихте*, този класик в немската философия, който със своите „речи към немската нация“ създаде епоха в политическия живот на своя народ.

Според *Фихте*¹⁶⁵ обществото се създава, когато разумни същества влязат във връзка помежду си. Понятието за обществото е невъзможно без предпоставката, че извън нас наистина има разумни същества с характеристични белези, които ги отличават от всички други същества, които от своя страна не са разумни и поради това не принадлежат към обществото.

Най-висшето влечение у човека е стремежът му към идентичност, към пълното съгласуване със самия себе си, което е възможно, когато всичко, което е извън него, се съгласува с необходимите представи, които човек има за него. На тези представи не само че не бива да се противоречи, а напротив – необходимо е да съществува наистина нещо, което да отговаря на тях. На всички представи, които лежат в човешкото „аз“, в човешкото самосъзнание, трябва да отговаря по нещо, което да лежи извън това последното.

Определяйки по такъв начин най-висшия стремеж у човека, *Фихте* тогава открива у този последния и понятието за разума и за разумното постъпване и мислене. Човек не може да иска да реализира това понятие в себе си само, а и извън себе си. Оттук и заключението, че за него е една необходима нужда извън него да съществуват разумни същества като него.

Такива същества, разбира се, той не може да създаде, обаче той може – и затова поставя в основата на своето наблюдение на света извън неговото „аз“ понятието за разумното същество и очаква да намери нещо, което да отговаря на него. Първото нещо тогава, което среща, е дейност според понятия и цели.

Онова, което има характер на целесъобразност, може да произлиза от разумен източник, но онова, върху което понятието за целесъобразност съвсем не може да се приложи, не се оставя да се разгледа така лесно като резултат на разумна дейност. Разберем ли под „целесъобразност“ съгласуване на разнообразието в единство, ще имаме много случаи на такова съгласуване, които ще се обяснят с обикновени естествени – органически

¹⁶⁵ Срв. най-вече Fichte, J. G. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten*. Leipzig, 1911, S. 230, 23–28.

законали, и следователно няма да позволят да ги разгледаме като разумни дейности, за да заключим тогава за съществуването на разумни същества. Затова, за да можем от известен опит да заключим убедително съществуването на една разумна причина на този опит, ние се нуждаем и от един друг белег. Кой е той?

Природата действа и там според необходими закони, където действа целесъобразно разумът, обаче действа всякога свободно. Според това съгласуването на разнообразието в единство, което би действало по-свободно, би било сигурният и несъмнен белег на разумността в света извън самосъзнанието на отделния човек. Пита се само: как може да се отличи в опита един резултат по необходимост от един такъв по свобода?

Някаква свобода извън нас според *Фихте* ние въобще не можем непосредствено да осъзнаем. Ние не можем да осъзнаем обаче и някаква свобода вътре в нас, нито собствената си свобода. Защото свободата сама по себе си е последното основание на съзнанието и поради това не може да лежи в областта на това последното. Но ние можем да съзнаем, че при известни случаи, когато нашето емпирично „аз“ се определя от нашата воля, ние не съзнаваме някаква друга причина освен самата тази воля. В този смисъл на думата в това несъзнание *Фихте* открива тогава съзнанието за свободата или осъзнаването на една постъпка като свободна, като такава на свободната воля.

Ние постъпваме свободно в поменатия смисъл на думата и изменяме начина на действие на субстанцията, която ни е дадена в опита. Този начин на действие вече не може да се обясни със закона, по който действието порано е протичало, а само с онова, което сме сложили в основата на нашата свободна постъпка и което е противоположно на по-предишното. Едно такво изменено положение тогава не може другояче да се обясни освен с предпоставката, че причината на това следствие е също така разумна и свободна. Така изниква [при] взаимодействие според понятия целесъобразна общност, която *Фихте* нарече *общество*.

И така, човек предпоставя извън себе си подобни на себе си разумни същества и това може да стане само при условието, че влиза с тях в една общност в упоменатия вече смисъл на думата. Според това обществената склонност е една от основните склонности у човека. Човек е определен да живее в обществото; той е длъжен да живее в обществото; той не би бил напълно човек и би противоречил на себе си, ако живееше изолирано.

Онова обаче, което се отнася до обществото, не бива да се смесва с държавата като една емпирично обусловена негова форма. Животът в държавата не принадлежи към абсолютните цели на човека, той е само едно дадено при известни условия средство за осъществяване на свършеното общество. Държавата, както всеки човешки институт, като обикновено средство, извежда до собственото си унищожение: целта на всяко управление е да направи управлението излишно. Макар и никой да не може да определи кога именно ще дойде този момент, сигурно е обаче, че по априорно начертания път на човешкия род е отбелязан пунктът, където всички държавни образувания ще

станат излишни. И това е времето, когато вместо силата и хитростта разумът ще бъде издигнат за върховен съдия.

Според казаното дотук позитивният белег на обществото е взаимодействието по свобода. Обществото е само цел. Това обаче не значи, че начинът на взаимодействието не би могъл да има още един особен закон, който да определи на това взаимодействие една цел.

Основната склонност у човека беше да открива извън себе си разумни същества. Понятието за човека според *Фихте* е едно идеалистично понятие, тъй като целта на човека е недостигаема. Всеки индивид си има свой собствен идеал за човека въобще и тези идеали, макар и да не се различават в материята си, все пак се различават в степента, всеки отмерва по своя собствен идеал онзи, когото признава за човек. По силата на своята основна склонност всеки желае да открие и другите такива, каквито идеалът му ги изисква; той опитва другия, той го наблюдава от всички страни и щом открие, че попада под неговия идеал, започва да се стреми да го усъвършенства. В тази борба на духовете побеждава всякога онзи, който е по-висшият, по-съвършеният човек. Така чрез обществото се постига усъвършенстването на рода, което е признанието на цялото общество като такова. Когато ни изглежда, [че] като че ли по-съвършеният човек няма никакво влияние над по-нискостоящия и необразования, то ние се само мамим. Защото ние или искаме веднага да видим резултата, или пък по-съвършеният човек стои толкова по-горе от другия, че допирните точки помежду им остават много малко, за да може единият да влияе на другия. *Фихте* вярва обаче, че общо по-съвършеният сигурно побеждава, и сочи това като успокоение за приятелите на хората, когато са изправени пред войната на светлината с тъмнината. Светлината накрай сигурно побеждава, макар времето на тази победа да не може да се определи. Залог за тази победа все пак е фактът, че тъмнината е принудена да влезе в открита борба. Тя обича тъмното; тя е загубила вече, щом като е принудена да излезе на светло.

И така, човек е определен за обществото. Колкото обаче този стремеж у него и да произлиза от дълбочината на неговата същност, все пак като стремеж той е подчинен на върховния закон на постоянното съгласуване със самия себе си, който за *Фихте* е нравственият закон. Кой са рамките или правилата, които [той] създава, за да определи призванието на човека в обществото?

Общественият стремеж у човека е определен от закона за абсолютно съгласуване със самия себе си, от една страна, негативно; този стремеж не трябва да противоречи на себе си. Във взаимните отношения между хората отделният индивид няма насреща си пасивни същества. Стремежът търси извън нас свободни разумни същества; той се стреми затова не към субординиране, както *Фихте* се изразява, а към координиране. Когато човек не иска да остави свободни разумните същества, които търси извън себе си, тогава той предполага у тях само теоретическо умение, не обаче и свободна практическа разумност: човек не иска да встъпи с тях в общност, а да ги управлява

като животни. С това той поставя собствения си стремеж към общественост в противоречие със самия себе си. Един такъв човек още не е развил у себе си човечността и чувството на свобода. Само онзи е свободен, който иска да направи всичко свободно около себе си и прави наистина това с едно известно влияние, чиято причина човек не всякога забелязва. Под неговия поглед ние дишаме свободно; ние не се чувстваме от нищо угнетени или стеснени; ние чувстваме необикновеното желание всичко да направим, което уважението към нас самите не ни забранява да направим...

Обаче законът за пълното формално съгласуване със самия себе си определя стремежа за общественост и позитивност и дава по такъв начин истинското предназначение на човека в обществото. Всички индивиди, които образуват човешкия род, се различават помежду си. Едничкото нещо, в което те се съгласуват, е тяхната последна цел: съвършенството. Съвършенството е определено само по един начин: то е напълно еднакво само със себе си. Според това, ако всички хора можеха да станат съвършени, те щяха да постигнат най-висшата си и последна цел, поради което и щяха да бъдат напълно еднакви със себе си; те щяха да бъдат един-единствен субект. Обаче нека не забравяме, че всеки в обществото се стреми да усъвършенства другите, да ги издигне до идеала, който си е съставил за човека. Следователно последната и най-висша цел на обществото е пълно единодушие и съгласие на всички възможни части на същото. И понеже постигането на тази цел предполага постигането на човешкото предназначение – постигането на пълното и абсолютно съвършенство, то тя е също така непостижима, както и това последното, докато човек не престане да е човек и не стане Бог. Пълно единодушие и съгласие с всички индивиди според това наистина е последната цел, то обаче не е предназначението на човека в обществото.

Адвокатски преглед, XV, бр. 17 от 16 май 1935, с. 163–164; повторно публикувано в: Торбов, Ц. *За правото, обществото и философията*. Юбилеен сборник, посветен на 120-годишнината от рождението на проф. д-р Цeko Торбов. София: Нов български университет, 2019, с. 211–216.

Статия от Ц. Торбов
„СХВАЩАНЕТО ЗА ОБЩЕСТВОТО У ХЕГЕЛ“

1933–1934 г.

Схващането за обществото у Хегел¹⁶⁶ стои в тясна връзка с неговото разбиране за естеството на духа и целта на разума. Духът се осъществява, като се раздвоява в самия себе си и като си дава граница и крайност (Schranke und Endlichkeit) в естествените нужди, което е една необходимост на духа към обективирание. С това, че се въплъщава в тези нужди, той ги преодолява и в това намира своето обективно Dasein. Целта на разума не е нито естествена простота на нравите, нито развитието на особеността на удоволствията като такива, които се постигат с образованието. Тази цел се състои в това – първичността на природата, нейната простота (des Natureinfalt), т.е. отчасти пасивната несебичност (Selbstlosigkeit), отчасти суровостта (die Roheit) на знанието и волята, т.е. непосредствеността (Unmittelbarkeit) и единичността (Einzelheit), в които духът се намира, се премахват с работа и разумът получава първата си външна форма, първата си реализация, на която е способен: формата на общност, разумност. Така формата на общността се реализира сама за себе си в мисълта – формата, която единичка е същественият елемент за действителността на идеята.

Според това образованието в своето абсолютно предназначение за Хегел е освобождение, пътят, по който непременно трябва да се мине за не вече непосредствено даденото, [не] естествената, а духовната, издигнатата в образа на общността безкрайно субективна субстанциалност на нравствеността. Чрез тази работа на образованието субективната воля постига в себе си самата обективност, в която единствено може да бъде действителността на идеята. Също така тази форма на общността, до която отделността, субективната воля (die Besonderheit) се е издигнала с работата, създава разбирането, че die Besonderheit става истинско Fürsichsein на die Einzelheit, и като дава на всеобщността изпълващото съдържание в нейното безкрайно самоопределение, остава дори в нравствеността като една безкрайна fürsichseinde, свободна субективност.

Животното разполага с ограничен кръг средства и начини за задоволяване на също така ограничените си нужди. Според Хегел дори в тази си зависимост човекът доказва едновременно, че я преодолява, доказва своята всеобщност (Allgemeinheit) първо с увеличаването на нуждите си и средствата за тяхното задоволяване, а след това и с разделянето и различаването на конкретната нужда в отделни части и страни, които се обръщат на различни партикуларизирани и с това – на абстрактни нужди.

Предметът на правото е лицето, предметът на морала е субектът; предметът на семейството е членът на семейството, а предметът на гражданското общество въобще е гражданинът. Предметът на нуждите е конкретността на

¹⁶⁶ Срв. най-вече Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*. Leipzig, 1911, S. 161 ff., 186 ff., 195 ff.

предпоавката, която конкретност тук се нарича човек; значи, едва тук – и само тук – става дума за човек в този смисъл на думата.

Нуждите и средствата, като реални Dasein, стават Sein за други, чрез чиито нужди и работа пък задоволяването взаимно се обуславя. Абстракцията, която се обръща на качество на нуждите и средствата, определя взаимните отношения на индивидите помежду им; тази Allgemeinheit като Anerkanntsein е момент, който в тяхната отделност и абстракция ги прави конкретни, обществени нужди, средства и начини на задоволяване.

Трудът или работата е създаване и придобиване, съответстващи на партикуларизираните нужди, партикуларизирани средства. Трудът специализира с най-разнообразни процеси дадения непосредствено от природата материал за тези цели. Това формиране придава тогава на средството неговата стойност и целесъобразност, така щото в консумацията си човек най-вече търси продуктите на човешкото производство, които и употребява за нуждите и средствата си.

Общото и обективното в труда обаче лежи в абстракцията, която причинява специфицирането на средствата и нуждите, с което специфицира също така и производството и причинява диференцирането на труда. Чрез подразделението трудът на отделния човек се опростява, а с това се уголемява както умението в неговия абстрактен труд, така и количеството на производството. В същото време тази абстракция на умението и на средството усъвършенства зависимостта и взаимните отношения на хората за задоволяване на другите нужди до пълна необходимост.

В тази зависимост и взаимност на труда и задоволяването на нуждите субективният егоизъм се обръща в принос за задоволяване нуждите на всички други и в това диалектично движение всеки, който придобива, произвежда и изразходва за себе си, произвежда и придобива за употреблението на другите. Тази необходимост, която лежи в многостранното впитане на зависимостта на всички, е за всеки поотделно общото, постоянно качество, което съдържа за него възможността със способността и образованието си да вземе участие в труда и да се ползва от производството, за да осигури съществуването си.

Най-напред семейството е субстанциалното цяло, на което лежи грижата за тази особена страна на индивида. Обществото на гражданите откъсва индивида от тези му връзки, отдалечава частите на семейството една от друга и ги признава като самостоятелни лица. После то субституира вместо външната неорганическа природа и бащината къща, в която отделният човек дотогава е живял, своята собствена база и поставя под своя зависимост и семейството. Така индивидът става син на обществото на гражданите, което отправя своите искания към него също така, както той предявява по отношение на първото права.

Съдийски вестник, XVI, № 2, октомври 1934, с. 24–25; повторно публикувано в: Торбов, Ц. *За правото, обществото и философията. Юбилеен сборник, посветен на 120-годишнината от рождението на проф. д-р Цеко Торбов*. София: Нов български университет, 2019, с. 207–210.

Статия от Г. Рапопорт
„ЕВОЛЮЦИЯТА НА СОЦИАЛНИТЕ ВЪЗГЛЕДИ КАТО
ФАКТОР НА ИКОНОМИЧЕСКАТА КРИЗА“

1933 г.

Общоизвестно и очевидно е, че в различни времена и у разни народи човекът различно схваща отношенията си към колективитетите, към които принадлежи.

В известни епохи тая връзка се преживява като нещо формално, външно, и самият колектив се представя повече като една съвкупност на неговите членове, отколкото като едно реално надлично единство. В други времена, напротив, човек чувства или по-точно емоционално преживява колектива като нещо напълно живо, нещо толкова реално, както неговата собствена индивидуална личност, и даже тая последната се явява като нещо производно от колектива, една част от него, защото принадлежността към известен колектив или колективи се смята като едно от конституиращите определения на дадена личност.

Вярваме, че може да се приеме също като нещо общоизвестно и установено усилващата се тенденция в нашата епоха към второто схващане.

След като няколко поколения са живели в едно общество, което не само бе формално построено на принципи, възлизаци към естественото право (защото всъщност то съставя теоретическата предпоставка на европейските конституции от деветнадесетия век), но в което и реално-психически индивидът се е мислил за начало и за крайна цел на общежитието, напоследък се проявява навсякъде тенденцията да се установи приоритетът на колектива.

Няма съмнение, че теоретическите системи със същата тенденция са причина и отражение на процеса в самия социален живот.

Очевидно е, че изменението на човешките възгледи върху ролята на индивида и отношенията му с колектива влияе на самата структура на обществото и на хода на социалния живот, в частност на икономическите отношения.

Докато човек се чувства като нещо самостоятелно и независимо, той сам противостои на целия външен мир.

Обществото изпълнява само известни ограничени функции, като защита от разбойници и мошеници или осигуряване на стойността на парите, но общата отговорност за съдбата на човека, за съпротивата му срещу *les vicissitudes de la vie*, пада върху самия него. Той трябва да се уповава в тази борба само на своята енергия, на своята инициатива, изобщо на собствената си духовна и физическа сила. Вън от това той не може да очаква нищо от страна на обществото освен незадължителните съжаления или благотворителност.

Щом обаче колективът почва да се смята като нещо реално и надлично, от което индивидът е само една част, естествено е, че отговорността или

поне една част от нея за индивидуалните съдбини ще се възлага върху този колектив.

Тези качества могат да бъдат приписвани на различните колективи, между които изпъква преди всичко като най-крупен и най-мощен Държавата.

Достатъчно е да се споменат знаменитите постановления на Ваймарската конституция относно *Wirtschaftsleben*: макар че никога не са имали истинско нормативно значение, както и всичките *déclarations de droits* в различните конституции, – те много добре формулират съвременния възглед на Държавата, тъй като Ваймарската конституция е може би най-яркият паметник на този дух, с който радикалната интелигенция пристъпи след войната към задачата за преустройството на обществото.

Чл. 151 на Ваймарската конституция гласи:

„Die Ordnung des Wirtschaftslebens muss des Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen“.

Оттук ясно личи, че обществото се нагърбва със задачата да осигури всекиму *menschenwürdiges Dasein*. Следователно индивидът може да счита като свое право да изисква всичките условия на този *menschenwürdiges Dasein*.

Отговорността за човешката съдба, за сполука или несполука в живота, която тежеше само върху отделния човек, преминава върху обществото.

При това, разбира се, думата е не само за Държавата. Най-различни колективи – професионални съюзи, всякакви синдикати, даже общини се явяват в същата роля на цялото, *задължено* да осигурява благополучието на своите членове.

Какво въздействие оказва тази промяна в ролята на колектива върху динамиката на икономическите отношения?

Днешното стопанство не се отличава принципиално от това на XIX век. То почива и досега върху свободата на частната инициатива, неразделно свързана с автоматичното регулиране на стопанската дейност чрез механизма на свободните цени, на конкуренцията и на социално необходимото разрушаване на онези частни стопанства, които не отговарят на изискванията на пазара.

Обаче, за да може да действа този механизъм на автоматично регулиране без особени мъчнотии и катастрофи, социалната тъкан трябва да има известна гъвкавост. Ако тя се затвърди, настъпва момент, когато апаратът на свободния пазар, вместо да окаже своето благодатно въздействие, среща съпротива и се спира, или пък действа с мъчнотии и със скърцане, и не оформя, а скъсва и разрушава.

Това са явленията, които се забелязват в икономическия живот през последните години – години на кризата.

За нас в случая не е нужно да се впуснем в безкрайния проблем за причините на кризата – технически, политически причини, „нормални“, тъй да се каже, икономически причини (свързани с циклическия развой на стопанството) и т. н. Достатъчно е да се спрем върху ноторния факт, че действието на об-

щоикономическите фактори, които в миналото, през времето на кризите, автоматически водеха към необходимото разчистване и към възстановяването на пропорциите (понеже кризата не е нищо друго освен диспропорция в стопанството), – тези фактори понастоящем не намират свободно приложение.

Когато – да речем преди половин век – стопанските кризи хвърляха стотици хиляди семейства на улицата и разрушаваха хиляди предприятия, плод на работата на цели поколения, това се виждаше за хората, разбира се, като ужасно бедствие и даже като несправедливост – но несправедливост, тъй да се каже, в метафизически план, както несправедлива се вижда болестта, старостта, смъртта и т. н. Но спрямо тези социални бедствия – както и спрямо несъвършенствата на космоса – човекът се намирал в положението на едно същество напълно самостоятелно, нямащо възможност да търси подслон и подкрепа у друго.

Сега е съвсем иначе. Индивидът не иска да се подчини на социалното бедствие, тъй като се смята в правото си да иска от колектива той да уреди живота му, да му осигури този *menschenwürdiges Dasein*, за който говори Ваймарската конституция.

Последствията от тази промяна са разнообразни и неизброими.

Най-очебиещи са фактите, които се отнасят до изкуственото поддържане на заплатите на едно ниво, по-високо от онова, което би отговаряло на икономическите условия. По този въпрос толкова е писано и говорено, и ролята например на трейдюнионите в удълбочаването на кризата в Англия е толкова общоизвестна, че няма нужда да се спираме върху тази точка.

Към същата категория на явления се отнася и поддръжката на безработните. Тук може би принципиалната промяна в отношенията между индивида и колектива е още по-ясна.

Началото на помощта на безработните лежи безспорно в хуманитарните мотиви. Но този институт отдавна се е преобърнал и в практиката, и (което за нас е най-интересното) в общественото съзнание, в редица държави, в едно свещено право на индивида да му се гарантира заплатата – безразлично има ли работа за него, или не. При това – което особено трябва да се подчертае – индивидът има право да се откаже да работи в друг бранш освен в своя. Ако манчестърският предач не намира приложение за своите сили в предачниците, обществото не може да го направи хамалин в ливърпулското пристанище, но трябва да го издържа. С други думи казано, обществото поема грижата за съществуването на индивида, и не само като на един абстрактен индивид, но с всичките негови социални качества на член от даден частен колектив.

Очевидно е, че при едно такова положение механизмът на автоматичното регулиране на стопанството не може да изпълни една от най-важните си функции – разпределянето на работната сила между разните сфери на човешката дейност, или поне ги изпълнява непълно и със закъснение.

По-интересни обаче от тези факти – вече остарели и изтъркани – са другите, които се отнасят до връзката между индивида и колектива не в работни-

ческата класа, а в тази на стопаните, т.е. на хората, които възплъщават социалната функция на личната инициатива и личната отговорност.

Ние си спомняме за един разговор, който имахме преди няколко месеца с един търговец. Той ни каза: „Не разбирам как може да се оплаква човек от кризата. Аз съм книжар. Може би сега купуват книги два или три пъти по-малко, отколкото преди две години. Но все пак купуват. Не е ли моя работа да наредя нещата по начин, щото тези 50 или 30 на сто, които купуват, да ги купят от мен, а не от моя конкурент, и ако не мога да го направя, кой ми е крив?“

Това е квинтесенцията на индивидуалистичен или, ако искате, буржоазен възглед, който преди 20 или 30 години се презумираше като нещо естествено и даже единствено възможно. Понастоящем обаче не е вече тъй.

Все повече се разширява и задълбочава възгледът, според който един стопанин в най-широк смисъл, търговец, индустриалец и т. н. (patron), не е нещо напълно независимо и самостоятелно, една съвсем отделна единица, задачата на която е борбата с други такива единици, но че и той трябва да очаква устройството на неговата съдба – респ. съдбата на неговото предприятие – повече отгоре, от различни намиращи се над него колективи, отколкото от собствената си похватност.

Между тия колективи пък изпъква Държавата. Но освен нея явяват се различни съюзи, обединения, асоциации, по браншове, по местности или общи като съюзи на търговци, на индустриалци и т. н.

Вярно е, че в тази област интеграцията не е още стигнала дотам, щото подобни колективи да изместят колектива или да получат приоритет над него. Колективът си остава повече съединение, съюз на индивиди, отколкото надлично, реално единство. Обаче тенденцията е ясна и това, което е вече изминато по въпросния път, е достатъчно, за да пречи на автоматичното регулиране на стопанството може би повече, отколкото подобни явления – макар и по-завършени – измежду хората, продаващи своя труд.

Действително, щом стопанинът не е вече абстрактният индивид, който е насочил по свободния си избор енергията си към известна стопанска дейност, която обаче той прекратява, ако тя се окаже недоходна, и започва някоя друга, щом този стопанин смята вече своето качество на бакалин или на бирен фабрикант като една социална функция, осъществяването на която обществото е длъжно да му осигури, за какво автоматично регулиране, за какво разчитване на стопанството от нежизнеспособни единици може да става дума?

Затова именно между факторите, които пречат на нормалния изход от кризата, т.е. на обикновеното циклично движение на конюнктурата, голяма роля трябва да се отдаде на тези, тъй да кажем, колективистически тенденции в буржоазния слой, в слоя на стопаните.

Обаче съвременната тенденция към изпъкването на колектива и към изместването на индивида намира своя израз още в една сфера, където тя е може би най-неочаквана: в самия строй на отделното стопанско предприятие. Думата не е за появяването на многобройни държавни, общински и др. предприятия, нито за хилядите кооперативни такива, а за промените в структурата

на отделното частно стопанско предприятие – тая твърдина на индивидуалистичния буржоазен дух.

Преди всичко очевиден факт е, че едноличното предприятие, тази класическа, основна форма на частното стопанство, губи своето относително тегло почти във всичките сфери на стопанския живот. Същото може да се каже и относно събирателните дружества. Постепенно изчезват или се изместват онези семейни търговски къщи, които раждаха династии на стопански дейтели. В държавите с по-традиционна стопанска структура, като Англия или Франция, те може би и сега още са най-характерни, но все пак над тях се издигат нови, по-грандиозни формации и ясно е, че Dombey & Son принадлежат към миналия век, а не към сегашния.

Ръководната роля отдавна е вече преминала към акционерните дружества. Какво е обаче едно акционерно дружество от това гледище, което сега ни интересува?

В гражданските или търговските кодекси акционерното дружество е само една от организационните форми на частната стопанска инициатива. То се разглежда наред с едноличното, събирателно или командитно предприятие и никаква дълбока принципиална разлика между тях няма.

Всъщност това отговаряше на действителността дотогава, докогато целият стопански живот почиваше върху личността на отделния стопанин, *ra-trop*, върху индивидуалната му инициатива.

Този стопанин можеше да започне някаква икономическа дейност – еднолично предприятие. Той се съюзява с друг или с други – събирателно дружество. За усиляването на своето предприятие, винаги основано на личната му инициатива, той търси още капитали отвън, от чужди лица – командитно дружество, респ. акционерно-командитно. И най-сетне, няколко стопани се съединяват, за да създадат – обикновено покрай основната дейност на всеки един от тях – едно ново предприятие, една „компания“, в която те всички взимат участие в различна пропорция, но която не е пряко свързана с тази или онази личност. Това е основната социално-историческа концепция на акционерното дружество.

Щом обаче почва да отслабва вярата в частната инициатива и изобщо в самодеятелността на индивида, проявява се дълбоката разлика между акционерното дружество и другите частностопански форми, познати на съвременното право¹⁶⁷.

Разликата между акционерното дружество и другите стопански форми, която понастоящем е от значение за нас, се състои в следното.

Всяко едно предприятие има тенденция да се обективира, да се преобърне в нещо като че ли отделно от индивида стопанин. Даже фирмата Dombey & Son не се ли явява като нещо отделно от самия Домби, нещо по-ви-

¹⁶⁷ За да бъде по-ясно и по-късо изложението, ние няма да говорим за дружествата с ограничена отговорност – GmbH [Gesellschaft mit beschränkter Haftung – бел. съст.] – макар че тяхното разпространение и преминаването им даже в държави, които не ги познаваха, като Франция, вярваме, би могло да подкрепи нашата теза.

соко, по-значително от него, което излъчва известна светлина върху неговата личност?

Но тази обективизация на предприятието (юридическите ѝ прояви се знаят: продажбата на фирмата като едно цяло и т. н.) не може да изпъкне значително там, където има неразривна връзка между предприятието и личността на стопанина.

Напротив, в акционерното дружество тя отива много по-далеч, и все по-често се срещат случаите, когато всъщност стопанинът или стопаните изчезват, дружеството, би могло да се каже, от *Körperschaft* се обръща в *Anstalt*, което се управлява от хората, заинтересувани не в реализацията на стопански резултати, а в получаване на заплати и тантиеми.

От друга страна се проявява тенденцията към стабилизацията на дивидента, т.е. хората, управляващи едно акционерно дружество (функционери), се стараят посредством известни комбинации да осигурят на безличната маса на акционерите всяка година един и същи дивидент, независимо от истинските резултати на упражнението. По този начин акционерът окончателно изгубва качеството си на стопанин, заинтересован в хода на предприятието, и свиква да се смята за рентиер с осигурен доход, също като притежател на държавни или други облигации.

Тук се развива всъщност същият процес както и в другите сфери на икономическия живот: индивидът с неговата частна инициатива изчезва и се замества от надличния колектив и хората, свързани с този колектив, го считат за длъжен да им осигури известни блага.

Оттук и явлението, което по мнението на икономисти, изучаващи съвременната криза, е едно от препятствията за нейното преодоляване. Акционерните дружества, управлявани не от стопаните, а от функционери, продължават на всяка цена дейността си даже при условия, когато стопанинът би трябвало да спре, т.е. произвеждат и продават на загуба, с което правят още по-мъчен процеса на пречистването – *assainissement* – на стопанството.

Сумирайки, може да се каже, че причината – не на днешната стопанска криза, но на особените мъчности при нейното преодоляване – трябва да се търсят, между другото, и във всеобщата тенденция към изместването на индивидуалната инициатива и отговорност чрез дейността на надличния колектив. Тази тенденция не отговаря на основните принципи, върху които е построено сегашното стопанство.

Споменатият от нас чл. 151 от Ваймарската конституция към цитираната фраза „*Die Ordnung des Wirtschaftslebens muss des Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen*“ прибавя още: „*In diesen Grenzen ist die wirtschaftliche Freiheit des Einzelnen zu sichern*“.

Няма ли обаче едно рязко противоречие между принципа на стопанската свобода, от една страна, и принципа на задължителното осигуряване на стопанското благополучие за всеки член от колектива, от друга страна? Може ли да съществува едно стопанство, което иска да се базира същевременно и

на двата принципа? Не намираме ли се пред една неизбежна дилема: или да се откажем от стопанската свобода (без която и гражданската свобода не е нищо друго освен една сянка), като прехвърлим цялата грижа за регулиране на стопанството върху колектива, в която и да е форма (комунизъм, синдикализъм, технокрация), или да възстановим действието на автоматичното регулиране чрез утвърждаването приоритета на индивида, на неговата инициатива и отговорност?

Юридически архив, год. IV, 1932–1933, кн. 6, март – април 1933, с. 473–481.

Реферат от Р. Ганева
„ЗА МЯСТОТО НА ВЪЗПИТАНИЕТО
В ОБЩЕСТВЕНИЯ ЖИВОТ“¹⁶⁸

1934 г.

Може би за никое друго творчество на човека не е тъй общоприето твърдението, че то отразява в себе си особеностите на историческия момент, както за възпитанието. Най-често това твърдение се подкрепя с примери като това за връзката между войнственото възпитание в Спарта и необходимостта ѝ да се бори за хегемония на Пелопонес, за съсловното възпитание в Средните векове дори до Френската революция и до Голямата война във връзка с различната обществена роля на съсловията, за засилващата се тенденция към универсализиране на възпитанието и демократизма и т. н. И делото, и принципите на възпитанието в една епоха са характеристични за нея. Тая преплетеност между възпитанието и обществения живот има две страни. Първо, възпитанието изпълнява една съхраняваща, консервативна функция, защото въвежда младото поколение в придобивките на човечеството и с това съдейства да се пригоди към настоящия обществен живот, който е обременен с миналото и отминаващото. Но младежта зрее за един бъдещ обществен живот, в оформянето на който се смята, че ще вложи ум, сърце, воля, мишци; заради това възпитанието се нагърбва, от друга страна, с подготовката на младежта и в това отношение, като култивира способностите ѝ. Това е творческата, прогресивната функция на възпитанието.

Тия две обществени функции на възпитанието понякога се подпомагат взаимно, но по-често са антагонистични и това предизвиква конфликти от най-разнообразно естество. Върху естеството на тяхното взаимодействие и особено на конфликтите помежду им би се хвърлила известна светлина, ако се разгледа: 1. отношението между възпитанието и другите страни на обществения живот – политика, икономика, идеология и т. н., и 2. отношението между личност и общество.

Често пъти, когато се изтъква, че с възпитанието трябва да се отговори на обществени изисквания или да се задоволяват обществени нужди, общественият живот се схваща едностранчиво: взема се като база за обяснение на структурата и на динамиката му една или друга негова страна – политика, стопанство, право, идеология и т. н. Например. Един от оживените спорове по възпитанието днес се отнася до така нареченото индоктриниране на младежта, до правото на държава, църква и т. н. да възпитават децата в духа единствено на една или друга доктрина, партийна идеология, религиозна догма и т. н. В Русия, Италия, напоследък и в Германия държавната власт си присвоява това право и го прокарва чрез законодателство, училище и учители, мла-

¹⁶⁸ Реферат, четен във Философско-социологическото дружество в София на 25 февруари 1934 г.

дежки организации и т. н. Така в Русия искат младежта да се индоктринира в марксизма, за да може да се затвърди и доведе до пълно осъществяване пролетарската диктатура. Макар че марксизмът счита възпитанието за една от идеологичните надстройки на икономическите отношения и следователно логически би било да търси в тях и експликативния, и нормативния принцип на възпитанието – на възпитанието тук се приписва конструктивна роля чрез идеологията, която то затвърдява у младежта. И тази конструктивна роля се състои в съхраняването на въздворения вече чрез революция и декрети обществен строй. Това е вече абдикация на марксизма, но още тук се съгласува съхранителната и творческата функция на възпитанието чрез еклиптика на втората, творческата. Това е една смътна социология: тя не води към логически ясни изводи нито за социалните функции, нито за социологичните предпоставки на възпитанието.

Може ли въобще една коя и да е страна на обществения живот да се смята за негова база, за негово детерминиращо начало? Един английски автор смята, че в едно такова становище – което той нарича сегментарен монизъм – се крие методологична грешка: смесва се каузалност и корелация.

Заемането на едно становище по този въпрос има голямо значение при разглеждането на педагогическите проблеми. Но от друга страна, много факти тъкмо из историята на образованието подкрепят схващането, че общественият живот е единство и че отделните му страни се коренят в неговата интегрална цялост, – следователно корелация, а не каузалност.

Ето няколко от тия факти. Възпитанието произлиза от инстинктивните грижи за запазване потомството, но в цивилизованото общество то е също тъй отдалечено от първобитните си форми, както и всички други прояви на инстинктите. То постепенно се рационализира заедно с напредъка на науката; но една вътрешна взаимност съществува между това рационализиране, от една страна, и политическите условия за законодателстване, икономическите условия, при които се реализира, степента на личната и обществената култура – достигната отчасти пак чрез самото възпитание – и т. н., от друга страна. Научните изследвания например на един Пастьор или Бине и тяхното практическо приложение внасят преобразование във физическото и душевното отглеждане на детето, но те самите вече предпоставят ред научни, политически, икономически и т. н. условия; от друга страна – чрез младото, така вече отгледано поколение те ще се отразят в нови политически форми, идеология и т. н.

Друг факт. Народното училище за разпространение на образованието в народа се създава през XVI столетие заедно с развитието на търговията, разпространението на печата, възраждането на наука и изкуство и т. н. Да допуснем, че тук Лутер е бил само изразител на своето време, един гениален изразител. В 1792 г. Кондорсе се явява със смелия си законопроект, с който иска „еднаква възможност за образование на всички граждани, безплатно във всичките му степени“ (идея, разработена по-късно социологично от Конт). Обаче реализирането и на едното, и на другото начинание е в процес дори до днес; толкова сложна е корелацията в обществения живот. И ние виждаме,

че в Англия едва в 1902 г. Балфур се застъпва за народното образование, а законопроектът за задължително безплатно обучение се прокарва в 1917 г. от Лойд Джорж, чийто главен сътрудник Фишер смята, че „възпитанието на народа е най-продуктивното влагане на капитала и че училищата трябва да станат обществени огнища, гдето децата от различните класи ще се срещат и опознават“. Идеите на Кондорсе, прокарани навремето в Америка, се превърнаха във Франция едва в 1882–1886 г. от Жул Фери в закон, и то една част от тях, а за другата част и до днешно време са само полагани усилия от Бюисон, Ерио и др.

Колко много време наистина е нужно за една идея, за да може да извърви дългия път към своето въплъщение; колко много условия е нужно да се видоизменят, да хвърлят рефлекс от своето видоизменение върху други условия и т. н., за да стане възможно това въплъщение. Казва се, че днес универсализирането на образованието, започнато обаче от XVI столетие, е организирано на демокрацията. Но демокрацията е и форма на управление, и съвкупност от икономически условия, и идеология.

Но ето че „лошото организиране на демокрацията“ създаде едно понижаване на академическото ниво, едно парализиране на най-добрите и компетентни сили, което се забелязва най-напред в Америка и в други страни с по-слаба почва от стара култура. Това от своя страна извика редица симптоматични явления в политика, икономика, идеология и т. н. и ето че сега се търси разрешение на тая проблема чрез едно ново и по-друго организиране на образованието.

Още един пример. Колбер, както се знае, предприе ново организиране на труда и създаде един план за техническо образование. Силата на традициите, установените обичаи и наредбите на занаятчийските корпорации спъваха неговата инициатива. Все пак по пътя на политиката и законодателството той се намеси в еволюцията към индустриализация преди още да се въведат машините. Ето също така един гениален изразител на своето време, чието лично творчество изпреварва събитията. Индустриализацията и машинното производство, почнати със законодателно преустройство в труда и образованието, подпомогнати от наука, от видоизменение в класовата структура на обществото и от една друга идеология, доведоха до един общ кризис, от който се търси сега изход.

Проблемата за техническото и професионалното образование – макар и поставена в по-други релси, отколкото при Колбер, – днес е една от най-важните педагогическо-обществени проблеми. Между другото, в училищата се въвежда ръчен, физически труд; училищата се „професионализират“. Педагогично-психологичното основание за това е нуждата да се поставят децата в активно съотношение със света, тъй като, поради изменените обществени условия, те – особено градските – са лишени от тоя важен и естествен извор за обучение, какъвто е трудът, докато в патриархалните семейства някогаж всяко от тях имало своя дял в скотовъдството, земеделието и т. н. На това училищно нововъднение обаче се отдава и по-голямо обществено значение: смята

се, че така ще се премахне пропастта между умствени и физически работници – извор на големи обществени и училищни затруднения днес. Престижът на академичното образование е свързан със социалните перспективи, които то открива; нито Толстой със своя личен пример, нито пролетарска Съветска Русия можа да повдигне престижа на физическия труд. Но социалната роля на академичното образование е изместена: докато по-рано то беше необходимо за предназначения по рождение водители да добият подготовката си за такива, днес то е нужно на всеки, за да може да се издигне до водителство, а достъпът към него не е закрит за никого. Социалните категории си остават, хората в тях се рекрутират иначе. И тук корелацията между социална структура, идеология, възпитание, политика и т. н. е очевидна.

Но заедно с това преминавам вече към втория въпрос, за отношението между личност и общество. Изложените примери уясняват отношението между различните страни на обществения живот, което е отношение на корелация. Същевременно се получи по-релефна картина за това как съхранителната функция на възпитанието и творческата се подпомагат, но също как още по-често влизат в конфликт. Заедно с това тия примери посочиха и значението на отделната личност в процеса на общественото преобразование.

Все пак, доколко – с оглед на възпитанието – личността участва в тласъка на обществения напредък, не е ли нейното участие само една илюзия и самата тя не се ли повлича от вълните на общия поток, както Гьоте казва: „Du glaubst zu schieben und du wirst selbst geschoben“? Възпитанието като дейност има винаги за обект едно конкретно, дадено дете и се стреми да доведе неговата личност до максимален разцвет; затова то е несъвместимо с един пессимистичен или скептичен възглед за значението на личността. Но то не изключва признаването на голямото влияние, което общественият живот упражнява върху оформянето на личността, защото развитието на личността е едно непрекъснато приспособяване на вродените потенциални сили на индивида към външната среда – природата и обществото. В този смисъл Дюркем е прав, като казва: „Ние не можем да възпитаваме нататък, накъдето си искаме“.

Но Дюркем поддържа още, че детето е едно егоистично и асоциално същество, което принудата на обществеността издига посредством възпитанието. Оправдание ли е това на натиска, който обществеността упражнява над личността?

Обществеността не е само стимул в развитието на индивида; тя пази грижливо много безполезни вече традиции, отживелици, останали от миналото. И чрез своята мощ, която има над отделната личност, тя спъва нейните творчески сили, парализира личното усилие и инициатива. Тя се явява в този си аспект като извор на конфликти между съхранителната и творческата функция на възпитанието. Възпитанието, което се превръща в конформизъм, може да е изгодно, може да задоволява нуждата от известно еднообразие и статичност, но то не изпълнява своята творческа функция и няма стойност за напредъка на обществения живот. И в науката, и в изкуството напредъкът не се дължи на погледа, който се ограничава в готовата вече рамка, а на това, кой-

то излиза извън нея. Затова личната култура е динамична сила в общественото развитие и възпитанието, което е насочено към нея, е обществено творчество.

Личната култура не е нито знание, нито принципи, нито доктрина; тя е един подход на човека към въпросите на ежедневиия живот, възможността да се приобщи към прогреса, способността да схваща смисъла и съдържанието на висшите ценности и да ги направи мотиви на своето поведение. Благодарение на нея личността се изтръгва из предразсъдъците, невежеството, страха, подчинението, апатията и стадността в обществения живот и се издига с критичната си мисъл, с независимостта си в преценките, с отношението си на лоялност и на сътрудничество към другите. Всичко това е задача на възпитанието на личността. Нейното правилно разрешение зависи днес от ред реформи в учебни програми, учебни методи, училищна организация, дисциплина и т. н., прокарването на които е от първостепенно обществено значение.

В тая светлина особен релеф добива движението в полза на създаването на специални училища за даровити деца, сред които би се формирал един духовен елит. Но не по-малко също така и движението за хуманитаризирането на професионалното образование; още Кондорсе беше казал, че вследствие усъвършенстването в индустрията, разделението на труда и машинизирането „l'ésprit cesse d'agir et devient une cause de stupidité d'une classe d'homme, incapable de s'élever et d'une inégalité humiliante et dangereuse“.

На възпитанието предстои, като култивира човешката личност, да съдейства да се съгласува техническият напредък с нравствените идеи, да се отстранят бариерите на човек срещу човек, да се премахнат съперничеството, насилието и страхът – така то ще изпълни своята двойна служба в обществения живот: съхранителната и творческата.

Ганева, Р. *Училище и възпитание*. София: Книпеграф, 1934, с. 169–175.

Студия от Г. Рапопорт „КРИЗИС В ПРЕДСТАВИТЕЛСТВЕНАТА СИСТЕМА“

1934–1935 г.

В сегашното време, когато кризата на обществото, кризата на държавата е нещо очевидно и общопризнато, естествено е, че публичното право преживява една дълбока трансформация. В редица държави се явяват съвсем нови институти, досега непознати, на които понякога не можем да намерим никакви аналогии, понякога ги намираме в далечни епохи, в античната или средновековната държава; но и тези институти, които формално се запазват непокътнати, ни се виждат в едно ново осветление, често пъти получават съвсем нов смисъл, понякога изгубват всякакъв.

Да се проследи съвременната еволюция на публичното право в цялата нейна широчина, би било една безкрайна задача, във всеки случай далеч надвишаваща рамките на една къса студия. Ние ще се ограничим само с една част от тая проблема: нашите бележки ще имат за предмет еволюцията на избирателното право и във връзка с това – сегашното положение на идеята за народното представителство.

Избирайки именно тоя комплекс на публичноправните проблеми, ние се ласкаем с надеждата, че по тоя път, изхождайки от сравнително лесните формално-организационни въпроси, може би ще докоснем до по-дълбоките причини на сегашната криза на държавата (доколкото тия причини са изобщо в плоскостта на правните изследвания), защото тъкмо в тая точка външните форми са интимно свързани с дълбоки социални феномени.

За да усетим докъде са стигнали в сферата на тия въпроси съвременните схващания и тенденции, трябва да определим изходната точка, т.е. въззренията върху народното представителство, господствали през епохата, която сега ни се вижда като статическа, предшестваща сегашната криза; макар че се касае за неща съвсем елементарни и общоизвестни, все пак, за по-голяма нагледност на изложението, необходимо е да се спрем поне за малко върху тях.

Модерната държава, както се е сложила през XIX и първите години на XX в., почива върху принципа на господството на мнозинството.

Безполезно е да се задълбочаваме по тая първа точка и да търсим било в политическата теория, било в масовата психика обосноваване на тоя принцип. Няма да намерим нищо освен съвсем смътни идеи за народната воля, които ще ни водят към естественото право, т.е. преди всичко към *volonté générale* на Русо и към неговия софизъм, по който *volonté générale* е винаги това, което аз, индивидът, желая, само че може би не знаех, че го желая.

По друга посока ще намерим още по-смутни представи за *vox populi* – *vox Dei*, за социалното цяло, като възплътяване на истината – съвсем слаби, едва досетими¹⁶⁹ отзвуци от калвинистическите идеи на XVII в.¹⁷⁰

И тъй, съвременната държава почива – или по-точно почиваше – върху аксиомата за господството на мнозинството. Реалният израз обаче на това господство навсякъде е била една колегия от лица, посочени чрез народния избор и действащи като народни представители.

Тук е най-деликатната точка. По кой начин тая мистериозна вяра в народната воля се конкретизира? Как се приема, че народната воля се изразява от решенията на дадена колегия?

Повтаряме, нашата задача засега е да установим само най-елементарните, общоприети начала. Няма да говорим за теориите на представителство във всичката тяхна сложност, което щеше да ни заведе много далеч, но ще ги вземем в най-класическата им форма, така както са изразени в най-разпространените, най-популярни учения.

За френската класическа доктрина проблемът почти не се слага, във всеки случай не му се дава никакво решение. Въпросът се разглежда чисто практически.

Есмен напр. направо казва:

„Представителното управление дава ли повече възможности, отколкото непосредственото, за постигане на едно справедливо, полезно, рационално законодателство? Там е целият въпрос“¹⁷¹.

Все пак има един праг, през който трябва да се прекрачи: това са разсъжденията на Русо относно абсурдността на представителството, относно неотчуждаемостта на суверенитета.

Есмен дава един чисто словесен отговор:

„Дефиницията на Русо не е напълно точна... Законът непременно трябва да произлиза от народа, в смисъл, че само суверенният народ може да създава закони или да дава пълномощието за тяхното създаване“¹⁷², т.е. се приема за доказано това, което трябва да се докаже.

В германската доктрина въпросът се слага другояче. Ако за французина се вижда самоочевидно, без никакви обяснения, че народната воля може да се „conférer“, се предава, законопослушният германец казва: за когото законът

¹⁶⁹ В смисъл на „усетими“. – Бел. съст.

¹⁷⁰ Струва ни се, че е интересен обект за изследване доколко такива църковно-общинни корени на демокрацията, в тяхната местна, православна транспозиция, са повлияли върху българската държавна идеология, върху образуването на тая вяра в народната воля, която несъмнено в България е по-силна, отколкото напр. между германските народи.

¹⁷¹ Esmein, A. *Éléments de droit constitutionnel français et compare*: „Le gouvernement représentatif fournit-il plus de chances que le gouvernement direct pour obtenir une législation juste, utile, rationnelle? Là est toute la question...“

¹⁷² *Ibid.*: „... la définition de Rousseau n'est pas rigoureusement exacte... La loi doit nécessairement procéder de la nation, en ce sens que la nation souveraine peut seule faire les lois ou conférer le pouvoir de les faire (курсив наш).“

гласи, че представлява народната воля, той значи действително я представлява.

Да видим, като пример, колко е категоричен в това отношение Борнхак:

„Понятието на това представителство не трябва да се измерва с частноправния мащаб на поръчение или пълномощно, но почива изключително върху закона...“ Като пример: членовете на горните камари, Herrenhaus, които съвсем не са избираеми от народа, обаче се смятат също за членове на народното представителство. Затова публичноправното представителство според Борнхак „намира частноправното си подобие (...) не в пълномощието или поръчението, но в законното представителство на недееспособния“.

Йелинек, излагайки с други думи същата класическа германска формула, прибавя обаче:

„Колкото и да са верни тия мисли, (...) все пак не може да се отрече, че в тях се изпуска тъкмо най-важната точка от цялата представителна система“.

И за да попълни тая празнина, с всичката свойствена му смелост на откривателя на нови пътища, Йелинек създава собствената си бляскава конструкция на народното представителство като вторичен държавен орган, която в края на краищата формулира така:

„Народът и народното представителство са юридически едно цяло. И в двете форми, в непосредствената и в представителната демокрация, народът се явява орган на държавата; в едната форма обаче волята на тоя орган се изразява от народа в неговата цялост, в другата – от един специален орган на народната воля“¹⁷³.

Ще ни упрекнат може би, че се занимаваме с тия нормативно-юридически конструкции, когато проблемата на народното представителство е сложена от нас в нейния социален, реално-психологичен аспект. Мислим обаче, че тук с пълно основание можем да се прикрием с думите на проф. В. Ганев, че:

„Правото (...) има изходната си точка в съществуващата социална реалност, и след като я подложи на специално проучване и обработка, се направлява към същата реалност“¹⁷⁴.

И самият Йелинек (срещу когото са отправени тези думи на проф. Ганев) признава, че тъкмо във въпросите за народното представителство има особено тясна връзка между юридическите конструкции и масовите въззрения.

Тая конструкция на Йелинек, за която току-що говорихме и според която народът е първичен орган на държавата, а парламентът – орган на народа, остава най-висшето постижение на германската юридическа доктрина по тоя въпрос, защото е най-близка към обяснение на действителността. Обаче

¹⁷³ Jellinek, G. *Allgemeine Staatslehre*: „Volk und Volksvertretung bilden juristisch eine Einheit. In beiden Formen, der unmittelbaren und der repräsentativen Demokratie, ist das Volk Staatsorgan; in jener wird aber der Organwille durch das einheitliche Volk in seiner Gesamtheit, in dieser durch ein besonderes Willensorgan des Volkes gebildet“.

¹⁷⁴ Ganef, V. *Sintesi scientifica e sintesi giuridica. Rivista Internazionale di filosofia del diritto*, 1926, 1: „Il diritto... prende il suo punto di partenza dalla realtà sociale esistente, dopo averla sottoposta ad una investigazione ed elaborazione special, si rivolge verso la stessa realtà“.

и тя не се задържа: в дългата полемика, която възниква между Йелинек и Келзен, последният, със своя остър като бръснач анализ, посочи непреоборими формално-логически дефекти в цялата постройка. Сам Келзен обаче, както се знае, никаква друга конструкция не дава, защото за него проблемите на законодателството и на законодателните органи, проблемите на *Erzeugung des Staatswillens* са изобщо вън от юридическото разглеждане.

Тоя бегъл преглед на най-популярните възгледи, върху които се възпитаха цели поколения юристи, има единствената цел да установим, че доктрината не е дала никаква здрава опора за идеята на народното представителство, която идея обаче е основен камък за цялата съвременна система на демократически държавни възгледи. Щом е така, остава да се види върху какво се крепят тия възгледи, т.е. как се конструира идеята на представителството не вече от научно, но от популярно-политическо гледище, как се пречупва тя в народното съзнание.

И тук ние трябва да се ограничим с един кратък преглед на най-основните и общоизвестни факти.

За да определим началната точка, достатъчно е да вземем който и да е учебник по конституционно право, където ще намерим, че съвременното народно представителство е исторически свързано със съсловното, при което отделните корпорации, съставляващи държавата, изпращаха в парламента техните делегати.

Тук всичко е ясно или поне изглежда ясно. Всяка отделна корпорация – като пример ще ни посочат Англия с нейните *boroughs* и *counties* – градски общини и околии, се смята като едно неразделно цяло; какво става вътре в тая корпорация, тук не ни влиза в работата: пред тая социална молекула анализът се спира; сцеплението между частиците на молекулата е във всеки случай достатъчно здраво, за да бъде делегатът – какъвто и да е – безусловно и винаги смятан за представител на колектива, който го изпрати. По-нататък, чрез едно събиране, получаваме нужния резултат: парламентът, където заседава съвкупността на всичките подобни делегати, представлява съвкупността на корпорациите, т.е. цялата страна. Или, според прочутата формула на Томас Смит, всеки англичанин се намира в парламента – *sive per te ipsum hoc fiat, sive per procuratorem*: било лично, било чрез пълномощника.

По тоя начин идеята, че парламентът представлява нацията, се опира върху една по-стара и по-елементарна идея, според която всеки член на една малка и тясно свързана група винаги представлява цялата група.

В учебниците ще намерим, че тия стари, средновековни възгледи върху народното представителство отдавна са вече отживели. Но вярно ли е това?

Поне за Англия не е мъчно да се докаже обратното. Къде е моментът на прелома? Откога представителят на местната корпорация става истински представител на цялата нация?

Тоя момент, ако може изобщо да се определи, пада доста късно, някъде към средата на XIX в., между великите изборителни реформи на 1832 и 1884 година. Обаче и след тях, до нашето време, съвсем не изчезва идеята за народен представител като делегат на едно местно, териториално единство. Често пъти се цитират думите на Балфур, формулиращи тоя възглед още в 1894 г. Струва ни се, че при едно по-подробно изучаване биха се намерили много други изказвания в същия смисъл. Да си спомним само, че в Камарата на общините се смята и сега за нещо съвсем неприлично да се произнесе името на един депутат, но се казва винаги: представител на еди-кой си град.

Инак стои въпросът на континента. Начиная от Френската революция, всички официални документи ясно посочват: в парламента няма местни представители, има само представители на цялата нация.

И все пак вярно ли е това? С други думи, отговаря ли това на реално съществуващи схващания? Представете си напр. Франция на Реставрацията или на Луи Филип, Франция, където дилижансът бавно се движи от един малък град към друг, където огромното мнозинство на населението никога не е напускало родните места, където кандидатът на десните е местният владеец на замъка, граф или маркиз, а кандидатът на левите – красноречивият адвокат от местното барро¹⁷⁵, правнук на Патлен, носещ ясен печат на своето гасконско, овернско или бургундско потекло – не е ли очевидно, че избраникът е преди всичко *notre député*, не толкова даже на партията, колкото на *нашия* град, на *нашата* околия.

Обаче и по-нататък, и след въвеждането на общото изборително право, благодарение на почти постоянно господстващата система на дребни изборителни околии, още дълго време се запазва във Франция интимната връзка на депутата с местния живот и местните интереси. В много отношения той си остава делегат на това неоформено, но ясно чувствуемо социално цяло, каквото е малкият провинциален град с неговата околия. И тия толкова стари и патриархални възгледи на депутата като наш, местен човек, все още остават една от реалните социално-психични основи на народното представителство¹⁷⁶.

Наред с тая идея постепенно израства и друга една: идеята за елита, който нацията изпраща в парламента.

Докогато голямата всекидневна преса не е изхвърлила всичките политически въпроси за улично обсъждане, докогато те бяха още покрити с известна

¹⁷⁵ Възможно е това да е вариант на транскрипция на английската дума borough (вж. погоре в текста). – Бел. съст.

¹⁷⁶ Един ярък пример на преобладаване на личния елемент във френския парламентарен живот над партийния е скорошен случай с Дорио: оттам се вижда, че даже за комунистическия изборител, сравнително най-дисциплинирания, все пак личността на избраника е по-важна от партийното знаме.

тайна, решаваха се някъде горе, в някои по-възвишени, недостъпни сфери, естествено беше, че за тяхното решение трябваше да се намерят и да се изпратят най-способни хора. Какви ще бъдат тия проблеми, как ще се поставят – не е известно и затова не е толкова важна конкретната изборителна платформа на кандидата, колкото общото доверие, което внушава неговата личност.

Така се формира това понятие за парламентария, което Даниел Алеви много хубаво формулира, смятайки го типично за Франция не само преди Февруарската революция, но и през първите години на Третата република:

„Парламентарии в стария смисъл на думата (...) са хора независими, замислени, свикнали с отговорностите, с вземане на решения, хора делегирани в Събранието, за да проучват и решават напълно свободно проблемите на националния живот... Разбира се, те принадлежаха към партии, (...) но това беше една морална връзка, която в никакъв случай не ги заробвала“¹⁷⁷.

И тъй, това са реалните основи на тая вяра в народната воля и в нейното представителство; идеята на местната делегация: скромни хора от някое затънтено място пращат техен човек в далечен център, да заседава в парламента, да мисли за държавните нужди, и разбира се, да представлява пред държавата и нейните власти техните местни нужди; и после – идеята на елита, вярата, че нацията е посочила най-способните хора да управляват държавните дела.

Тия идеи, толкова може би елементарни, наивни и неоформени, бяха обаче достатъчни, за да поддържат зданието на представително-демократическата държава през няколко поколения. За поддържането на вярата много е помагало слабото развитие на гласността; дребните изборителни комбинации, човешките слабости и амбиции – всичко това се въртяло в пределите на една изборителна околия; голямата преса се занимавала с тях само в изключителни случаи. За подобни комбинации в чужди околии малко се знаеше. Формирането на *vox populi* все още ставало, ако не под непроницаемия покрив на тайната, то при едно слабо осветление, допускащо известна мистичност, необходима за всяка една вяра.

И все пак, както видяхме, основите на тая вяра съвсем не бяха здрави. Действително с течение на времето те много лесно се разклатиха.

Преди войната много се говореше за въвеждане на референдума и народната инициатива, т.е. за преминаване от представителната демокрация към непосредствената, нещо, което се рисуваше като музика на бъдещето. Всъщност обаче елементите на представителната демокрация отдавна вече почнаха да се вмъкват в европейския държавен живот чрез партийната организация.

¹⁷⁷ Halévy, D. *Décadence de la liberté*. Paris: B. Grasset, 1931, p. 200.

Това е станало в две различни форми.

В Англия, след преминаването към масовото (ако и не всеобщо) избирателно право, окончателно се разви и утвърди принципът за избирателната платформа и мандатът, който избирателите дават на партията, а чрез нея и на бъдещия премиер и образувания от него кабинет, за да прокара същата платформа. За тия неща много е говорено и се знае, че според сегашната неписана английска конституция правителството трябва да прибегне към нови избори, ако иска да прокара някоя важна мярка, непредвидена в избирателния мандат.

Тая идея за мандата никога не е могла да хване корени на континента: тук елементите на непосредствената демокрация взеха съвсем други форми, които най-ясно се виждат в германската конституционна история. Изобщо взето, докато за старата представителна демокрация на континента като класически пример и източник за подражание се явява Франция, новата еволюция – от представителната демокрация към днешното положение – най-добре се познава от германския образец; не е случайност, че германският политически живот (доколкото се касае особено за духа на партиите и тяхната организация) е послужил за образец и за Русия, и за много други държави – включително напоследък и самата Франция.

Действително в старите демокрации всеобщото избирателно право втече в готови форми, изработени в друга една епоха и при други условия. Само благодарение на това можаха да се задържат във Франция и при Третата република това влечение към системата на дребни избирателни околии, това преобладаване на личния елемент в парламентарния живот, които съставляваха, както видяхме, истинската духовна основа на народното представителство.

В Германската империя масовият политически живот се появи на съвсем нова почва и от началото взе най-логичните (макар и далеч не най-практичните) форми на масови идеологически организации – партии. Подчиненото положение на Райхстага в империята, отсъствието на парламентарно управление съдействаха за развитие и удълбочаване на тоя абстрактен, принципиален характер на партиите, толкова отговарящ впрочем на германския дух.

Истинското значение на това съвсем ново явление за държавата и за нейния живот се прояви напълно тогава, когато тия нови социални форми добиха адекватен израз в официалната конституция на страната, т.е. когато се въведе пропорционалното избирателно право.

На тая точка трябва да се спрем малко. Ако пак се обърнем към това, което се пише по учебниците, ще намерим, че пропорционалното избирателно право не е нещо съвсем ново: ще почнат да ни посочват разни закони в Дания, Тасмания, Коста Рика и т. н. Ясно е обаче, че всички тия смели законодатели от Тасмания и техните произведения нямат никакво общо значение или в най-добрия случай имат значение на лабораторни експерименти. Не по-голямо е значението на опитите, правени в швейцарските кантони или даже в Белгия, с нейните две, по-късно три партии, и с нейната уравновесена, консервативна социална структура.

Всъщност пропорционалното изборително право, в цялото си епохално значение, е един продукт на революционното време от 1917–18 година, и по идейните си предпоставки – един продукт на германския (или въздействан от него: напр. руският) политически живот.

С въвеждането обаче на пропорционалното изборително право окончателно се оформя една съвсем нова демократическа държава – много далеч отстояща от старите представителни демокрации.

За да се характеризира това дълбоко различие, ще се възползваме от формулировката, дадена в забележителната статия на проф. Лайбхолц, печатана на български в началото на 1932 г., в сп. „Юридически архив“¹⁷⁸.

„Структурните различия – казва проф. Лайбхолц – между мажоритарната и пропорционалната изборни системи всъщност не са нищо друго освен външният израз на противоречието между представителния парламентаризъм (...) и модерната масово-демократична партийна държава, която (...) е изразът на политическия живот на настоящето“.

И тъй, да си дадем ясен отчет: да не се заблуждаваме от факта, че в много държави (напр. България) тая промяна бе станала, без да бъдат зачекнати конституционните партии. Това, което е дошло заедно с партийната организация и пропорционалното изборително право, това бе една съвсем нова държавна форма.

В тая нова държава институтите, които изглеждат същите, както и по-рано, имат в действителност съвсем ново значение.

Да вземем изборите. Какъв е техният смисъл, или с други думи, какъв е въпросът, слаган пред изборителите и на който се иска отговор от тях?

В старата представителна държава най-примитивната форма на въпроса, както видяхме, беше: кой е истинският представител на нашия град, на нашата околия? Това изглежда съвсем архаично, но да не забравим, че и днес има департаменти в Западна Франция, които именно такъв смисъл влагат в техния вот и продължават да пращат, по традиция и по наследство, местния шателен¹⁷⁹ като техния естествен представител в Париж.

Съвсем аналогични явления съществуват и сега още в Швейцария, в по-старите кантони, което показва, че това наследствено представителство никак не е едно феодално изопачаване на демокрацията, а напротив, може би една от най-органичните ѝ прояви.

Една друга форма на въпроса, отговаряща пак на представителната държава, но не вече на идеята за местен делегат, а на идеята за елита, ще бъде: кой е най-способният, най-достойният да се занимава с държавните работи и

¹⁷⁸ Лайбхолц, Г. Демокрация и изборително право. *Юридически архив*, 1932, год. III, кн. 4, с. 317–340.

¹⁷⁹ Същото като кастелан: през Средновековието – управител на замък и прилежащите към него територии. – Бел. съст.

да ги разрешава? Тук е уместен вече избор между партийни кандидати, доколкото тяхната партийност означава един мироглед, но не и организационна зависимост.

Съвсем инак се слага въпросът в съвременната масово-партийна държава. Да цитираме пак Лайбхолц:

„Изборът при пропорционалната изборна система е всъщност само преглед на войските, снимка на положението на обхванатите от партиите избиратели, но не и един истински избор“.

Изглежда, че това е повече от ясно, но за да не остане и сянка от съмнение, Лайбхолц добавя:

„Изборът въобще би бил излишен, ако, както се предполага при партийната държава, всичките избиратели биха били организирани в партиите или биха се считали обвързани от партиите. Докато този идеал на партийната държава не бъде достигнат, (...) изборът ще има при пропорционална система освен (...) статистическа функция, още и една друга – (...) да принуди неорганизираните избиратели към политическо съзнание в духа на партийната държава“.

И тъй, в тая масово-демократична партийна държава институтът на избирателното право, в стария смисъл, е изчезнал. Не е мъчно да се покаже, че и парламентът е изчезнал, обръщайки се в един вид воински парад, където са представени различни части от гарнизона, било чрез едно отделение, било чрез един взвод, било чрез цяла една рота депутати, в зависимост от значението на всяка една част.

Всякаква държавна форма има положителни и отрицателни страни, хубави и лоши архитектурни детайли. Зданието обаче на масово-демократичната партийна държава, за която сега говорим, има един доста значителен дефект, а именно, че то изобщо не стои на краката си. Според самия принцип, който в него е заложен, то подлежи на естествено и пълно крушение.

Действително, да се върнем към самото начало на нашите разисквания, към най-елементарния въпрос: върху какво почива държавата? С други думи: защо индивидът трябва да се подчинява на държавата?

Ние намерихме една смътна, но здраво вкоренена вяра в правото на мнозинството, във vox populi, и една още по-смътна и много по-чуплива вяра в представителството на тая народна воля.

Очевидно е, че масово-партийната държава, с нейните институти, които току-що споменахме, радикално унищожава тези психически предпоставки на либерално-демократичната държава.

Преди всичко пада вярата в народното представителство, която, както видяхме, е изобщо едно деликатно цвете. В масово-партийната държава няма представителство на народа: има само представителство на отделни партии, организирани като отряди за завладяване и експлоатиране на държавата.

Но по-нататък: изчезва не само идеята на народно представителство, но и идеята за народа като едно мистично цяло, което може да изразява своята воля. И народът се разпада по самото начало на няколко части.

Тъй масово-партийната държава, логично развивайки се, бързо стига до собствено разложение.

Много характерно е, че Лайбхолц, давайки толкова ярък и безпощаден анализ на съвременната партийна държава, изглежда обаче сам не забелязва, че тая държава не може да се крепи¹⁸⁰. Той препоръчва само – като поправка към съществуващата система – нещо съвсем второстепенно и при това неприложимо: да се запазят партиите и пропорционалното изборно право, но вътре във всяка една партия да се посочват кандидати чрез предварителни мажоритарни избори.

Лесно би било да докажем, че при общия войнишки дух на организацията ще дойде и между фракциите до пропорционално разпределение на кандидатури, така че по рецептата на Лайбхолц ще стане нужда после да се правят подфракции, и тъй нататък без край.

Тая политическа слепота в съединение с толкова бляскав юридически анализ може да се обясни само от традициите на германската публичноправна школа, възпитана в суровия дух на Лабанд и Георг Майер, толкова свикнала с обяснение на съществуващото, без разсъждение за желателното, че даже разисквайки *de lege ferenda*, все пак не може да отиде по-далеч от дребни поправки на детайлите.

Логически неизбежното крушение на масово-партийната демократическа държава е станало пред нашите очи в много страни, но най-ярко беше то в Германия – защото там еволюцията дойде до логическия си завършек в напълно легални форми, без всякакви случайни усложнения.

Дружина младежи в униформа са дошли като депутати в парламента във военен строй, извикали „Ура!“ – и се разотишли, защото повече няма какво да правят в парламента: това е естественият край на държавата, преобразувала нацията в няколко воюващи армии, от които най-сетне една трябва да победи другите. Това е логическият край както на системата на пропорционалното изборно право, тъй и изобщо на германската масово-партийна идея на демокрацията.

¹⁸⁰ Статията му е писана само една година преди идването на Хитлер!

Ако обаче искаме да намерим принципиалната формулировка на извършеното, по-добре е да се обърнем там, където аналогичните явления станаха десет години по-рано, макар и не в толкова логично безупречни форми.

Да се обърнем към Мусолини; в неговата статия „Il fascismo“¹⁸¹ ще намерим:

„Демократичният мит е рухнал. Фашизмът отрича, че мнозинството, поради факта, че е мнозинство, може да управлява човешкото общество; отрича, че това мнозинство може да управлява чрез периодични консултации...“¹⁸²

Тъй ясно и категорично се отблъскват най-дълбоките основи, върху които почиваше модерната държава.

Да подчертаем извода:

Това, което стана в Италия, Германия, Австрия, Полша и т. н., и т. н., не са случайни катастрофи за демокрацията. Каквито и да са били външните конкретни причини във всеки даден случай – класови и национални борби, икономически мъчнотии и т. н., срутването на демокрацията, унищожаването на най-дълбоките и идейни основи не е нищо друго освен логическият завършек на цялата еволюция на държавната организация през последния половин век. Затова *демокрацията се запази – досега поне – там, където форми-те ѝ бяха най-архаични. Тя се срути тъкмо там, където беше най-модерна.*

Горната студия бе написана през март 1934 г., като реферат за едно научно дружество.

Понастоящем обаче тя изглежда недовършена. Не може да не се прибавят няколко думи по повод на събитията, които и ние преживяхме след това и които така тясно са свързани с нашата тема.

Общият смисъл на станалото е ясен без коментари: и България се нареди в дългата редица на държавите, отказали се от парламентаризма и демокрацията и прегърнали диктатурата.

Във всяка една страна обаче това преминаване взема специфични, индивидуални форми. Струва ни се, че тъкмо в българските събития има известни елементи, хвърлящи особена светлина върху цялата проблематика, цялата, бихме казали, трагедия на съвременната държава, и имащи поради това не само местно, но общочовешко значение.

Действително най-интересното у нас е (и ние не намираме подобен случай в историята), че едни и същи хора за *втори път* организираха държавен преврат.

¹⁸¹ Enciclopedia Italiana, v. XIX.

¹⁸² „Il crollo dei miti democratici:... Il fascismo nega che il numero, per il semplice fatto di essere numero, possa dirigere le società umane; nega che questo numero possa governare attraverso una consultazione periodica“.

При това и двата преврата не са никакви вулгарни мексикански прояви на партийни съперничества, но имат дълбок принципиален смисъл.

Преди дванадесет години бе организиран преврат за възстановяване и защита на демокрацията. Хората, които го произведоха, дадоха доказателство за искреността на своите намерения, защото след успеха те имаха възможност да вземат цялата власт в ръцете си, да суспендират Конституцията или да я променят напълно, обаче не се възползваха от тая възможност и се ограничиха да пуснат в движение колелата на партийно-парламентарния механизъм.

Изминаха единадесет години и същите хора, дали толкова очевидна гаранция за тяхната преданост към демокрацията, произвеждат втори преврат, тоя път вече за да изградят една диктатура, защото възстановеният от тях на времето парламентаризъм се изгуби в мътното блато на партийната корупция.

Може ли да се измисли по-ярък аргумент за нашата теза – че причините за катастрофите, преследващи съвременната демокрация, се намират дълбоко в собствената нейна природа?

Те са иманентни причини, които трябва да търсим в еволюцията на организационните принципи, върху които се гради парламентарната демокрация, защото тая еволюция ни доведе до абсурдни и неудържими положения.

Диктатурата не е, разбира се, едно постоянно разрешение на големите организационни проблеми, които се поставят сега, в една толкова остра форма, не само пред нашата малка страна, но пред цялото човечество. Диктатурата е само едно разчистване на почвата, поставяне на една здрава и груба бетонна плоча, върху която предстои да се гради новото здание. Какво ще бъде то? Примерите, които имаме досега, в Русия, Италия, Германия, са малко убедителни (говорим специално за държавноорганизационната сфера), защото управляващите лица там всъщност се задоволяват напълно с диктатурата и не искат нищо повече, тъй че различните им конституционни опити (съвети, корпоративно представителство и т. н.) не са реални неща: върху бетонната основа на диктатурата архитектът не е строил едно действително здание за живеене, но само издигнал леки декоративни павилиони; тяхната цел не е être, но само paraître.

И затова тия опити всъщност не могат да служат за поука. Една страна, преживяла крушението на парламентаризма и където властите ще се стремят не само да утвърдят собствената си власт, но да намерят нови форми на държавната организация, няма пред себе си готови рецепти, както беше през XIX век. Сега всеки ще трябва да мисли и да работи на своя глава, докато с общи усилия и чрез преодоляване на общи грешки, избягвайки анархията, от една страна, и тиранията, от друга, ще излезем може би към една нова – да се надяваме, по-висока ера на свободата.

Юридически архив, год. VI (1934–1935), кн. 4 и 5, март – юни 1935, с. 293–308.

Реферат от Р. Ганева
„ЗА МЯСТОТО НА ВЪЗПИТАНИЕТО
В ОБЩЕСТВЕНИЯ ЖИВОТ (II)“¹⁸³

1934 г.

Позволете ми да започна с тоя малък диалог от Michelet: „Quelle est la première partie de la politique? – L'éducation. Quelle est la seconde? – L'éducation. La troisième? – L'éducation“.

И наистина, политиката е възпитание, доколкото възпитанието представлява една система от стимули, на които човек реагира с определени идеи, чувства и действия; тя търси сътрудничеството на възпитанието, доколкото възпитанието участва във формирането на обществените нрави, на които се крепи. И йезуитският орден, и протестантството, и републиканска Франция напълно съзнателно са прибегвали към сътрудничеството на възпитанието. „Държавно управление“ и „гражданство“ са корелативни понятия, а възпитанието играе голяма роля в създаването на един или друг тип граждани и следователно при фиксирането на понятието „гражданство“.

През последните десетилетия се забелязва ясно една тенденция за засилване на държавната намеса в образователното дело. Най-напред тя се прояви в задължителното основно образование, което се въведе във всички държави. Във Франция тая тенденция по-късно се изрази особено в борбата с l'école libre за защита на демократичната република, която борба достигна до конфискуване имотите на конгрегациите и отнемането на техните права. В Англия, където държавни училища няма и където всеки гражданин има право да отвори училище, стига да не нарушава законите за народното здраве, напоследък се започна едно усилено субсидиране и заедно с това обвързване на много училища към централната власт; въведе се регистрацията на учителите, която дава на последните известни привилегии; дори и комитетът за възпитание – Board of education – почна да се приближава към функциите на едно истинско министерство на народната просвета. Тая тенденция за засилване на държавната намеса в училището достигна обаче краен предел в държавите, които въведоха авторитарен режим на управление – Русия, Италия, Германия.

Естествено е всяка държавна власт да има своя определена училищна политика. Обаче ето какво намираме в споменатите държави. В Русия се въведе държавен монопол на училищата и всяка частна инициатива се унищожи. А Ленин казва следното: „Училището трябва да помогне за разрешаването на главната проблема: създаването на нов социален строй; досега училището беше инструмент за класово господство в ръцете на буржоазията, в комунистическата държава то трябва да стане инструмент за класово господство

¹⁸³ Реферат, четен във Философско-социологичното дружество в София на 25 ноември 1934 г.

в ръцете на пролетариата и да учи само това, което е полезно за работника в неговата класова борба“. „Младежта трябва да се индоктринира в пролетарската философия“, добавя Пинкевич, един от идеолозите на съветската педагогия. В Италия проф. Марпикади, поставен от партията начело на училищата, заявява: „По-рано се казваше, че политиката не трябва да прескача прага на училищата, обаче след 1922 г. вече е друго. Б. Мусолини е гений и възродител на отечеството, за тая идея училищата не бива да стоят затворени и учителите трябва да спечелят децата за Мусолини и за идеите на фашизма“. В Германия министърът на вътрешните работи д-р Фрик в речта си на 9.V. 34 г. се изразява така: „За да затвърдим властта, необходимо е да си създадем почва чрез възпитанието – то е основният камък на века; по-раншните правителства полагаха големи усилия да запазят училището далеч от политическия живот, националното правителство иска да затвърди политическия характер на училището да служи на държавата“.

От тия думи се вижда, че тук не се касае за училищна политика, а за политизиране на училището, за превръщане на възпитанието в средство за затвърдяването на един режим. Доколко едно такова схващане може да бъде приемливо?

За да се уясни това, ще се спра по-напред на други два въпроса.

Преди малко посочих, че вече съществуващата тенденция за засилване на държавната намеса в учебно-възпитателното дело взе в авторитарните държави неочаквано направление и достигна по него до една крайна точка. Може да се каже, че подобен континуитет съществува и по въпросите за възпитанието в други още отношения. Освен това изтъква се, че навсякъде авторитарният режим не се е вдвоявал само със силата на оръжието, а е изтръгвал ентузиазъм у масите и е намирал у тях подкрепа. Тогава явяват се въпросите: първо, доколко възпитанието и училището в либерално-демократичната държава са отговорни за търсенето на един авторитарен режим, и второ, как смятат авторитарните държави да направят възпитанието и училището инструмент на своята политика.

Просветната политика на демократичната държава – от първите ѝ апостоли, като Кондорсе, до последните, като Бюисон, – е насочена против съсловното училище и се стреми да създаде свободен достъп на всички граждани към образованието. Тая политика не е прокарана никъде нито в нейната пълнота, нито в нейния съвършен вид, но тя е гръбнакът на всички прогресивни реформи, които се предприемат. Във Франция някои от предпоставките за нейното прокаране са реализирани чрез ред реформи и вече съществуват няколко сериозни опита за организирането на „l'école unique“; в Германия от 1918 г. законите не предвиждат вече по-раншното съсловно разпределение на учениците в различните видове училища; в Англия дори напоследък се откриха голям брой общински и областни средни училища, които също тъй, както затворените аристократични public schools, подготвят за висшите училища. Това универсализиране, тая дифузия на образованието обаче веднага се отрази върху неговото качество. Защото нито добри директори и учители,

ните задоволителни външни условия можаха да се намерят за многобройните училища, нито ученическата среда беше вече еднородна и по домашна отхрана, и по материална обезпеченост. Егализирането се извърши за сметка на качеството на образованието, а то доведе до понижаване и на нивото на обществените служби, за които откриваше път. Демократичните настроенния пък, насочени първоначално против съществуването на едно издигнато съсловие, се превърнаха в омраза и завист към всяка издигната личност в обществения живот, която трябваше да бъде унищожена и спъната в нейните инициативи. Тия последици се оказаха фатални за демократичния режим, при който внезапно се откриха за всекиго всички възможности, а най-добрите и най-компетентните оставаха непризнати от егализираната, добиваща все по-голяма преднина и обществена мощ маса. Най-далновидните измежду корифеите на демокрацията, като Бюисон, почват да настояват за необходимостта да се издигне чрез училищата един интелектуален елит на мястото на съсловния. Обаче индивидуалният подбор на децата, нужен за тая цел, е една сложна задача и до днес тая реформа не е напълно осъществена; а откриването на училища за даровити деца, което почна от 1917 г., продължава, без да е дало досега значителни резултати.

Излишно е да се изтъква, че тая просветна политика допринесе, въпреки обратните очаквания, за отслабването на демократизма, за неговото дискредитиране и за пробуждането в масите надежди за подобрене, което ще донесе единната силна власт на една-единствена личност, на един герой, на един *Gottgesandter Führer*. Той се явява из народните среди, но съумява да се издигне над тях, да бъде признат от тях и да ги поведе – това са Хитлер, Мусолини, Ленин, Сталин.

Авторитарните държави възприемат дифузията на образованието и идеята за интелектуален елит и индивидуален подбор. Но засега те не са отишли по-далеч от проектите: Русия проектира 9-годишно задължително образование, но засега е прокарала само 4-годишно; тя проектира училищата да прибират децата от 2-год. възраст и смята така да разреши проблемата за семейството и за труда на жената, но засега децата отиват в училище на 8 години. Русия, която отначало беше отворила не само вратите на всички училища, но и на катедрите без какъвто и да е ценз, вече се връща към изпитите и конкурсите, към интелектуалния подбор. Във всички авторитарни държави се стремят да отбият големия поток деца от общообразователните училища и да го насочат към училищата за утилитарно знание и практическа подготовка. С това се иска да се осигури материалната мощ на държавата, но главно и да се резервира по-висшето образование за един елит – бъдещите висши чиновници, администратори и организатори.

Заедно с това авторитарните държави подеват с енергия борбата срещу „интелектуализма“, която се започна в демократичните държави от 2–3 десетилетия насам и която има известна връзка с дифузията на образованието.

Под „интелектуализъм“ и „борба против интелектуализма“ се разбират няколко неща. Първо – и това е най-точният смисъл – касае се за едно обнов-

ление в методите на обучението в духа на по-новите схващания за душевния живот, а именно, че той е едно интегрално цяло, в което ум, чувство и воля се сливат в една творческа синтеза. Под влиянието обаче на волунтаризма в психологията – Джеймс и др. – волевият елемент се хипостазира и в педагогичката се яви лозунгът „Learning by doing“ – който е все още методичен принцип. Това е другата форма на борбата с интелектуализма. Но скоро почва едно подценяване на интелектуалното възпитание в полза на тренирането на волята и енергията, на инициативата, проявена в практическа дейност, на смелостта, физическата сила и сръчност – появява се трудовото училище. Това течение намира особено много адепти в Америка, където въобще интелектуалната култура няма миналото и традициите на европейското образование. Освен това то намира теоретична аргументация в появилата се там в началото на настоящото столетие психологическа школа на бихевиористите. Тая школа по силата на обстоятелството, че си служи с обективни методи и се стреми из поведението на индивида да очертае картината на душевния живот и да проникне в закономерностите му, вече фаворизира антиинтелектуалистичната волунтаристична педагогия. Но и нещо повече: според бихевиористите всяко обучение, всяка поука не е нищо друго освен създаването на връзка между външния стимул и моторната инервация, която връзка се и отразява в поведението на индивида. Това учение за интелекта и естеството на неговите функции още повече закрепва тия педагози в тенденцията да се надценява практичната дейност и утилитарното знание при възпитанието. Така борбата срещу интелектуализма взе тая трета посока и се изрази в ненавист към класическото, хуманитарното образование, към чистия, спекулативния ум. По тоя начин либерално-демократичната държава почна с преследване на съсловното училище и достигна до отрицание на самото това по-изтънчено образование, за което то даваше възможност, макар и на ограничени кръгове; със своята политика за универсализиране и дифузия на възпитанието тя се спря на най-простия начин за егализиране – приравнението към масите с техните практични нужди и интереси. Обезценяването на научния дух и научната дисциплина, на критичния ум и строго логичното съждение, на независимата и свободна спекулативна мисъл, на неутилитарното направление на духа, на безкористното търсене на истината е и признак, и последица от упадъка на интелектуалната култура. Но същевременно чрез това обезценяване се постигна една по-голяма хомогенност в масите, която емоционално се изрази в очакването на един водач със силна ръка и здрава власт, енергичен, деятелен, практичен, ефикасен, който същевременно ще олицетворява колективитета.

В авторитарните държави борбата против интелектуализма се подема именно в тоя неин трети смисъл. В Русия Пинкевич казва: „Знанието не е цел на училището, училището трябва да бъде school of life, свързано с реалността, да има в него продуктивен труд, да дава социалистическа тренировка на революционерния комунист в бъдеще. Да се въведе в училищата полезен труд, и то не за възпитание, а като една обязаност на всеки гражданин, така трудът в

училището ще играе социална и политическа роля. Ако трудът служеше само за трениране, училището не заслужава името социалистическо и комунистическо. Знанията, които се дават в училището, трябва да поставят основите на едно материалистическо схващане“. В Италия фашизмът по думите на Мусолини ще трябва да се разпространява „с книга и с оръжие“. Най-важен учебен предмет е историята и тя трябва да се преподава, без оглед на верността на фактите“, а като изложи ценното наследство на прадедите и завърши с апопеоза на Дуче. В Германия наред с историята важно място в обучението се отнежда на биологията, „която трябва да научи малките германци, че след 300 години днешните немци ще изчезнат, ако не се запази чистотата на расата“.

Ако е вярно, че философията на XVIII ст. създаде Френската революция, можем да кажем, че „революцията“ на авторитарния режим се подготви от прагматизма – една рожба на либерално-демократична Америка в началото на нашето столетие. Философската база на току-що изложените педагогически и политически концепции е именно тая, че абсолютна истина няма, а има само практични последици от дадени положения, от които и зависи тяхната стойност: няма *begriffliches Wissen*, а само *praktische Nützlichkeitswerte*, няма *Gesetzmässigkeiten*, а само *zweckmässige, lebensfördernde Annahmen*.

Авторитарната политика се опира не само на един гносеологичен прагматизъм, но и на етичен. Това се отразява в схващанията ѝ за дисциплина, за морално и социално възпитание. Но и тук корените на педагогичните ѝ схващания се намират в почвата на либералната педагогия.

Революцията, която се твърди, че е настъпила и в тая област, може да се характеризира с думите на Мусолини, който в речта си на 7 юни 1926 г. казва: „Загубилите всеки смисъл думи „свобода“, „равенство“ и „братство“ трябва да се заменят с тяхната антитеза: „ред“, „дисциплина“, „йерархия“. Има ли тук наистина антитеза, изключват ли се в режима на свободата, равенството и братството редът, дисциплината и йерархията? Либерално-демократичната държава не игнорира тия последните, но тя ги включва в орбитата на правата на човека и на гражданина. Откърмена именно в това схващане, либерално-демократичната педагогия в нейните най-прогресивни направления възприе принципа на свободното самоуправление, за да се постигне вътрешната, автономната дисциплина, на братското сътрудничество, за да изчезне завистта и съперничеството, на взаимопомощта, за да се развие чувството на обществена солидарност. Погрешно мислят някои видни представители на авторитарния режим, че принципите на Френската революция издигат личността над и против колективитета, че издигат личните интереси над общите, ако ще дори цялата колективност и да загине. Понятията „колективизъм“, „солидарност“ са от демократичен произход. Индивидуализмът на демократичната педагогия стои на становището, че едно възпитание, което не култивира социалните чувства и навици, не е истинско, пълно възпитание; той схваща самоуправлението като едно педагогично средство не само за да подготви равноправния гражданин към обществените му функции, но и като най-благоприятно условие, за да се разгънат, разцъфнат, самопроявят всички спонтанни сили – и

социалните чувства – у детето. На тия принципи почиват и всички младежки организации, които в последните две десетилетия се създадоха с възпитателна цел (и които авторитарният режим използва, за да се образува „Балила“ в Италия, „Млади пионери“ в Русия, и пр. – всички подобни по своето устройство най-вече на организацията на бойскаутите).

Истина е, че постиженията на демократичната педагогия в реализирането на свободата, равенството, братството, кооперативизъм и солидарност не са големи; фактът, че този режим допусна Голямата война с всичките нейни разрушения – пълно отрицание на свободата, равенството и братството, не е окуражителен. Но не по-малко вярно е и това, че за да може да се приближи до идеалите си, тая педагогия се нуждае от здравата опора на други обективни обществени условия, които не са налице. И затова авторитарният режим, който почва с икономическо и социално преустройство, буди толкова надежди у голяма част от прогресивното учителство. Досега обаче и тук сме все още повече при проектите и при добрите намерения, отколкото при реализирани постижения. От друга страна пък, войнолюбивите националистични настроения, които се поощряват в някои от тия страни, напомнят годините преди войната в демократична Европа и Америка.

Как авторитарната политика схваща социалното и гражданското възпитание?

В речта си от 1926 г. Мусолини заявява, че „в Италия трябва да има само една партия и че никакво различие в убеждения и схващания не бива да се допуска, дори ако е нужно за това да се употреби и сила, а всеки опит за опозиция трябва да бъде унищожен. Всички чиновници, включително и учителите – казва той – трябва да бъдат войници, сляпо подчинени на заповедите отгоре. Никой не може да стои безучастен настрана. Учителството трябва да се организира и да се подреди йерархично, по военному и отгоре, без право на протест и критика. Контролът на политическите убеждения на учителите е предоставен на тайната и явната полиция“. Тия схващания се прокараха в Русия още преди това на дело. В Германия д-р Фрик в споменатата вече реч казва: „Училището досега служеше на индивида, то трябва да служи на държавата“.

Следователно авторитарната държава схваща реда, дисциплината като страх от властта и силата, а йерархията и службата на колективитета като стопяване на личността и на всичко това, което ѝ придава стойност, в общата, подчинената на една висша воля маса. И тая висша воля се конкретизира в единичната власт на фюрера, който олицетворява, който се идентифицира с идеята за държава. Тук вече нещата са поставени на емоционална плоскост и затова пропагандата и агитацията играят при авторитарните режими такава голяма роля. Но пропагандата е емоционално давление; тя не е гражданска просвета и социално възпитание. Очакването на чудо от „пролетарската диктатура“, мистичният привет „Heil Hitler“, сугестиращото повтаряне на възгласа „Дуче възроди Италия“ могат да наелектризират масите, но не са достатъчни, за да се възпитат младите поколения в социални и граждански добродетели.

От друга страна, младежта, която расте, като се задушава, вместо да се опщрява, у нея свободната мисъл и инициатива става или послушно оръдие всекиму, или се отдава по-късно на свирепост, жестокост, разрушение и бунт. Психологията на чувствата разкрива добре тоя механизъм, а историята описва как след всяка диктатура настъпват такива последици. Ако наистина безпрекословното подчинение беше най-съществената гражданска добродетел, нека си спомним, че самият авторитарен режим се установи почти навсякъде чрез *coup d'état*. Може един политически режим да е аморален, противопоставянето на него не е противогражданска акция.

И ето тук е именно етичният прагматизъм на авторитарната политика: няма абсолютни морални ценности, а само полезни, практични, *lehensfördernde* режими; „*der für das praktische Leben tauglichste Glauben, sei der beste*“. И ако е нужно да се изтъква антитеза, тя е между тая етика и Кантовата формула: човешката личност не е средство, а самоцел.

Още преди войната Джовани Джентиле – философът на фашизма – се обяви против „неутралността на училището“, като казваше, че то трябва да излезе „из обхваналия го духовен парализ, за да се проникне от вяра и убеждения“. Но, първо, това не става с предписания до учителите и, второ, неутралността на училището не е безразличие. И неутралността взема страна, но не на една доктрина, а на истината, не на вярата, а на критичната мисъл, не на нетърпимостта, а на независимостта, не на подчинението и насилието, а на вътрешната дисциплина, която е автономната, нравствената свобода на личността. Личността не е средство, а самоцел.

И понеже почнах с думите на един френски мислител, нека свърша с ония на един друг, а именно на Кондорсе, който казва: „*C'est un spéctacle si affligeant d'hommes qui s'immaginent remplir leurs devoirs en violant les droits sacrés*“.

Политическата власт не е само сила и нейното утвърждение не става с насилие над гражданството, а със свободната готовност на гражданина да ѝ се подчини. Нека политиката да е възпитание. Но възпитанието преди всичко е уважение на свещените права на личността да се домогва до вечните ценности, които си остават непоколебими, въпреки приливи и отливи и срещу преходността на политическите режими.

Ганева, Р. *Училище и възпитание*. София: Книпеграф, 1934, с. 176–185.

Статья от П. Бицилли „ДВЕ ЭПОХИ КРУШЕНИЯ СТАРОГО ПОРЯДКА“

1934–1935 г.

В 1814–15 г. кончилась первая, в нашей истории, война народов. Через 100 лет началась вторая. Обе войны велись под знаком защиты исконных прав – государей, одна, народов, признанных суверенными, вторая, – против внешнего насилия, грозившего ниспровержением этих прав, всего „старого порядка“. Такова была, по крайней мере, официальная точка зрения держав, вступивших в коалицию, которую началась вереница войн против революционной Франции, как и держав, объединившихся в 1914–1919 годах против Германии.

Оба послевоенных периода явились периодами борьбы сил, представивших „старый порядок“, с силами, представлявшими „новый“.

Слова „старый“ и „новый“ в историческом словаре двусмысленны. С точки зрения философии истории ново то, что относится к новой стадии прогрессирующего развития человечества, новый момент в развитии становящегося духа; старо – то, что изжито, превзойдено, – независимо от того, на какой хронологический момент это новое и это старое падают. „Идеальная (т.е. умопостигаемая) вечная история“ (слова Вико), в силу определения, не имеет хронологии. С точки зрения исторической эмпирии, ново – все то, чего раньше не было, старо – то, что уступило ему место.

В конце XVIII – нач. XIX в., когда Государство и Общество были еще не только *de facto*, но и *de jure* резко разграниченными величинами и понятиями и когда старый государственный порядок был старым в обоих значениях этого слова, борьба за новые, т.е. прогрессивные начала, за участие Общества в жизни Государства, была естественно борьбой Общества против Государства; в процессе борьбы разнообразные силы кристаллизовались около этих двух полюсов: борьба, сколь ни расходилась между собою по направлениям, убеждениям, настроениям отдельные участники ее, носила характер дуэли, *Zweikampf*-а.

Историческая мысль XIX в., сложившаяся под впечатлением событий начала этой эпохи, привыкла поэтому связывать представление о Государстве с представлением о реакции и представление об Обществе с представлением о прогрессе, – отставая от творимой истории.

Во второй пол. XIX в. Государство и Общество если не *de facto*, то *de jure* слились, совпали. Государство теперь стало одним из аспектов Общества. Борьба различных общественных сил, прогрессивных и регрессивных, охранительных и разрушительных, уже не предопределяет собой непременно их кристаллизацию около двух полюсов; скорее эти силы группируются по треугольнику: „старый“ порядок парламентской демократии, отбивается от двух революций, „фашистской“ и коммунистической, коммунизм бьет по фашизму

и по парламентской демократии и т. д. Бунт Общества, ощутившего в нашу эпоху политического профессионализма свою отчужденность от Государства, против Государства, привел к расколу в недрах самого общества, напр., к бунту масс против социал-демократии.

Как бы то ни было, оба послевоенных периода имеют между собой то общее, что каждый из них является периодом непрерывного клокота мятежных сил, постоянных вспышек, перманентной революции и замечательно, что высшего напряжения этот процес в обоих случаях достигает через пятнадцать лет после ликвидации мировой войны и восстановления и закрепления „нормального“ порядка: 1830 – Июльская революция; 1933 – Гитлеровская, – оба раза в тех странах, которые, каждая в свое время, были протагонистами в мировой трагедии – лишнее доказательство существования какой-то ритмики истории.

Если присмотреться внимательно, аналогия окажется еще более полной. Окажется, что „треугольник“ был налицо и тогда, но только, так сказать, в потенции. Крупный недостаток замечательной книги итальянского мыслителя Бенедето Кроче, „История Европы в 19 веке“, вышедшей недавно¹⁸⁴, как раз в том, что он этого не увидел. Для него смысл этой истории сводится исключительно к тому, что все, что за это время было существенного, разумного, в гегелевском смысле, было проявлением одной духовной силы, одной идеи – идеи Свободы. Это была новая религия, определившая собою всю новую культуру – и Кроче лишь вскользь и пренебрежительно говорит о Сен-Симоне и Ог. Конте, а тем более о Жозефе де-Мэстре, и даже не называет имени Адама ф. Мюллера. Для Кроче мыслители типа Ж. де-Мэстра – представители старого, устарелого, отжившего в культуре. Но Сен-Симон, работающий над созданием „Нового Христианства“, основоположник социализма, открыто признавал себя учеником де-Мэстра, а Огюст Конт был последователем Сен-Симона. И в Англии чартисты объединялись с „ультра-ториями“ и с методистами. Религия свободы, как ее понимали те, которые с понятием свободы связали свое собственное наименование, либералы, – Кроче только их считает ее настоящими исповедниками – была в сущности лишена какой бы то ни было догмы. Ее катехизис сводился к двум отрицательным положениям: никакой закон не может лишить человека права свободно распоряжаться своей собственностью и высказывать свои убеждения; никто не может воспрепятствовать другому делать все, что ему угодно, в рамках закона. Этому учению де-Мэстр, С. Симон и Ог. Конт противопоставляют другое: учение о духовной власти. Человек должен знать не только то, чего нельзя делать, но и что должно делать, – чтобы жить в согласии с Истиной, открываемой в результате духовного опыта или отвлеченного умозрения, или же, наконец, научного исследования опытного мира. Порядок возникает тогда, когда есть направляемая знанием Истины общая воля, являющаяся источником духовной власти. Понятие общественного порядка, общественного строя, предполагает понятие иерархии общест-

¹⁸⁴ Croce, B. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Terza ed. Riveduta. Bari: Laterza, 1932.

венных категорий, определяемой степенью значительности, ценности выполняемых каждой из них функций. „Старый порядок“ был действительно порядком тогда, когда установленная власть была носительницей духовной власти и когда установленная иерархия соответствовала реальному соотношению общественных сил степени действительного внутреннего достоинства выполняемых отдельными общественными категориями функций. Такое понимание идеи порядка и идеи власти не исключало идеи свободы; духовная власть, как таковая, предполагает свободу. Этим определилось отличие тогдашнего потенциального треугольника от нынешнего, эмпирически существующего. Тогда отдельные направления группировались по 3-м толкам в зависимости от степени силы их взаимного притяжения, а не взаимного отталкивания, как сейчас. Вот почему тогда идейные конфликты противоборствующих сил носили менее острый, менее ожесточенный, менее разрушительный характер; открывали путь различного рода компромиссам. Возможность таких компромиссов облегчалась тем, что Реставрация почти нигде не была интегральной, скорее – сочетанием, на практике или только в теории, элементов старого и нового, *le bon plaisir* и общей воли, божественного права и верховенства народа, самодержавия и конституционализма. Природа же новых начал такова, что раз будучи признаны, пусть и с величайшими ограничениями, они, вызвав к жизни новую силу, организованное общественное мнение, в конце концов достигли полного преобладания – не благодаря революциям, а путем постепенного просачивания в сознание. Так во второй половине XIX века сложился режим самый справедливый, самый свободный, самый гуманный из всех когда-либо бывших, режим, которому, казалось бы, была обеспечена самая долгая жизнь и который, однако, оказался самым недолговечным. Его неблагополучие ощущалось и его недолговечность предвиделась еще до Войны, – и тогда, а отчасти и после Войны, ходячим объяснением было то, что он создал только формальную свободу, а не действительную – концепция, отражавшая отношения, характерные для времени начатков европейского капитализма и либерализма, а вовсе не для времени их расцвета, ни тем более для первых лет послевоенного периода, когда никакие политические силы не препятствовали социал-демократам взять в свои руки власть и путем парламентского вотума осуществить то, что они называли реальной свободой. Можно спорить насчет правильности тактических соображений, заставивших социал-демократию Зап. Европы отказаться от этого опыта; в основе их все же лежала верная мысль: социал-демократия сознавала, что, если перейти от „утверждения“ к реализации Идеала, каковая естественно и необходимо могла быть только частичной, социал-демократическая Идея перестанет уже быть Идеалом, т.е. утратит свое значение духовной власти. Но в том-то и состоит недостаточность идеалов, создаваемых науковерческим путем „точного“ исследования эмпирической данности, помещаемых в плане действительности: их структура такова, что ничто не препятствует массам мыслить их интегрально осуществимыми в этом плане, и потому, едва вожди пробуют убеждать массы в противном, они подвергаются подозрениям в измене делу.

Так социал-демократы, солидаризовавшись с парламентаризмом и либерализмом, которые, в теории, она должна была сокрушить и которые она, на практике, хотела спасти, похоронила их вместе с самой собой и тем способствовала освобождению других сил, с гораздо большей последовательностью действующих в направлении создания единой духовной власти, общей воли, резко противопоставляемой индивидуальным волям, – воли мирового пролетариата, или воли „интегральной“ Нации.

Реакция в начале XIX в., революции в начале XX-го дали начало европейской эмиграции. Эмиграция первого периода была силой, работавшей в европейском масштабе на Революцию. Эмиграция второго – сила консервативная. Сближаясь по своей идеологии (речь идет исключительно о зап.-европейской эмиграции, не о русской) с эмиграцией первого послевоенного периода, эта новая эмиграция, с точки зрения своей структуры и своего исторического места, должна быть сопоставляема с эмиграцией французской эпохи Революции, эмиграцией „бывших людей“, *les ci-devant*.

Подобно этой последней, и новейшая эмиграция тяготеет к тому, что представляет собой, так сказать, официальную Европу, разумея под этим известную систему установленных воззрений, правовых догматов, режимов и правительств. Тогда эта Европа воплощалась в ряде коалиций европейских государств – вернее государей, – завершившихся Священным союзом; теперь она воплотилась в Лиге наций. Здесь новая аналогия, проливающая свет на сходство структуры обоих периодов, и вместе с тем на их глубокое различие по существу. Священный союз, заключенный тогда, когда народы были еще в большей степени объектами, нежели субъектами политики, когда европейская международная система воспроизводила внутренний строй Государства старого порядка с его иерархией чинов и званий, был договором не столько о поддержании мира внешнего, международного порядка – он был обеспечен надолго самым фактом реставрации, и притом с большими и целесообразными практически поправками, старой иерархии государств, – сколько о поддержании мира внутреннего. Основным принципом Священного союза был принцип интервенции. Строение новой Европы, оформившейся в Лиге наций, воспроизводит строение Государства „нового старого порядка“: правовое равенство, принцип невмешательства, свобода частных сделок и т. д. Но в плоскости международных отношений принципы индивидуализма и либерализма оказались гораздо менее жизнеспособными, нежели в плоскости отношении отдельных лиц и общественных классов. Общество народов (*Societe des nations*) результат взаимной контаминации теорий естественного права в их приложении к личности, мыслимой как индивидуум, и к государству, мыслимому как величина, воплощающая общую волю и обладающая суверенитетом, что привело, в эпоху либерализма, к переносу представлений о личности на государство и представлений о государстве на человеческую личность, – может быть только имитацией человеческого общества, построенного на началах демократизма и либерализма. Там, где число „сильных“ и „слабых“ установлено раз нав-

согда (никакими пересмотрами мирных договоров нельзя малое государство сделать великим), и где „слабых“ приблизительно столько же сколько сильных, – там неприменимы ни бентамовская, ни марксовская диалектики, там немыслима никакая эволюция: ни в сторону гармонии, возникающей из противоречий, путем взаимного уравновешения противоборствующих сил, ни в сторону гармонии, рождающейся из бунта слабых против сильных. Мир, поддерживаемый Лигою наций, может быть и очень продолжителен: на самом деле он является ничем иным как состоянием непрекращающейся скрытой войны, питающим чувства взаимной ненависти, недоверия, отчуждения.

Обе организации, объединяющие Европу, поддерживающие европейский мир, вышли из военных коалиций. Обе коалиции прибегали к интервенции, поддерживая или создавая там и тогда, где и когда это было нужно, тот режим, во имя которого они вели войну. Но принцип интервенции, соответствовавший всему стилю политики Священного союза, противоречит стилю Лиги наций. Уже в силу этого одного, – не говоря о соображениях так наз. реальной политики, – она должна была отказаться от него и тем самым занять по отношению к европейской эмиграции позицию, сходную с той, какую занимала военная коалиция в период Консульства и Империи по отношению к французской. Этим Лига наций столько же, сколько своей внешней политикой, содействовала подрыву морального престижа собственных принципов – либерализма и демократизма, сыгравши, таким образом, роль аналогичную той, что выпала на долю II-го Интернационала, а вместе с тем обрекла на бездействие силы, пытавшиеся эти принципы отстаивать, и предоставила полную свободу развитию и борьбе других сил: интегрального социализма и интегрального национализма, борьбе, закончившейся в 3. Европе конечным торжеством второй из них.

Крушение Старого Порядка – в общепринятом смысле слова – было последствием революции духа, крушения старой религии, уступившей место новой. Эта новая религия, как ее понимали благороднейшие умы того времени, была необходимым продолжением старой, – как Новый Завет продолжением Ветхого. Эта религия была универсалистической; ее основной идеей была идея Открытого Общества – *societe ouverte*, как выражается Бергсон. Ее апостолы трудились над проблемой создания новой вселенской духовной власти. Крушение „Нового“ старого порядка было новой духовной катастрофой, несравненно более грозной: это было крушение обеих религий, старой и новой; на их смену пришла анти-религия, отрицающая Открытое Общество, признающая только замкнутое, *societe close*, „чистую“, самодовлеющую Нацию – религия, возводящая борьбу до полного истребления врага на степень высшего морального принципа.

Порочность этой новой религии, анти-религии, не столько в опасностях, которыми она грозит сотням тысяч человеческих жизней – во имя религии, запрещающей убийство, было тоже пролито немало крови, – сколько в том, что идея замкнутого общества – горизонтально ли (пролетариат), или верти-

кально (Нация) – заводит сознание в тупик, обеспложивает мысль, вытраивляет в индивиде Личность.

Ее притягательная сила в том, что она как-никак наполняет содержанием понятие Общества, – чего не могла сделать религия XIX в., исходившая, во всех своих направлениях, из понятия абстрактного индивидуума, понятия без содержания, и потому бывшая в сущности не-религией. Содержанием, но не – смыслом: ибо сообщить чему-либо смысл значит подчинить это что-то высшему началу. Сен-Симон и Огюст Конт по крайней мере сознавали это, хотя их науковерческий метод был таков, что не подводил к усмотрению этого начала, а отводил от него. Они искали абсолютной духовной власти – и не нашли никакой. Создатели современной анти-религии, более последовательные в своем науковерии и идолопоклонстве перед эмпирической действительностью, просто возводят относительные ценности на степень абсолютных и тем самым узаконивают рабство, т.е. бессмысленное, пусть и добровольное подчинение личности Целому.

Так замыкается исторический цикл. Нынешний новый режим оказывается ничем иным, как возвратом к Старому – в обычном смысле слова, ставшему старым с тех пор как утратила свое значение духовной силы та религия, которая сообщала ему метафизическое обоснование и моральное оправдание, и когда его верховным принципом сделался *Raison d'Etat*. Сказать это – значит выразить и то, в чем состоит их различие. Тот старый режим сделался старым, обреченным духовной смерти, в результате своего постепенного обеспысления. Нынешний старым родился.

Дело идет не столько о положительных фактах, сколько о тенденциях. В чистом виде новый режим осуществился только в двух странах европейского мира – да и то в Италии в несравненно более мягких формах, чем в Германии. В других странах – комбинации элементов старого и нового режимов. Но везде, и там, где имело место усвоение элементов нового режима, и там, где старый порядок удержался полностью, намечается сужение сознания, вытеснение из поля зрения идеи человека и человечества идеей Нации.

Нация, класс, индивидуум – в этом треугольнике бьется человеческая мысль. Выход возможен только в другом измерении. Никакая новая идея того же порядка не может быть противопоставлена этим трем, ибо ее нет и быть не может. Новым и старым идеям противостоит вечная идея – идея Царства Божия, как общения в духе – не индивидуумов, абстрактных, несуществующих величин, – но конкретных личностей. Лишь руководясь образом этого Царства возможно достигнуть действительного, а не кажущегося, разрешения проблемы сочетания начал равенства и неравенства, свободы и необходимости. Антиномия индивидуализма и коллективизма преодолима только в укорененном в идее Царства Божия и приводящем к ней персонализме.

Современные записки, LVII, 1935, с. 423–429.

Статия от Ц. Торбов
„МУСОЛИНИ И НЕГОВАТА ДЪРЖАВНА
И СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ“

1935–1936 г.

I.

Философските и мистичните елементи в мисълта на Мусолини са онази област на неговия дух, която дори и в Италия доскоро не е била предмет на специални изследвания. Както в Италия, така и извън нея Мусолини е бивал разглеждан преди всичко като държавник и партиен или народен водач и трибун, нещо, което до голяма степен се обяснява с трескавата практическа деятелност на Дучето през първите десет години на фашисткия режим. Сега обаче интересът към всестранното опознаване на личността на Мусолини като едно извънредно явление в духовния и политическия живот след Голямата война става по-широк. Фашизмът вече преминава границите на своята родина като учение, което претендира да обедини света в един нов дух. Величието на римската държава от времето на Цезарите трябва да се поднови, мислят фашистите, но не в териториалните граници на Стария Рим, а в духа на фашизма¹⁸⁵.

В действителност ние живеем под знака на фашизма. А това значи, че той се налага на вниманието както на хората на делото, така и на тези на теорията. Въпросът тук не засяга нашето отношение към фашизма – нашето одобрение или неодобрение; ние можем да се съгласим с него, можем и да го отречем; онова обаче, което не можем да направим, това е – да го игнорираме.

Но бихме ли могли да се занимаем с фашизма, без да държим сметка за неговия основател, без да мислим за Мусолини?

Всеки, който е изучавал фашисткото учение, знае, че в тази си работа не е могъл да не се натъкне на личността на Мусолини. И затова който пита за по-дълбоките – за философските и религиозните основи на фашизма, трябва да потърси същите тези елементи и в мисълта на Мусолини, създателя на това учение. Защото, както сам Мусолини казва: „Четири години история бляскаво доказаха, че Мусолини и фашизмът са два образа на едно и също нещо: те са

¹⁸⁵ Mussolini, B. Discorso. All'Assemblea del partito nazionale fascista, 28 gennaio 1924. In: *Scritti e discorsi di Benito Mussolini* (edition definitive). Milano, 1934, vol. IV, II, p. 45 ff.; срв. също Rocco, A. *La trasformazione dello Stato. Dallo Stato liberale allo Stato fascista*. Roma, 1927, p. 17 ff.; Montemayor, G. *Lo stato fascista*. Palermo – Roma, 1928, p. 55 ff.; Bastinianini, G. *Rivoluzione*. Roma, [1923], p. 111 ff.; Mussolini, A. *Azione fascista (Articoli de 1929)*. Milano, 1930, p. 165 ff.; Mussolini, A. *Commenti all'Azione*. Milano, 1929, p. 119 ff., 326; Bottai, G. *Mussolini costruttore d'impero*. Mantova, 1929; Brusca, F. V. E. *Il principe della stirpe e della rinascenza imperiale di Roma nel secolo XX. La figura e l'opera di Mussolini in faccia alla storia*. Catania, 1928.

две тела и една душа или две души и едно само тяло“. „Аз не мога да изоставя фашизма, казва Мусолини, защото го създадох, защото го отгледах, укрепих, защото го наказвах и защото все още постоянно го държа в юмука си!“ Опитът да се отдели Мусолини от фашизма или фашизмът от Мусолини е за самия Мусолини „най-безполезният, най-гротескният, най-смешният опит, който може да бъде помислен“¹⁸⁶.

Духът на Дучето, така както се манифестира в годините от заемането на властта от страна на фашистите в Италия до днес, при голямото влияние, което фашизмът има като теория и практика вътре и вън от Италия, не може да е резултат само на чужди влияния. Все трябва да има нещо самородно, елементарно в него, нещо такова, което да характеризира само него. И ние се питаме тогава кои са философските и мистични елементи в мисълта на Мусолини, онези елементи, които, заедно със заетото от други, са дали последните основи на неговите разбирания за живота на отделния индивид, на обществото и на държавата.

Намерението ни тук, разбира се, не може да е да търсим системна философска и религиозна мисъл у Мусолини, а да посочим само общо на философската и религиозна мисъл у Мусолини така както я откриваме в някои негови речи, статии и книги. Значи, ние няма да се занимаваме с онова, което Мусолини е изработил у себе си изключително в близко или далечно съседство с други учени и философи. Списъкът на тези последните би обхванал имена като *Ницше*, *Ренан*, *Сорел*, *Маркс*, *Прудон*, *Щирнер* и др. Също така ние бихме намерили у него много от *Бергсон*, от прагматистите, от *Джентиле*, а така също и от религиозните учения от края на миналото столетие и годините преди Голямата война¹⁸⁷. Това, колкото и да е интересно, няма да ни занимава тук.

За ония, които виждат у Мусолини само политика, държавника и човека на делото, задачата той да се разгледа и като философ и мислител може би ще се види трудно разрешима. И трябва да признаем, че те донейде имат право. Защото, в действителност, с живота си досега Мусолини даде ясно да се разбере, че се интересува преди всичко от историята и фактическия ред на нещата в живота. Никъде в неговата дейност досега ние не го виждаме да теоретизира или да се занимава с философски проблеми, предметът на които да лежи някъде извън действителността, в областта на абстрактните построения на човешката мисъл. „Философията, казва той на едно място, трябва да мълчи пред политическите необходимости“¹⁸⁸. А по-нататък: „Философите

¹⁸⁶ Mussolini, B. Discorso. Al'congresso femminile delle tre Venezie 1 giugno 1923. In: *Scritti e discorsi etc.* Milano, 1934 – XII, vol. III, *L'inizio della nuova politica* (28. ottobre 1922 – 31. dicembre 1923), p. 110.

¹⁸⁷ Срв. Orsi, N. *Fascismo e legislazione fascista*. Milano, 1928, p. 45 ff.; Montemayor, G., *op. cit.*, p. 55 ff.; Mussolini, A., *op. cit.*, p. 37 ff.; Bertelè, A. *Aspetti ideologici del Fascismo*. Torino, 1930, p. 53 ff., 77 ff., 113 ff., 138 ff., 157 ff.

¹⁸⁸ Mussolini, B. Discorso. Replica ai senatori, 27 novembre 1922. In: *Scritti e discorsi etc.*, vol. III, p. 31.

разрешават десет проблеми на книга, но не са в състояние да разрешат нито една в реалността на живота“. Мусолини не отрича голямото значение на умствените занимания; това ще имаме достатъчно случаи да видим. Напротив, за него те са нещо добро. Но – само тогава, когато се употребяват, „за да се разкритикува социализмът, либерализмът, демокрацията“: за да се просветят духовете от гледището на фашизма върху проблемите на съвременния живот. Ако умът се употреби, за да критикува „всичко онова, което е за критикуване в едно такова цялостно движение, каквото е фашисткото, тогава аз ви заявявам открито, че вместо безсилната професура предпочитам милицията, която действа.“¹⁸⁹ Значи, Мусолини общо не се интересува от философията и науката като такива сами за себе си, а само дотолкова, доколкото те са в служба на практическите цели на живота.

Същото трябва да се каже и за отношението му към религиозните проблеми. Той не се интересува от догмите на църквата, не се занимава с проблемите на теологията, макар и да говори за Бога в парламента така, както малко преди него са говорили, макар и да разреши дългата и тежка криза в отношенията между италианската държава и Ватикана.

Затова ние няма да търсим у него системна философска и религиозна мисъл, тъй като такава не ще се намери; той не се е занимавал школки с философски и религиозни проблеми, той не е философствал научно. Той не е и могъл да теоретизира, тъй като, както вече се каза, като политик той е трябвало да действа, да се справя с проблемите, които животът непрекъснато му е поставял.

И все пак, ако е интересно да се занимаем с Мусолини като мислител и философ, то е защото, макар и така много определен като човек на практичната политика, той все пак на места е показвал своя интерес към мисълта като такава. Както сочат някои италиански автори, опитът на живота и на историческата действителност, доловени от него с такава сила и оригиналност, е придал и на размишленията му известен оттенък на подчертана оригиналност, от която може би се е и развила и неговата теоретическа мисъл¹⁹⁰.

Мусолини още на младини се е интересувал от философията, от история на философията, от религиозни проблеми и чете „Моралът на позитивистите“ от Ардиго и „История на философията“ от Фиорентино; а по-късно, на свой ред, пише една „История на философията“, една книга върху „Истинският Иван Хус“ и едни изследвания върху произхода на християнството. С тези негови работи обаче и в Италия не се занимават много, тъй като липсват точни данни за интересите му в тази област. По-важни източници имаме от по-ново време, когато в речите си говори, че „фашизмът не е само дело, а също и мисъл“¹⁹¹, че трябва „да се създаде философията на италианския фашизъм“, че „под страх

¹⁸⁹ Musollini, B. Discorso. Intransigenza assoluta, 25 giugno 1925. In: *Scritti e discorsi etc.* Milano, 1924 – XII, vol. V. Scritti e discorsi dal 1925 al 1926, p. 111.

¹⁹⁰ Carlini, A. *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*. Roma, 1934, p. 13.

¹⁹¹ Mussolini, B. Discorso. Sintesi della buona politica, 7 agosto 1924. In: *Scritti e discorsi etc.*, vol. VI, p. 243.

на смърт, или по-лошо, на самоубийство“, трябва да се създаде „тяло на доктрини“. „Тази нова насока на фашистката дейност, казва Мусолини, не вреди – съвсем уверен съм в това – на оня великолепен дух и войнствен темперамент, особено характерна черта на фашизма. Да се допълни мозъкът с доктрини и здрави убеждения – не значи да се обезоръжи, но да се заздравя, да се направи дейността все по-съзнателна. Войниците, които знаят защо се бият, са винаги най-добри. Фашизмът може и трябва да вземе за девиз Мациневия бинном „Мисъл и дело“¹⁹². Една година по-късно той твърди: „Този политически процес е придружен и от един философски процес; ако е вярно, че материята бе останала за един век върху алтарите, днес духът заема нейното място. (...) Всички създания на духа – като се почне с религиозните – идат на първи ред. (...) Когато се казва, че Бог се връща, това ще рече, твърди се, че се връщат ценностите на духа“¹⁹³. И все така, в духа на този италиански идеализъм, Мусолини по-късно казва вече, че „италианският фашизъм всъщност не бе само политически бунт, а и духовен бунт“¹⁹⁴.

Спиритуалистичните тенденции в мисълта на Мусолини преобладават почти във всичките му речи. Още в парламента, когато дискутира със социалистите, той заявява на едно място: „За нас не само не съществува някакъв дуализъм между материя и дух, но ние анулирахме тази антитеза в синтезата на духа. Само духът съществува, нищо друго: нито вие, нито тази зала, нито нещата и предметите, които преминават във фантастичния кинематограф на вселената, която съществува, доколкото аз я мисля и само в моята мисъл, не независимо от мисълта ми“¹⁹⁵. При един друг случай пък Мусолини изказва следните мисли:

„Понякога съм заставал пред науката, за да видя моето лично становище, становището на моя дух по отношение на този факт: преди всичко, за да го определя. Не казвам, че моето разбиране е вярно; вие можете и да го отхвърлите, ако го намирате неточно или недостатъчно. Не ще съмнение, че науката се стреми към най-големия успех; не ще съмнение, че науката, след като е изучила света на явленията, непрекъснато търси да обясни причината. Моето скромно предупреждение е това: не смятам, че науката може да достигне да обясни причината, и значи, винаги ще остане една непозната зона, една затворена стена. Човешкият дух трябва да напише върху тази стена само една дума: Бог. Значи, според мен не може да съществува конфликт между наука и вяра“. А коя е областта на философията? „Философията има своето поле, казва Мусолини по-нататък, и то е това на духа. Има една зона, запазена за разг-

¹⁹² Mussolini, B. Lettera a M. Bianchi, 27 agosto 1921. In: *Messaggi e proclami*. Milano, 1929, p. 39.

¹⁹³ Mussolini, B. Dove va il mondo. *Gerarchia*, I, 1922, № 3 (In: *Tempi della rivoluzione fascista*. Milano, 1930, p. 34 ff.).

¹⁹⁴ Mussolini, B. Un messaggio al pubblico inglese, 5 gennaio 1924. In: *Messaggi e proclami*. Milano, 1929, p. 107.

¹⁹⁵ Mussolini, B. Discorso del 1 dicembre 1921. In: *Discorsi del banco di deputato*. Milano, 1928, p. 118.

леждането на най-високите цели на живота. Науката тръгва от опита, но по необходимост стига до философията и според мене само философията може да осветли науката.¹⁹⁶

Ясна е мисълта на Мусолини: знанието и науката се занимават със света на сетивния опит, проблемата на духа обаче, в която, накрай, се вливат всички други проблеми, принадлежи изключително на философията. Тя е философска проблема, а заедно с това – и религиозна проблема.

В една беседа, държана през 1929 г. пред Философския конгрес, между другото Мусолини изказва надеждата, че не е далеч големият разцвет на духа. Той се надява, че не в дълго време ще имаме една голяма философия, една голяма поезия, едно голямо изкуство. Материалите за това се изработвали. И тези материали според Мусолини, като имаме предвид времето, в което се е развивал и живял, навярно ще са постиженията на съвременната философска мисъл, най-вече онази, която е имала влияние в Италия – според добри познавачи на Мусолини: контингентизмът, бергсонизмът и прагматизмът. Най-голямо значение обаче ще трябва да се даде на италианския идеализъм. Защото най-оригиналното и най-трайното, което духът на Мусолини е възприел и направил свое собствено, ще да е заимствано оттук: тънкият исторически усет за проблемите и духовните условия на живота¹⁹⁷.

Разбира се, трудно е да се определи точно как и къде е станало това, тъй като въпросът се касае за неща, които Мусолини никъде не е изявил изрично, а още по-малко – точно определил. Не по-малко трудно е да се посочи и разликата между философската мисъл на Мусолини и тази на идеализма. И ако все пак би могло да се говори за нещо самородно у него, макар и в такова близко съседство с философията на новия италиански идеализъм, може би то ще трябва да се търси във факта, че Мусолини е освободен от абсолютния историцизъм на този идеализъм, с помощта на който историята се издига до значението и стойността на абсолютното. Тази метафизика не се намира никъде в схващанията на Мусолини, така свободно изразени в многото му речи, статии, послания и др.

Тук му е мястото да споменем, макар и само много набързо, за разликата в религиозните схващания на Мусолини и на философията на италианския идеализъм. Докато за този последния се смята, че в религиозните въпроси е твърде много „хуманистичен“ – един остатък от хегелианството; че този идеализъм убива в човека импулса за борба и за жертва, че сломява у него хероичния дух, – за Мусолини, ако въобще съществува някакъв Бог, такъв е по-добре да бъде религиозният Бог на християнството, на католицизма. Той казва: „Фашистката държава не остава безразлична пред религиозния факт изобщо и пред оная особена позитивна религия, какъвто е италианският католицизъм. Държавата няма богословие, но има нравственост. Във фашистката държава

¹⁹⁶ Mussolini, B. Discorso. Al congresso delle scienze, 31 ottobre 1926. In: *Scritti e discorsi etc.*, vol. V, p. 464.

¹⁹⁷ Св. с. 2 – Bertelè, A., *op. cit.*, p. 20, 169 ff.; Bonavita, F. *Mussolini svelato. Origine, sviluppo e finalità del pensiero mussoliniano*. Milano, 1924.

ва религията бива смятана като една от най-дълбоките прояви на духа; следователно тя бива не само почитана, но и защитавана и покровителствана. Фашистката държава не създава свой „Бог“, така както в даден момент Робеспьер пожела да стори това при крайните изстъпления на Конвента; нито пък напразно се опитва да го изличи от душите, както прави болшеvizмът; фашизмът почита Бога на отшелниците, на светците, на героите, а също и Бога, така, както го вижда и му се моли наивното и първобитно сърце на народа¹⁹⁸.

Човекът е разклатен от историята, от универсалния дух, от една диалектика, която, за да го „обожестви“, направлява всяка негова дейност и мисъл към един имперсонален закон, който притежава суровостта на факта, лишавайки го по такъв начин от личността му. Тук липсва вярата, онази вяра, която по разбиранията на Мусолини придава на фашизма едва ли не значението на едно религиозно движение¹⁹⁹.

„Ако фашизмът, казва той още през 1922 г., не беше вяра, как би дал стоицизъм и смелост на своите последователи? Не може да се извърши нищо велико, ако не сме в състояние (...) на религиозен мистицизъм.“²⁰⁰ Това значи: вяра на човека в самия него, вяра на фашиста в идеята на фашизма. „Фашизмът побеждава и ще побеждава, докато има в себе си тази крайно сплотена душа и това религиозно послушание, тази аскетична дисциплина. Вяра, значи, не относителна, а абсолютна.“²⁰¹

Ние бихме могли да отбележим тук и една друга мисъл на Мусолини, с която – колкото и странно да изглежда това – той едва ли не достига до *Толстой*. „Останете добри, въпреки всичко!“, се провиква той на едно място. „Защото да си добър, още не значи да си слаб, защото добротата много добре може да се примири с най-голямата сила на душата, с най-строгото изпълнение на дълга. То е резултат на едно схващане на живота, в което преобладават оптимистичните елементи, тъй като добротата не може да бъде скептична, а – вярваща. (...) Да подпомогнем един нещастник, пък макар и да не заслужава това; да избършем една сълза, пък макар и нечиста; да помагаме в мизерията, да даваме надежда в мъката и утеха в смъртта: всичко това значи да не се смятаме чужди на човечността, а да взимаме участие в нея. (...) Това значи да търчем основата на съчувствието с невидими, но здрави нишки, които свързват духовете и ги правят добри.“²⁰²

Може би ще се види чуден скокът от силния човек до човека на състраданието, от *Ницше* до *Толстой*. Фашизмът обаче трябва да вземе един друг вид. Мусолини иска да промени „по необходимост суровия образ на революцията“, да го възвиси. Тук това значи: да хуманизира силата. Ние виждаме, „политическата сметка отстъпва място на трепета на сърцето“. Мусолини не иска в „сухата пустиня на воюващата политика да пресъхне някога потокът

¹⁹⁸ Carlini, A., *op. cit.*, p. 20.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Mussolini, B. Legami di sangue. *Il Popolo d'Italia*, 19 gennaio 1922.

²⁰¹ Mussolini, B. Viatico per il 1926. *Gerarchia*, 1 gennaio 1926.

²⁰² Mussolini, A. *Vita di Sandro e di Arnaldo*. Milano, 1934, p. 196.

на добротата“ „Силните трябва винаги и при всяко време да смекчават упражняването на силата с това на добротата.“²⁰³ „Но за да се възстановят големите духовни равновесия на народите, необходимо е да съществуват също „мъдри и добри хора“, които, бидейки над тласъка на противоречивите интереси, да помнят вечните истини, без които борбата на човека против човека, на всички против всички, би свършила в дивия хаос и в залеза на всяка цивилизация.“²⁰⁴ В тези мисли на Мусолини пак ясно проличава тенденцията духовното начало да се изтъкне на първи план. Силният човек, политикът, човекът на делото трябва да се одухотвори, за да се посочи как трябва да се разбира превъзходството на духовния принцип над принципа на силата в живота на людетe и обществата.

Накрай, Мусолини не вярва и в някаква безкрайност, космос, същност, а в Бога – създателя на небето и на земята, и в Сина Божий, който един ден ще възнагради в надземните пространства малкото ни добродетели, като опрости (...) много от грешките ни, свързани с живота ни на земята. Той вярва, че духът, след като се освободи от материята, ще живее след късия земен живот в безсмъртния и универсален живот на Бога²⁰⁵.

От изложеното дотук се вижда, че в мисълта на Мусолини философските и религиозните проблеми често са заемали централно място. При това философията на фашизма е търсила своите последни основания винаги в областите на духа. Защото „само духът съществува, нищо друго...“. Мусолини иска да мине за чист спиритуалист и може би това положение на неговата мисъл да определя мнението на почти всички фашистки автори, в което фашизмът и Мусолини се съединяват в смисъл, че идеализмът на първия става израз на спиритуализма на своя създател.

Още един път: спиритуализмът трябва да даде основание на всичко, което значи: духът е и си остава върховното начало на целия живот на людетe и на обществата във всичката негова теория и практика. Защото той е основанието на абстрактната религиозна изживелица, на ударния социалполитически акт и на тънкото естетическо чувство, на строгото методично изследване на науката и на пъстрия опит на историята.

Преди да се занимаем с понятието за фашистката държава като най-главна част от философско-политическата мисъл на Мусолини, нека проследим още някои и други негови опити, за да привършим и с тях във връзка с казаното вече. На младини Мусолини се е занимавал с *Ницше*. Идеята за свръхчовека на този трагичен философ изглежда сериозно да е занимавала душата на бъдещия държавник и политик на силната ръка. По всичко личи, че младежът Мусолини твърде много се е въодушевявал от свръхчовека на Ницше. В своите изследвания върху „Философията на силата“, писани във връзка със заниманията му с философията на Ницше, той ни е дал достатъчно материал,

²⁰³ Mussolini, A., *op. cit.*, p. 197.

²⁰⁴ Mussolini, B. Discorso. Si spegneva Luigi Luzzatti, 30 marzo 1927. In: *Scritti e discorsi etc.* Milano, 1934, vol. VI (*Scritti e discorsi dal 1927 al 1928*), p. 17.

²⁰⁵ Mussolini, A., *op. cit.*, p. 114 ff.; Bastiniani, G., *op. cit.*, p. 197 ff.

за да установим колко много той е бил на едно мнение с този последния по отношение на борческия идеал за живота.

„Борбата е началото на всички неща.“²⁰⁶ Дори по-късно, вече на власт, Мусолини при един случай казва, че „няма обичай да иска онова, което може да се получи без усилия“²⁰⁷. „Волята за могъщество, пише Мусолини в казаните изследвания, която се изразява в създаването на нови морални, художествени или социални ценности, дава на живота цел. Да се твори! Ето великото изкупление заради мъките – това е упованието на живота. Свръхчовекът – това е голямото ницшеанско създание. Какъв таен импулс, какъв бунтовнически дух са подсказали на самотния професор по антични езици в Базелския университет това гордо понятие? Може би *taedium vitae*: на живота, който се развива във всекидневността на човешкото общество, където непоправимата посредственост триумфира. Ницше тръби деня на близкото възвръщане на идеала; на един идеал обаче, основно различен от онзи, в който са вярвали миналите поколения.“ Но Мусолини мисли, че е намерил и слабото място у Ницше. И разсъжденията му в тази връзка искат да бъдат указание за самостоятелността на неговата критична мисъл и в същото време доказателство за едно самородно философско схващане на силния човек. „Немислим е един индивид, казва той, който може да живее изтръгнат от безкрайната верига на съществата, тъй като инстинктът за общественост е присъщ на самото човешко естество.“ Ницше по необходимост е трябвало да се забърка в противоречия. „Той чувстваше фаталността на закона, който би могъл да се нарече такъв на универсалната солидарност, така че, за да излезе из противоречието, свръхчовекът, ницшеанският герой, освобождава волята си за могъщество от веригите на душата и я отправя навън. (...) Но или свръхчовекът е единствен и не се подчинява на закона, или допуска ограничения на своето индивидуално свободно решение и тогава отново влиза в стадото.“

Колкото пък се отнася до основанията на Ницше да се противопостави на християнството, според Мусолини тези основания следва да се търсят някъде по-другаде. Той казва, че „за да се разбере този жесток ницшеански антихристиянизъм, трябва да разгледаме малко нещо от вътрешния свят на Ницше. Този свят беше дълбоко антигермански. Тевтонската тронавост и английският меркантилизъм бяха еднакво непоносими за автора на „Заратустра“. Може би неговият Антихрист е последният принос към една буйна реакция против феодалната, педантска християнска Германия“²⁰⁸. Както виждаме, едно колкото интересно, толкова и смело разбиране на Ницше, едно разбиране

²⁰⁶ Mussolini, B. Discorso nel teatro Rossetti a Trieste, 20 settembre 1920. In: *Discorsi politici*. Milano, 1921, p. 107 ff.

²⁰⁷ Mussolini, B. Discorso. All'assemblea del partito nazionale fascista, 28 gennaio 1924. In: *Scritti e discorsi etc.*, vol. IV, p. 40.

²⁰⁸ Цитирано според Carlini, A., *op. cit.*, p. 43 ff. Карлини е използвал една част от „La filosofia della forza“ на Мусолини, публикувана в републиканския вестник „Il pensiero romagnolo“ от Sarfatti Dux, p. 100.

обаче, с което Мусолини иска да се нареди в редицата на най-оригиналните тълкуватели на философията на силния човек.

В „Истинският Иван Хус“ виждаме, че Мусолини още на младини е отпочнал борбата си против духовенството. Както и сега, така и тогава, по религиозни въпроси той е искал много ясно да разграничи отношението си към позитивната църква и нейните служители от това към идеята за християнството. В поменатия малък исторически труд той не прокарва никакви антихристиянски тенденции, а само защитава Хус против духовенството, сравнявайки живота му с този на Христос и Франческо от Асизи. На едно място стои: „Още един път Хус се защитава против обвинението в еретичност. Той не си поставя за цел нищо друго освен прочистването на духовенството от елементи, които го деморализираха. (...) Какво очебиешо противоречие! Докато големите и малки прелати не целяха друго освен да забогатеят и понякога оставяха в наследство на децата и внуците си приказни богатства, еретикът Хус като Христос не остави нищо друго освен няколко бедни парчета дрехи. Хус не проповядваше само, а и живееше като християнин, и като самия Франческо от Асизи беше се свързал със сърцето на народа, със светата бедност“²⁰⁹. С тези думи, в които Мусолини е искал да изрази своето, макар и не така особено както в други случаи мнение за живота на добрия християнин, той все пак прокарва една основна нравствена мисъл: ние съдим за хората по делата им, а не по онова, което говорят; не е молитвата, която ни събужда към религиозен живот, а добрите дела. Една наистина много обикновена мисъл; в нея обаче ясно проличава здравето, просто отношение към нравствено-религиозния живот на хората. Всъщност за Мусолини животът на Хус е един протест против догмите на позитивната църква и тъй като борците за свободния религиозен живот никога не са се свършвали, в същото време – и едно указание и вяра, че историята на постепенното освобождение на човешкия род от веригите на тези догми не е претърпявала и не ще претърпи прекъсвания, докато тези вериги не бъдат окончателно сломени²¹⁰.

Особено ясно подчертана у Мусолини е неговата склонност към самовгълбяване – *il senso d'interiorità*²¹¹. Оттук някои мислят, че следва като антитеза и неговият усет за външния свят и обмисленото волево владение на света, в който човек трябва да действа. Всъщност такава една склонност към самовгълбяване е началото на всяка истинска философска и религиозна мисъл. Още през 1914 г. Мусолини иска да основе един „независим вестник, много свободен, личен, мой“. В него той иска да отговаря само пред собствената си съвест и пред никой друг. А през 1929 г., когато се сключи Латеранският договор, казва в Камарата: „Аз се намерих пред една от онези отговорности, които карат да затрепери сърцето на човека. А не можех да искам съвет от когото

²⁰⁹ Mussolini, B. *Giovanni Huss, il veridico*. Roma, 1913, p. 43 ff.

²¹⁰ Mussolini, B., *op. cit.*, p. 81.

²¹¹ Mussolini, B. *Discorso. All'Assemblea del partito nazionale fascista, 28 gennaio 1924*. In: *Scritti e discorsi etc.*, vol. IV, p. 36.

и да било; само моята собствена съвест трябваше да ми набележи пътя през мъчителните дълги размишления²¹².

Барнес пише на едно място следното за Мусолини: „Това е отношението на Мусолини към практическите проблеми на живота: едно дълбоко съзнание за доброто и злото, едно безкрайно чувство на отговорност. (...) Оттук произлиза една постоянна самокритика и саможертва, които, ако не бяха неговата вяра, чувството на дълг към собственото му призвание, моралният му кураж, биха го подтикнали към един съзерцателен живот. Свети Игнатий Лойола, а не Наполеон, е духовният образ, който може да бъде другар на Мусолини²¹³.

Нам предстои сега да се занимаем с понятието за фашистката държава, което, както вече казахме, държи централно място във философско-политическата мисъл на Мусолини. Във връзка с него ние ще открием същите мисли и убеждения, които вече посочихме, когато се занимахме с другите опити на Мусолини да философства. Убеденият фашист твърди, че е невъзможно да се разбере фашистката държава, ако се застане на едно философско становище, различно от това на неговия създател. Във връзка с проблемата за фашисткото понятие за държавата обаче Мусолини се разглежда не само в неговия духовен живот, така, както бихме могли да си го представим замислен над по-дълбоките философски и религиозни проблеми на живота и света, а и в социалния и политически живот въобще. Тук неговият живот е обусловен от живота на общността, от историческата действителност, в която е поставен, за да действа всекидневно. В този свят той изживява като дух всичките си мисли и желания и осъществява своята личност като индивидуалност с една съществено социална същност и значимост. Тук неговият съдия не е нито неговата съвест, нито неговият Бог, а светът на историята и на човешката цивилизация.

Италианските автори са на мнение, че няма философия преди Мусолини, която по някакъв начин да е изразила основната същност на фашистката държава. Някои се опитват да посочат на *Хегел* като на истинския духовен баща на фашизма. На тях обаче се възразява, че между мисълта на *Хегел* и фашистката държава има редица явления, които обезсилват това твърдение. Така, либерализмът и марксизмът разкритикуваха идеалистично-теологичния спиритуализъм на *Хегел*, а фашизмът, преди да създаде своята държава, обори всичко, което беше срещу него. Мусолини е идеалист, доколкото се противопоставя на позитивизма на времето. От това обаче още не следва, че той е ученик на *Хегел*. Многообразните форми и направления на идеализма, накрай, имат едва ли не само името си общо с идеализма на *Хегел* и това важи – казват италианците – и за идеализма на Мусолини. Според тях този идеализъм е едно особено, единствено явление, макар в него да са засегнати почти всички по-

²¹² Цитирано у Carlini, A., *op. cit.*, p. 46 ff.

²¹³ Barnes, J. S. *Gli aspetti universali del fascismo*. Prefazione di S. S. B. Mussolini. Roma, 1930, p. 55.

малки или по-големи проблеми на цялата идеалистична философия²¹⁴. Това най-добре се изразява и в основните идеи на фашисткото учение, които сам Мусолини е изложил.

„Като всяко здраво политическо схващане, казва Мусолини, фашизмът е практика и мисъл, дейност, на която е присъщо едно учение; и това учение, произтекло от дадена система исторически сили, остава внедрено в нея и действа отвътре. Значи, той има форма, съответна на обстоятелства по място и време, но заедно с това има и едно идеално съдържание, което го издига до степента на израз на истина във висшата история на мисълта. В света не може да действа духовно една воля, властница над други воли, без понятие за преходната и особена действителност, върху която трябва да се въздейства, и за постоянната и всемирна действителност, от която преходната получава своята същност и живот. За да се познават хората, трябва да се познава човекът; а за да се познава човекът, трябва да се познава действителността и нейните закони. Няма понятие за държавата, което да не е в основата си и понятие за живота: философия или интуиция, система от идеи, която се разгъва в логическа постройка или пък се изразява в едно видение или една вяра, то поне като възможност, винаги е органическо схващане за света.“²¹⁵

Тук фашистките автори виждат най-напред отношението между историческата действителност, в която човек живее, и универсалната стойност на мисълта, която я осветява. Загатнато е и отношението между философията и религиозната вяра. Философската мисъл по необходимост протича в една система от понятия, когато във вярата мисълта живее само интуитивно; така тя става начало на живот и дейност. Още в тези начални идеи на учението на фашизма проличава основната мисъл на Мусолини да се отдели случайното от необходимото в това учение. „Утрешният ден е тайнствен и непредвидим“ и затова от съдбоносно значение е теорията да държи сметка за възможните изненади, които времето и обстоятелствата могат да донесат, без обаче тя да се губи в тях. Принципите на фашизма трябва да бъдат от такъв характер, че да „не свързват навеки“ своите представители в живота; те „трябва да образуват само едно ръководно начало за всекидневната политическа и индивидуална дейност“ на тези последните. На философски език казано, програмните правила, или теоретичните и практични насоки на фашизма, не трябва да имат конститутивен, а само регулативен характер. „Съществената ядка“ Мусолини винаги е виждал в тези постулати или регулативни принципи, които винаги „са служили като сборен знак за дружините на италианския фашизъм“. И ако дълго след завземането на властта той все още настоява „скромните програмни правила“ на фашизма да бъдат „преглеждани, поправяни, допълвани, под-

²¹⁴ Св. Volpe, G. *L'Italia in cammino, l'ultimo cinquantennio*. 1927, p. 241 ff.; Rocco, A., *op. cit.*, p. 12 ff., p. 18 ff.; De Stefani, A. *Loro e l'aratro*. Milano, 1929, p. 163 ff.; Carlini, A., *op. cit.*, p. 48 ff.; Bertelè, A., *op. cit.*, p. 157 ff.; Orsi, N., *op. cit.*, p. 16 ff.

²¹⁵ Мусолини, Б. *Учението на фашизма*. Превод от италиански Ал. Филипов. София, 1934, с. 1 сл.

крепяни там, където са изпитали пакостите на времето²¹⁶, с това той съвсем не иска да каже, че трябва да се изменя идеалното съдържание на неговото учение. За него това съдържание „издига фашизма до степента на израз на истина във висшата история на мисълта“; то ще остане неизменно завинаги. Ще се измени само „съответната на обстоятелствата по място и време форма“.

Оттук крачката до универсализма е малка. Мусолини я прави без особени трудности, тъй като случайното е отделено от необходимото, преходното – от вечното. Фашизмът „като израз на истина във висшата история на мисълта“, „като идея, учение, осъществяване е универсален; италиански в своите особени учреждения, той е универсален в духа, а не би могло да бъде инак. Духът е универсален по самата си природа. Следователно може да се предвиди една фашистка Европа, една Европа, която да вдъхновява своите учреждения от доктрините и практиката на фашизма. Т.е. една Европа, която да разреши във фашистки смисъл проблемата за модерната държава, за държавата на ХХ век, доста различна от държавите, които съществуваха през 1789 г. или които се образуваха след това. Фашизмът днес отговаря на изисквания от универсален характер.“²¹⁷

„Така, фашизмът не би бил разбран в много от своите практични положения – като партийна организация, като система на възпитание, като дисциплина – ако не бъде гледан под светлината на неговия главен начин за схващане на живота. Начин спиритуалистичен. За фашизма светът не е тоя материален свят, който се показва на повърхността, в който човекът е индивид, отделен от всички други, сам за себе си, управляван от един естествен закон, що неволно го влече да живее живот на егоистична и минутна наслада. Човекът на фашизма е индивид, който е народ и отечество, нравствен закон, свързващ заедно люде и поколения в една традиция и мисия, унищожаваш инстинкта за затворен в тесния кръг на насладата живот, за да установи в дълга един висш живот, свободен от граници по време и пространство: в тоя живот чрез себеотричане, чрез жертва на своите частни интереси, чрез самата смърт личността осъществява онова съвсем одухотворено съществуване, в което е нейната стойност на човек.“²¹⁸

Философската същина на тези мисли е изразена в спиритуалистичния начин на схващане на живота. Не може да се живее, както Мусолини иска от своите последователи, без една трансцендентна вяра. Защото тя едничка би им дала необходимите сили, за да понесат тежката морална и материална жертва, която учението им налага. Нека не се забравя: философският процес, който придружава политическия процес на фашисткото движение от неговото начало и досега, има предимно спиритуалистичен характер. Мусолини не се уморява да подчертава това. „За да бъде разбрано фашисткото движение, трябва да бъде разгледано в цялата му ширина и дълбочина на духовно явление

²¹⁶ Mussolini, B. Lettera a M. Bianchi, 27 agosto 1921, etc.

²¹⁷ Mussolini, B. Messaggio per IX annuale ai Direttorii federali, 27 ottobre 1930. In: *Discorsi dei 1930*. Milano, 1931, p. 211.

²¹⁸ Мусолини, Б., *цит. съч.*, с. 2.

ние.“ „Италианският фашизъм, продължава Мусолини, не бе само един политически, а и един духовен бунт.“²¹⁹ И най-много като такъв той би искал да бъде отличен от идеологиите на миналия век. Защото фашизмът претендира да е изкарал на първи ред създанията на духа, да е помогнал на този последния да заеме мястото на материята, която цял един век беше останала върху олтарите, накъсо – да е възвърнал ценностите на духа²²⁰. В светлината на това спиритуалистично схващане на живота светът на фашиста се отделя от „тоя материален свят, който се показва на повърхността“, човекът става „нравствен закон“, „за да установи в дълга един висш живот, свободен от граници по време и пространство“.

„И така, тая спиритуалистична концепция е породена от общото противодействие на нашия век срещу немощния и материалистичен позитивизъм на XIX столетие. Антипозитивистична, но положителна: не скептична, нито агностична, нито песимистична, нито пасивно оптимистична, каквито са изобщо ученията (всички отрицателни), що поставят центъра на живота вън от човека, който със свободната си воля може и трябва да си създава своя свят. Фашизмът иска човекът да бъде деен и увлечен в дейността с всичките си сили: да бъде с мъжествено съзнание за съществуващите трудности и готов да ги посрещне смело. Схваща живота като борба и мисли, че човек сам трябва да овладее оня живот, който е истински достоен за него, като създаде преди всичко в самия него инструмента (физически, нравствен, интелектуален) за изграждането му. Така е за отделната личност, така е за нацията, така е и за човечеството. Оттук иде високата стойност на културата във всичките нейни форми, изкуство, религия, наука и много голямото значение на образованието.“²²¹

Мусолиниевият спиритуализъм най-ясно се изразява в желанието центърът на живота да се постави в човека, а не вън от него. Нашата воля е свободна и затова ние можем и трябва да си създадем свой свят. Този идеал за живот не търси спокойствието. Той обаче и не се страхува от борбата. Идеализмът на фашистката етика иска да помогне на духа да завладее света и затова тук борбата се възвисява като „начало на всички неща“, като „върховна съдбовност“, от която човек никога няма да се отърве „в дълбината на своята природа“²²².

„Това положително схващане за живота очевидно е етично схващане. И то обема цялата действителност, а също и човешката дейност, която господства над нея. Никое действие не убягва от нравствената преценка, няма нищо в света, което би могло да бъде лишено от стойността, присъща на всичко, по отношение на нравствените цели. И поради това животът, такъв, както го разбира фашистът, е сериозен, суров, религиозен.“²²³

²¹⁹ Mussolini, B. Messaggia alla società inglese, 5 gennaio 1924 etc.

²²⁰ Mussolini, B. Dove va il mondo, etc.

²²¹ Мусолини, Б., *цит. съч.*, с. 2 сл.

²²² Mussolini, B. Discorso nel teatro Rossetti a Trieste etc.

²²³ Мусолини, Б., *цит. съч.*, с. 3.

Ние сме пак пред „ядката на фашистката философия“. „Ние сме против удобния живот!“²²⁴ – отговорил Мусолини, когато един финландски философ помолил да му даде в една само фраза смисъла на фашизма. Една мисъл, която той е поискал да изрази още с названието на организацията на фашите: наричайки тези последните „италиански бойни фаши“, той мисли да е предал „в тоя твърд и металичен израз“ цялата програма на фашизма²²⁵, чиято философска същина, както видяхме, трябваше да се открие в господството на човешката дейност над действителността, на духа над материята.

„Фашизмът е религиозно схващане, в него човекът бива гледан в своето надчовешко отношение към един висш закон, към една обективна Воля, която надвишава отделната личност и я издига до положение на съзнателен член на едно духовно общество. Оня, който в религиозната политика на фашисткия режим вижда само съображения на чист опортюнитет, не е разбрал, че фашизмът освен система на управление е също така и преди всичко система на мисъл.“²²⁶

Ние видяхме колко силна е вярата на Мусолини във волята на човека. Той поставя центъра на живота вътре в нас, а не някъде извън нас, както правят това толкова много други идеологии на живота. Значи ли обаче това, че човекът е всичко? Над човека стои „един висш закон“, „една обективна Воля, която надвишава отделната личност“. „Спиритуализмът на Мусолини трябва да отиде до крайния предел: духът се сублимира – „обективната Воля издига отделната личност до положението на съзнателен член на едно духовно общество“. Ние виждаме, дълбоката религиозна тенденция в спиритуализма на Мусолини се изразява в една трансцендентна вяра“. Само една вяра, която е достигнала религиозните висини, може да даде „стоицизъм и смелост на своите последователи“²²⁷. Разгледан като религиозен феномен, фашизмът за Мусолини е такава вяра²²⁸. Но нека не се забравя: религиозната истина, от която духът на фашизма е овладян, е също и хуманна²²⁹. „Всеки един от нас, казва Мусолини за себе си и за своите приятели, има религиозното чувство на нашата мъчна задача.“²³⁰ Думи, които, между другото, дават да се разбере, че Мусолини не иска да се занимава с никакви фикции на своята трансцендентна вяра, а със задачите, които всекидневният живот му слага като човек на делото. „Трябва да се има религиозното чувство на тази грамадна историческа отговорност във всички проявления на нашия живот, и частен, и обществен,

²²⁴ Ludwig, E. *Colloqui con Mussolini*. Milano, 1932, p. 20.

²²⁵ Mussolini, B. Discorso. Per il settimo annuale della Fondazione dei Fasci, 28 marzo 1926. In: *Discorsi dell'1926*. Milano, 1927, p. 98.

²²⁶ Мусолини, Б., *цит. съч.*, с. 4.

²²⁷ Mussolini, B. *Legami di sangue etc.*

²²⁸ Mussolini, B. Discorso. Al popolo di Cremona, 19 giugno 1923. In: *Scritti e discorsi etc.*, vol. III, p. 170.

²²⁹ Mussolini, B. Discorso. Discorsi di Firenze, 19 giugno 1923. In: *Scritti e discorsi etc.*, vol. III, p. 173.

²³⁰ Mussolini, B. Discorso. Il primo discorso presidenziale, 16 novembre 1922. In: *Scritti e discorsi etc.*, vol. III, p. 16.

във всички битки, които политиката ни налага.²³¹ Още една мисъл, и на това място последна, като основание на твърдението, че макар и да гледа човека в неговото надчовешко отношение към „обективната воля“, фашизмът постоянно да слага центъра на живота в нас, а не извън нас.

„Фашизмът е историческо схващане и в него човекът е това, което е, само когато служи на духовния процес, на който съдейства в семейната и обществената група, в нацията и в историята, създавана от всички народи заедно. Оттук иде и голямата стойност на традицията в спомените, в езика, в обичаите, в законите на обществения живот. Извън историята човекът е нищо. Затова фашизмът е против всички индивидуалистични абстракции с материалистична основа, по образа на XVIII век, и е против всички утопии и якобински нововъведения. Той не вярва, че е възможно „щастие“ на земята, както бе в желанието на икономическата литература от XVIII век, и следователно отхвърля всички телеологични схващания, според които в известен период от историята би се стигнало до окончателно уреждане на човешкия род. Това значи да се поставим извън историята и живота, който е непрекъснато течение и действие. Политически фашизмът иска да бъде реалистично учение, на дело стреми се да разреши само ония задачи, които се налагат исторически сами по себе си и сами по себе си намират и внушават собственото си разрешение. За да се действа между хората, както в природата, трябва да се влезе в процеса на действителността и да се овладеят действащите сили.“²³²

Синтетичната мисъл на Мусолини и тук се е помъчила да подчертае значението на духовното начало в живота на фашизма. Наистина той казва, че техният темперамент ги кара „да преоценяват конкретната страна на проблемите, не вече техните идеологични или мистични сублимации“²³³. Той твърди по-нататък, че фашистите са разкъсали всички разкрити истини, че са оплюли всички догми и отхвърлили всички райове... „Ние не вярваме на програми, на схеми, на светци, на апостоли“, се провиква той. Всичко това обаче съвсем не идва да отрече философските основи на Мусолиниевата мисъл. То само иска да отрече „шарлатаните – бели, червени, черни – които продават чудодейни билки, за да дадат „щастие“ на човешкия род“²³⁴; фашистският дух иска да избегне всичко, „което е произволен залог върху тайнственото бъдеще“. Той обаче не мисли да отрече своята спиритуална същност, която никога не е преставала да „раздвижва нравствени и традиционални ценности“²³⁵, за която и „традицията е една от най-големите духовни сили на народите“, но само дотолкова, „доколкото е последователно и постоянно творение на тяхната душа“²³⁶.

²³¹ Mussolini, B. Discorso. All'Assemblea del partito nazionale fascista, 28 gennaio 1924. In: *Scritti e discorsi etc.*, vol. III, p. 46.

²³² Мусолини, Б., *цит. съч.*, с. 4.

²³³ Mussolini, B. Aspetti del drama. *Il Popolo d'Italia*, 31 ottobre 1917.

²³⁴ Mussolini, B. La navigazione é indispensabile. *Il Popolo d'Italia*, 1 gennaio 1922.

²³⁵ Mussolini, B. Dopo due anni. *Il Popolo d'Italia*, 23 marzo 1921.

²³⁶ Mussolini, B. Breve preludio. *Gerarchia*, I, 1922, № 1.

„Антииндивидуалистично, фашисткото схващане е – за Държавата; то е за индивида, доколкото той съвпада с държавата – универсално съзнание и воля на човека в неговото историческо съществуване. То е и против класическия либерализъм, който се роди от нуждата за противодействие на абсолютизма и изчерпа своята историческа служба откогато държавата се преобрази в самото народно съзнание и воля. Либерализмът отричаше държавата в интереса на отделната личност; фашизмът отново затвърдява държавата като истинска действителност на индивида. И ако свободата трябва да бъде принадлежност на човека, а не на оная абстрактна кукла, за която мислеше индивидуалистичният либерализъм, фашизмът е за свободата. За единствената свобода, която може да бъде нещо сериозно, свободата на държавата и на личността в държавата. Щом като за фашиста всичко е в държавата, нищо човешко или духовно не съществува и толкова по-малко има стойност извън държавата. В този смисъл фашизмът е обобщаващ и фашистката държава – синтез и единство на всички ценности – тълкува, развива и дава сила на целия живот на народа.“²³⁷

„Основата на фашисткото учение е понятието за държавата, за нейната същност, за нейните задачи и цели. За фашизма държавата е абсолютен, пред който индивиди и групи са относително. Индивиди и групи са „мислими“ до толкова, доколкото са в държавата. Либералната държава не управлява играта и материалното развитие на колективитетите, но се ограничава да отбелязва резултатите; фашистката държава има свое съзнание, своя воля и затова се нарича „етична“ държава. В 1929 г., на първото петгодишно събрание на режима, казах: „За фашизма държавата не е нощен пазач, който се грижи само за личната безопасност на гражданите; не е и организация с чисто материални цели, като напр. да обезпечи известно благосъстояние и относително мирно обществено съжителство, за чието осъществяване би бил достатъчен един управителен съвет; не е и създаване на чиста политика, без връзки с материалната и сложна действителност на живота на отделните люде и на народите. Държавата, така както фашизмът я схваща и осъществява, е духовен и нравствен факт, защото конкретизира политическата, правната, икономическата организация на нацията, а тая организация в своя произход и развитие е израз на духа. Държавата е поръчителка за вътрешната и външната сигурност, но е също и пазителка и предавателка на народния дух, така както той е бил образуван през вековете в езика, в обичаите, във вярата. Държавата е не само настояща, но е също минало и преди всичко – бъдеще. Като надминава краткостта на живота на индивидите, държавата представя присъщото на нацията съзнание. Формите, в които държавите се изразяват, се менят, но необходимостта остава. Държавата възпитава гражданите на гражданска добродетел, дава им съзнание за тяхното предназначение, води ги към единство; съгласува интересите им в справедливостта; предава завоеванията на мисълта в науките, изкуствата, правото, човешката общност; води хората от елементарния

²³⁷ Мусолини, Б., *цит. съч.*, с. 5.

живот на племето към най-високия човешки израз на мощ – империума; пове­рява на вековете имената на ония, които са умрели за нейната цялост или за да се подчинят на нейните закони; сочи като пример и препоръчва на идните поколения пълководците, които са увеличили нейната територия, и гениите, които са я озарили със слава. Когато чувството за държавата отслабне и вземат надмощие разединяващите и центробежни стремежи на индивидите или на групите, националните общества отиват към залез.²³⁸

В това според Мусолини се състои същността и смисълът на държавата, il senso dello stato. Този смисъл безспорно коренно се различава от концепциите за държавата, които епохата на Възраждането ни даде, макар в някои отношения фашистката държава и да се приближава до тях. Фашистката държава иска – ако въобще трябва да се отнесе до някоя форма – да бъде отнесена до формата и духа на старата римска държава. Сам Мусолини казва: „Фашистката държава е воля за мощ и власт. Римската традиция тук е идея на сила. В учението на фашизма империумът не е само териториален или военен, или търговски израз, но духовен или нравствен. Може да се мисли за империум, т.е. за нация, която пряко или косвено ръководи други нации, без нуждата да завладее нито един квадратен километър територия“²³⁹. Или както казахме още в началото на настоящата си работа: фашистите живеят с идеала да подновят величието на римската държава от времето на Цезарите, не обаче в териториалните граници на стария Рим, а в духа на фашизма. И тогава крачката до самоуверената мисъл на Мусолини, че „фашизмът е учението на днешния век“, става много малка. За него „фашизмът има вече в света универсалността на всички умения, които осъществявайки се, представят един момент в историята на човешкия дух“²⁴⁰.

Ще привършим с мисълта на един италиански автор, изразена в едно интересно сравнение. Той твърди, че „фашизмът е началото на една нова политическа и културна синтеза, в която, взимайки за пример една елипса, римската традиция на авторитета – политически или църковен, представлява двата фокуса.“ „Това е едно пророчество, казва той, и само времето ще може да покаже дали имам право или не.“²⁴¹

Наистина, ще кажем и ние, едно пророчество само! И времето ще покаже дали то е било вярно или не.

Юридически архив, год. VII, 1936, № 5–6, с. 341–365; повторно публикувано в: Торбов, Ц. *За правото, обществото и философията. Юбилеен сборник, посветен на 120-годишнината от рождението на проф. д-р Цеко Торбов*. София: Нов български университет, 2019, с. 107–132.

²³⁸ Мусолини, Б., *цит. съч.*, с. 21 сл.

²³⁹ Мусолини, Б., *цит. съч.*, с. 25.

²⁴⁰ Мусолини, Б., *цит. съч.*, с. 26.

²⁴¹ Barnes, у Carlini, *op. cit.*, p. 73.

Л. Владикин
„ОБЩО УЧЕНИЕ ЗА ДЪРЖАВАТА“
ТЕОРИЯ НА КЛАСОВАТА БОРБА²⁴²

1935 г.

(...) В брошурата си „Държава и революция“ Ленин си поставя за задача да ни предаде марксистическото учение за възникването на държавата, очистено от „фалшификациите и корекциите на буржоазните и особено на дребнобуржоазните идеолози“. Съчинението на Енгелс върху произхода на семейството, частната собственост и държавата Ленин обявява за основно и казва на пролетариата, че „може да има доверие във всяка дума“ на тази книга. Ленин счита за най-съществен следния пасаж от Енгелс: „Държавата не е една сила, която се е наложила отвън на обществото. Тя не е „осъществяването на нравствената идея“, нито „образът и въплъщението на разума“, както твърди Хегел. Държавата е продукт на обществото, при една определена степен на културно развитие. Тя е признанието, че това общество се намира в неразрешимо противоречие със самото себе си, че то се е разцепило на непримирими противоположности, с които е безсилно да се справи. Обаче, за да не би тези противоречия, класи и противоположни стопански интереси да изтощават себе си и обществото в безплодни борби, станало е необходимо да се създаде една власт, която уж да стои над обществото, за да обуздава конфликтите и да го държи в рамките на реда. Тази именно сила, която е излязла от обществото, но която се поставя над него и все повече и повече се отчуждава от него, е държавата“.

„Държавата, обяснява Ленин, е продуктът и външният израз на непримиримостта на класовите противоречия. Държавата възниква там, тогава и дотолкова, където, когато и доколкото класовите противоречия обективно не могат да бъдат примирени. И обратното: самото съществуване на държавата доказва, че класовите противоречия са непримирими... Според Маркс държавата е един орган на класовото господство, един орган за потисничество на една класа от друга класа; държавата е създаване на „реда“, който издига в закон и затвърдява това потисничество, като задушва борбата на класите... Дребнобуржоазната демокрация не може да разбере, че държавата е властническият апарат на една определена класа, която не може да се примири със своите антиподи, с противоположната класа... Затова е очевидно, че освобождението на поробената класа не може да се осъществи само чрез насилствена революция, а още и чрез унищожаването на онзи апарат за властване, който господстващата класа си е създала (м. б. – оттук правото на държавата да се самоотбранява!)... Тъкмо това заключение Кауцки „забрави“ и фалшифицира“ (ор. cit., S. 8 ff). Първичното и вторичното възникване, както и обосноваването на държавата съзнателно са смесени, за да се постигнат политико-агитаторски цели.

²⁴² Глава трета, § 22. Тук използваме изданието от 1992 г. – Бел. съст.

Марксизмът приема преддържавното състояние, когато човеците са живели в родови и др. т. групи, почти тъй, както ги излага Морган и следващите го социолози-етнографи. Това състояние интересува марксизма само доколкото съставлява удобна изходна точка за по-нататъшните му построения. В клана или в първобитното патриархално семейство хората се хранят с лов или диви плодове, или пък имат общо стадо и обработват обща земя, които едвам стигат за поддържане едно оскъдно съществуване. В тази родова организация всички са напълно равни и никой никого не експлоатира. Преминването от родовия към държавния строй е проследено от Енгелс в Атина, Рим и у старите германци. Усложненият стопански живот предизвиква социални промени и първобитната родова организация се оказва вече неподходяща. Земята става частна собственост; трудът се диференцира; производството дава излишъци, които се натрупват в ръцете на едно малцинство; появява се паричното стопанство: от родовите общности излизат мнозина членове, за да търсят прехрана другаде; кръвното родство постепенно се измества от териториалната и професионалната общност и т. н. Родовият строй (който се счита за „комунистичен“) се разпада и на негово място се образува нов строй, който държи сметка за новоизпъкналите обществени фактори: частна собственост, натрупано богатство, класово различие, общо неравенство и експлоатация на човек от човека. Поради самото развитие на човешкото общество, без никакво насилие или въздействие отвън, се установява едно положение, което неизбежно води към създаването на държавата. „Отсъстваше само още едно, заключава Енгелс: едно учреждение, което не само да запази новонатрупаните богатства против комунистическите традиции на родовия строй, не само да освети частната собственост, тъй малко почитана по-рано, но и да обяви това осветяване за най-висша цел на човешкото общество, следователно да запечата постоянно растящото увеличение на богатствата с общия печат на общественото признание; едно учреждение, което да увековечи не само надигащото се разделяне на обществото на класи, но и правото на имотните класи върху експлоатацията на безимотните, както и господството на първите върху вторите. И това учреждение се яви: държавата биде изненамена!“ (§ 16).

Енгелс взима процеса за образуването на Атинската държава като „образец изобщо за образуването на държавата“ и мисли, че се намира съвсем близо до историческата истина, защото за тази епоха „сме достатъчно запознати с всички съществени подробности“.

Енгелс приема, че Атинската държава се създава, когато Тезей обединява четирите племена на Атина, разделя цялото население на три класи (евпатриди – благородници, геомори – земеделци и демиурзи – занаятчии), унищожава племената и фатриите като самоуправителни единици и учредява едно общо централно управление в Атина. Енгелс подчертава, че всичко това се извършило „без намесата на външно или вътрешно насилие“, което значи: по силата на една вътрешна закономерност, съдържаща се в самото развитие на обществения живот, по-точно на стопанските отношения. Това е основната мисъл на Марксовия икономически материализъм. Но проф. Хайнрих Куно

припомня, че според Тукидид Тезей е извършил обединението на четирите племена „с мъдрост и сила“, а Плутарх описва цар Тезей като полудиктатор, който самовластно дава закони и управлява. Че обединението е било извършено и поддържано със сила доказва фактът, че след това племената се чувствали донякъде отделни, че имало недоволство от Тезей, който бил принуден да бяга в чужбина. Заключение е, че условия за образуване на държава са съществували (и племената са били организирани: имали са народно събрание, народен съвет и базилевс), но самото учредяване е извършено чрез *завоевание* и сила, а не е възникнало от само себе си като логичен резултат на икономическото развитие. Тая разлика има голямо политико-социално значение, както ще видим след малко.

Теорията на Маркс – Енгелс – Ленин за произхода на държавата почива върху учението им за историческия материализъм и ще бъде вярна дотолкова, доколкото е вярна и основата ѝ. Според това учение всички обществени явления произтичат и се обясняват от едно основно начало – икономиката (условията и начините на произвеждането и разпределението на стопанските блага). Всичко друго – държава, право, религия, наука, изкуство – е надстройка, *Überbau* върху икономическите отношения. „Последните причини на всички обществени промени и политически реформи, казва Енгелс, трябва да се търсят не в главите на хората, не в растящото им стремление към вечната истина и справедливост, а в промените на производствените и разпределителните начини на стопанските блага; трябва да се търсят не във философията, а в икономиката на дадена епоха“. Самата икономика се развива по свой собствен път, с независимостта на естествените закони. Концентрацията на капитала, пролетаризирането на масите, класовата борба и, вследствие на това, пълното социализиране на производствените средства и на стопанските блага се развиват с неумолима последователност. Човекът, с целия си духовен свят, е рожба и отражение на *средата*, в която живее и която детерминира делата и идеалите му. А тази среда на свой ред се определя от икономиката – историческият и логически *príus* на всеки обществен живот.

Отначало, казва проф. Отмар Шпан – най-смелият и най-дълбокият критик на марксизма, – и аз като млад студент бях убеден в правотата на Марксовото учение, „но колкото повече го изучавах, толкова повече намирах, че то не е нито оригинално, нито гениално, но че е едно политическо и само политическо, а не научно построение; че ако го преценим със строга научна мярка, ще излезе, че то е, нека кажа истината направо, едно некомпетентно, едно дилетантско построение“. А за самия Маркс като държавовед проф. Шпан казва, че „той не е изследовател, а политик; не е универсалист, но анархист“. Икономическият материализъм страда от съществени вътрешни противоречия. Ако признаем, че мислите и чувствата на човека са само отражение или функции на околната среда, следва да приемем, че самото мислене е един материален процес, което е крайно едностранчиво и като такава – погрешно. „Основното противоречие в учението за средата лежи в самото понятие среда (*Umwelt, milieu*): „среда“ е чисто духовно понятие, тя е духовно творе-

ние; защото за мен „среда“ е само това, което аз сам духовно зная и чувствам и което за себе си избирам като значително“. Твърдението на марксизма, че правото, религията, науката и изкуството са само надстройки върху дадена икономическа основа, че носят характера на стопанските интереси на господстващата класа, е нелогично, защото самата стопанска основа предполага нещо духовно-нравствено: правото, правовият ред, държавата са предпоставки на капиталистическото стопанство, следователно те не са надстройка, а са основа на икономиката! (Sprann, 123). Условията на производството и разпределението на богатата, или икономическите отношения, не могат да се вземат за логически prius, а правото и държавата – за последица, защото икономиката е мислима само в сравнително добре устроено общество, а това значи да има налице държава и право, макар и в една първобитна форма. Вярно е, че стопанството влияе (изменя или новосъздава) върху положителното право, но и правото (държавата) влияе и може да влияе върху структурата и развитието на стопанските отношения – като пример нека сравним царска и съветска Русия, ако обикновеното въздействие на държавата, чрез правото върху икономиката (протекционизъм, данъчна и митническа политика, военно стопанство, автаркия, дирижирано стопанство, фашизъм, рузвелтизъм), не ни се вижда достатъчно убедително! А щом икономика и право взаимно си влияят, дори взаимно се обуславят, те са корелати, те възникват и се развиват исторически и логично заедно или поне едното не може да бъде само „основа“, а другото само „надстройка“. По философско-правен път проф. Лазерсон (§ 12) идва до същото заключение. Той взима правото в социално-психологически смисъл и доказва, че то се явява като неизбежен елемент на производствените сили, следователно стои в „основата“ и не може да бъде „надстройка“ на икономиката. Карл Маркс, който остро критикуваше преднамерената ограниченост на съвременната му юридическа школа, сам възприе нейното тясно схващане за същността на правото, и то в най-популярния му вид: за него правото беше само сбор от действащите в дадена държава закони. Тази ограниченост се проявява и в безсилието на историческия материализъм да анализира самите явления, групирани в „надстройката“, да определи особеностите им, да посочи по какво правото се отличава от другите „надстройки“ и да даде научно адекватно, причинно обяснение на правните, нравствените и др. т. явления. Историческият материализъм се задоволява само с това да посочи влиянието на икономиката върху правото и нравствеността, без да навлиза в същината им. А такова изучаване на правото има същата научна стойност, каквато би имало естествознанието, ако установяваше само влиянието на атмосферата върху отделните предмети и явления, без да се задълбочи в изучаването на самите предмети и явления.

Склонността на марксистите да прилагат своя социален монизъм към всички обществени прояви на човешкия дух и непосредната причина на всички обществени явления да намират в стопанските отношения често ги довежда до явно погрешни заключения. Един забавен пример ни дава проф. Кокоскин (§ 14): Енгелс се опитва да обясни появата на Калвиновото

учение за божественото предопределение със стопанските отношения в съвременната на Калвин епоха, а именно с факта, че в търговския свят успехът или банкрутът зависят от условия, които не се поддават на точно пресмятане и не зависят от личната воля на търговеца – този стопански фатализъм бил предизвикал у Калвин съответна представа в областта на религията! В действителност обаче учението за божественото предопределение е било развито от Блажени Августин хиляда години по-рано, при съвсем други икономически условия. Ленин казва, заедно с всички ортодоксални марксиста, че държавата е властнически орган на господстващата класа. Това е класата на собствениците, на капиталистите, които управляват съгласно своите класови и лични интереси. Преди всичко собствениците не представляват едно органическо цяло, те се делят на множество групи или съсловия, които често имат противоположни интереси и враждуват помежду си. Това обстоятелство се взема под внимание от Енгелс, който признава, че през време на просветения абсолютизъм в Германия е било установено известно равновесие на силите между отделните класи. Това признание обаче, както забелязва проф. Кокошкин (§ 14), противоречи на основната предпоставка на теорията – ако държавата е организираното господство на една класа, то изчезне ли това господство, следвало би да изчезне и самата държава, а в действителност става обратното: в такива времена държавната власт е най-силна. Ако държавата би била един апарат за обслужване интересите на господстващата класа, то формата на управлението щеше да бъде олигархична, както напр. в някогашната Венецианска република; а държавите са били най-често абсолютни монархии или демокрации. Историята ни дава много примери на класово неутрални монарси, а също тъй и доказателства, че невинаги класата на богатите, на стопански силните, а и други класи и групи са управлявали държавата. Всеобщото избирателно право открива възможност за народно, а не класово господство, и когато демокрацията не може да изпълни това си предназначение, бива измествана от някоя нова форма на управление, която с авторитета на една личност или правителство задушава опитите за класово господство и установява равновесие на социалните сили. Новите видове управления са народни, т.е. напълно противоположни на класовите: всички поданици се схващат като едно национално цяло. Мусолини нарича своето управление *governo popolare*, а Хитлер – *völkische Regierung*. Но даже и при обикновената конституционно-парламентарна форма „господстващата класа“ не може да се налага така всевластно, както ни уверяват марксистите. Много често имотната класа трябва да се подчинява на закони, които не са в нейна полза, дори които сама е създадала, макар да се смята, че тя управлява и „надстройва“ правото съгласно своите егоистични стопански интереси. Съединените щати са ултракапиталистическа страна, но борбите на държавата против тръстовете и сегашните мероприятия на президента Рузвелт са паметни. Цялото трудово законодателство, аграрните реформи, подпомагането на стопански слабите предприятия и лица са насочени към облагодетелстване по законодателен ред на малоимотните и безимотните, в пряка или косвена вреда на богатите.

Но [и] да приемем, че богатите действат пак в свой интерес (предпазват народа от стопанско разорение и смутове), все пак абсолютната истинност на марксистическото схващане за държавата е нарушена. Имотната класа, макар да е управляваща, не може да си осигури пълно господство напр. чрез отхвърляне на народовластническите системи (висок имотен ценз в изборите или проста плутокрация), „а е принудена да се придържа към такива политически форми, които се одобряват от мнозинството (а то винаги е малоимотно или безимотно), от което следва, че държавата, дори и да служи за оръдие в ръцете на стопански господстващата класа, все пак не е *продукт* или *отражение* на икономическата сила на тая класа, а има свой собствен произход и основание“. Какво е държавата по своята същност, ще видим по-нататък; тук само отбелязваме, че тя не е просто властнически апарат на господстващата класа с цел за стопанска експлоатация, нито е произлязла само от класовото различие. Ако главатарят на една религиозна секта се ползва от властта си над вярващите, за да ги експлоатира стопански в своя полза, това не значи, че неговата власт (а той може да бъде и монарх-първожрец) има икономическо основание (I., с. 58). В душата на индивида, както и в колективната психика се крият големи духовни сили, които невинаги имат чисто икономическа основа – тези сили създават, поддържат и реформират държавите, те ги и унищожават, когато изгубят интензивността си. Тези сили са спиритуалистични, а не икономически, и за тях не държи достатъчно сметка нито теорията на завоеванието, а още по-малко историческият материализъм.

Теорията на завоеванието и на класовата борба за произхода на държавата си приличат по своето грубо материалистично схващане на социалните явления и на историята. Но понеже са повече политико-агитаторски, отколкото обективно научни, двете теории взаимно се отричат. Особено непримирими в отрицанието са възстановителите на чистия марксизъм – ленинистите. Според официалната в СССР наука за държавата (цит. „Учение о государстве и праве“, с. 53, 64 и сл.) враговете на революционния марксизъм-ленинизъм насочват ударите си в две посоки: 1) доказват, че съвременната демократична държава стои над класите, управлява се според общонародната воля, ратува за общите народни интереси и не угнетява гражданите, а им осигурява свободата; 2) подправят теорията на Енгелс за произхода на държавата, като я преработват в една теория на завоеванието. Защо е това обвинение и защо се поддържа с необикновена омраза? Отговорът ни се дава в цитираното ръководство за съветските студенти: „ако възникването на държавата се изведе изключително от факта, че племето победител налага волята си над победеното племе, то с това насилническите, угнетителни функции на държавата се отделят от вътрешните икономически класови противоречия. Значи, нищо не може да попречи на държавата да се избави от тези си лоши качества, да престане да бъде апарат за насилие и угнетение и чрез развиване началата на народното представителство, на политическата свобода и политическото равенство да измени природата си даже в рамките на капиталистическото общество, независимо от вътрешните икономически и класови противоречия...“

По този начин теорията на завоеванието се използва като оръжие в борбата против революционния маркс-ленинизъм, против пролетарската революция и против диктатурата на пролетариата“. Очевидно е, че не се търси обективно-научната истина за произхода на държавата, а се кове оръжие за политико-агитаторски цели: „за“ или „против“ диктатурата на пролетариата!

По този важен въпрос можем да се осведомим и от по-авторитетно място. Ленин (цит. съч., 8 ff) напомня, че според Маркс „държавата е налице само там, където има класови противоречия и класова борба“. Обаче дребнобуржоазните социалфашисти (сочи се главно Кауцки) фалшифицирали Маркс така, че „държавата се явява като орган на класовото помирение. Според Маркс държавата нито би възникнала, нито би се задържала, ако помирение на класите би било възможно“. Ленин напомня, че през революцията на 1917 г. всички социалреволюционери и меншевики изтъквали голямото значение на държавата като помирителка на класите. Вместо помирение на класите Ленин иска диктатурата на една само класа, а държавата, която желае да бъде помирителка, трябва да се унищожи, защото такава е учението на Маркс за смъртта на държавата (*Absterben des Staates*); когато класите бъдат унищожени, държавата ще бъде заместена от един „свободен съюз“, който няма да бъде „машина за потискане на една класа от друга класа“ (дефиниция на К. Маркс за държавата), няма да притежава принудителна власт, защото няма да има нужда от нея. Ние няма да се питаме доколко СССР отговаря на марксистическата теория, а само ще припомним, че „именно за колективното производство, за общото стопанисване, е необходима принуда; централизирано планово стопанство без принудителна организация е логически немислимо“ (Шпан, 128). Ленин се надява, че този неразрешим проблем – държава или държавоподобен съюз без принудителен ред – за в бъдеще ще се разреши, като хората така силно привикнат към работническите си длъжности, че принудата ще стане излишна. Но това вече е мистицизъм или „психологическа утопия“. В това отнoшение дори Толстой е по-положителен.

В държавата, както и във всяко човешко общество, съществуват индивидуални, групови и класови различия. Стълкновението на противоположните елементи е неизбежно поначало. Оставени съвсем свободни, тези противоположни сили биха довели до война на всички против всички. И тъкмо държавата, със своите могъщи и разнообразни средства, е в състояние да внесе ред в тези противоречия, което значи помирение в интересите на индивиди, групи или класи. „Една основна грешка на Маркс, казва Шпан, е заключението му, че класово различие непременно значи класова борба. По този начин да се обяснява историята е толкова дълбокомислено, колкото би било, ако семейството се обоснове върху противоположностите или борбата между баща, майка, братя и сестри! Общото, което ги прави членове на семейството, което ги свързва, също и онова, което споява онези „класи“ в едно цяло – то именно е същественото за всяко живо общество.“

Френското учение за обществения солидаризъм е пропито от много повече човечност и обективна правда, отколкото войнстващият марксизъм,

който не иска помирение, за да оправдава диктатурата и разрушението. „Борбата на класите, казваше Леон Буржоа в 1905 г., е факт, но един печален факт. Вярвам, че ще разрешим проблема за премахването на тази борба, като накараме всички хора да се чувстват приобщени към едно и също дело.“

Карл Кауцки не споделя мнението, че класовите противоречия са непримирими. „Често се мисли, казва той, че идеята за сътрудничеството на класите и идеята за класовата борба са непримирими... И капиталистите, и работниците имат интерес работите на предприятието, в което са заети, да вървят добре и самото предприятие да се намира в добро състояние.“ Кауцки не смята унищожението на държавата за абсолютно необходимо, защото чрез демократическото управление, особено с помощта на всеобщото изборно право, мнозинството все повече и повече завладява държавата, с тенденцията да я направи „орган на мнозинството от населението, т.е. на трудещите се класи“. Според Кауцки, поясняват болшевишките теоретици (Пашуканис – Ангаров, 249 и сл.), народовластническата държава „стои над класите, регулира отношенията им и гарантира пълна свобода, затова класовите стълкновения, които не се изразяват във въоръжена война, трябва да бъдат разрешавани по мирен начин. И така, според Кауцки държавата не е апарат за насилие на буржоазията, а е орган на трудещите се. Законите, които се издават от тази държава, служат на цялото общество... Социалпредателите вместо съвсем конкретната задача, която стои пред пролетариата – свалянето на капитализма, поставят друга задача: борба за буржоазна законност, за равенство, свобода, демокрация, които са прояви на господстващия капитал и служат като оръдия за неговото запазване.“ За своята разумна умереност и заради проповедта си, че класовите противоречия са примирими, Кауцки бе наречен от болшевишките публицисти „социалфашист“. Същото прозвище се прикачва и на всички социалдемократи. По повод диктатурата на пролетариата Ото Бауер, лидер на немските социалдемократи, заявил, че примерът на Руската революция съблазнява масите във всички държави, но че има и други пътища, водещи към социалистическите идеали. „Пътят на насилието, казал Ото Бауер, на диктатурата и терора, не е наш път... Ние не желаем да се откажем от демокрацията, от политическото самоопределение на народа, и ние искаме да ги направим основа при постройката на социализма.“ Водачът на френските социалисти Леон Блум заявил: „Ние предпочитаме законния път и законните методи“. Брайтшейд добавил: „Ние нямаме никакъв интерес към насилието“. „Това показва, заключават болшевишките публицисти (Ibid., 209 сл.), колко много съвременната демокрация се е отдалечила от марксизма. Борбата на Маркс и Енгелс за диктатура на пролетариата е съвсем забравена... Но приближава часът на разплатата за предателството.“

Не помирение, а вечна борба, не свобода и самоопределение, а насилие и терор, не мирна еволюция, а революция и разплата – това иска маркс-ленинизмът.

Мисълта за помирението на класовите противоречия намери своя най-положителен израз в доктрината на Мусолини и бе на дело осъществена във фашистка Италия.

Изтъкнатите от Карл Маркс противоположности между капитал и труд съществуват и открито воюват във всички държави освен в Русия и Италия. Отстраняването на класовата борба в тези две държави се извършва по различен идеен и логичен път: в Русия бе отречена тезата „капитал“, а бе утвърдена антитезата „труд“. Италия отиде по-нататък: тя постигна синтезата и с това завърши логичния и исторически процес. Фашизмът отрече капитала и труда като отделни самостоятелни величини и ги синтезира в производство. Производството се схвана като национален интерес, следователно логичният завършек е сътрудничество (D'Ambrosio, 221–223). Наскоро след заемане властта Мусолини разви пред парламента основната мисъл на своята социална политика: „Който каже труд, той казва: производителна буржоазия, плюс работнически класи, в града и в полето. Никакви привилегии нито за едното, нито за другото, а покровителстване на всички интереси, които стоят в хармония с интересите на производството и нацията... Ако капиталистическите класи се надяват, че ще получат от нас особени привилегии, няма да ги имат никога. От друга страна, ако някои работнически среди, вече достатъчно обуржоазени, имат намерение да използват правителството за изборни облаги, лъжат се – никога няма да го постигнат. Правителството ще управлява за всички, над всички, и ако е необходимо, против всички. Правителството ще управлява за всички, защото държи сметка за общите интереси; ще управлява против всички, когато класите, били те буржоазни или пролетарски, пожелаят да противопоставят своите частни интереси срещу общите интереси на Нацията“.

В една реч пред работниците от Fiat (Arena, 48 и др.) Мусолини конкретизира схващането си: „Модерните капиталисти са водачи на индустрията и големи стопански организатори, които имат и трябва да имат най-високо чувство на отговорност. Те са деятели, от които зависят съдбата, надницата и благоденствието на хиляди и десетки хиляди работници... Индуриалците имат интерес работниците да бъдат спокойни, да водят спокоен живот, да имат необходимото за живеене и да не бъдат угнетявани от незадоволени нужди. Но в интерес и на работниците е производството да върви с ненарушавана последователност“.

Капитал и труд като зависими един от друг трябва да имат еднакви права и задължения. Взаимно да се зачитат, защото са призвани заедно да изпълнят дълга си към Нацията. Сътрудничеството трябва да бъде реципрочно, искрено и най-лоялно. Работодателите да не богатеят за сметка на мизерстващия работник, но и работниците да не искат повече, отколкото производството в даден стопански момент може да понесе. Помирението между двете противоположни класи се извършва върху тази основа: обективно преценяване на стопанските дадености, социална справедливост, добросъвестно изпълнение на дълга, всичко с оглед към доброто на Нацията.

Но Мусолини добре знае, че човекът по природа е егоист. Спонтанният алтруизъм е много рядко явление и върху него не може да се гради обществен, а още по-малко държавен строй. Налага се правнопринудителна органи-

зация. Така възникна корпоративната система, която стана основа на държавния ред.

В 1922 г. Мусолини намери класите организирани и в разпален двубой. Комунизираните синдикати считаха, че водят неизбежната класова борба. Нека веднага напомним разликата, която Шпан прави между класа и съсловие. Класата се схваща от марксистите атомистично: като група, като механичен сбор. Схваната универсалистично, класата е съсловие, Stand, т.е. органически член на обществото (вж. 124 и § 27). Мусолини не отричаше фактите пред очите си: той признаваше, че има противоречие на интересите, но мислеше, че то е временно, а не систематично; напротив, нагаждането, примиряването на интересите е постоянното явление. Не само две враждуващи класи, а различни съсловия с противоречиви интереси боравят в границите на една и съща държава и съставляват една и съща нация. „Класовата борба не може да бъде постоянна, защото би значила разрушение на стопанските блага и всеобща мизерия; тя може да бъде само епизодична в живота на един народ.“

По-късно, когато епизодите на класовата борба от 1922 г. бяха отдавна преминали и Мусолини трябваше да даде завършената доктрина на фашизма, той стана категоричен: „Фашизмът решително отрича онова учение, което съставлява основата на тъй наречения научен или марксистически социализъм, именно учението за историческия материализъм, според който историята на човешката цивилизация била се обяснявала само с борбата на интересите между различните социални групи и с изменението на средствата и оръдията на производството. Че стопанските промени – откриване сурови материали, нови методи на работа, научни изобретения – имат значение, никой не отрича, но че те стигат, за да се обясни историята на човечеството, е абсурдно: фашизмът още вярва и винаги ще вярва в светостта и в героизма, което значи в дела, които не са продиктувани от никакъв стопански интерес²⁴³. С отричането на историческия материализъм... отречена е и класовата борба като неизменна и непоправима, която е естествената последица от това икономическо разбиране на историята, но преди всичко е отречено, че класовата борба била най-важният двигател на социалните преобразования. Щом социализмът е ударен в тези две най-главни точки на своята доктрина, от него остава само сантименталното пожелание – старо колкото самото човечество – за едно социално съжителство, в което страданията и скърбите на най-унизените хора ще бъдат облекчени. Но фашизмът отхвърля схващането за стопанско „щастие“, което щяло да се осъществи социално и почти автоматично в един даден момент на стопанската еволюция, осигурявайки на всички максимум благополучие. Фашизмът отрича материалистичното схващане за „щастие“ като невъзможно и го оставя на икономистите от първата половина

²⁴³ „... Колко много самата история противоречи на това схващане (исторически материализъм), показват времена като кръстоносните походи, Ренесанса, хуманизма, Реформацията, в които чистите идейни движения заставаха начело, и даже най-острите стопански противоречия (напр. Селската война през XVI в.) оставаха на заден план“ (Sprann, op. cit., S. 124).

на XVII век, т.е. отрича уеднаквяването „благоденствие – щастие“ (benessere – felicità), което ще превърне човеците в животни, загрижени само за едно: да бъдат нахранени и угоени, сиреч сведени до обикновен вегетативен живот“ (Dottrina, 13).

Класовата борба е напълно отречена теоретично. На нейно място трябва да се установи *социалният мир*, la *pace sociale*, защото, по думите на Мусолини, фашизмът обединява всички елементи на производството и ги поставя върху една обща плоскост – Нацията, т.е. общността, от която сме част и затова всички сме заинтересовани в нейното благополучие. Капитал, ръководство и труд са необходими за производството; съгласуването им създава социалния мир, който пък твори частно и общо благоденствие. Вън от социалния мир има само разрушения и мизерия.

Осъществяването на социалния мир намери правния си израз в Закона за правното уреждане на трудовите колективни отношения от 3 април 1926 г., наречен „Законът Роко“, и знаменитата Харта на труда, Carta del Lavoro, от 1927 г., която не е закон във формалния смисъл на понятието, а нещо като „конституция“ на труда, основно положение за цялото социално законодателство. В мотивите към законопроекта и в парламентарните речи по защитата му на проф. Алфредо Роко, тогава министър на правосъдието, намираме (ор. cit.) много от основните мисли на новото социално и държавно учение.

Проф. Роко признава противоречивостта на интересите между капиталисти и работници; признава, че капиталистите са злоупотребявали със силата си, за да експлоатират работниците. *Либералната* държава, вярна на принципа „Laissez faire, laissez passer“, не се е намесвала, задоволявайки се с ролята на „нощен пазач“, както я иронизираше Ласал. Изоставено само на себе си, работничеството се организира в синдикати за самозащита. И понеже държавата защитава съществуващото положение (правовия ред), в което капиталистите угнетяват работниците, синдикатите се насочват и против държавата. Противно на либералната, *фашистката* държава решително напуска своя неутралитет и със силна ръка се намесва, за да изглади споровете между труд и капитал по най-справедлив начин, да помири интересите и да установи социалния мир. Понеже работническата класа не е вече изоставена сама на себе си, нейната самозащита става безпредметна – стачките и локаутите са обявени за престъпно деяние, забраняват се и се наказват – държавата става истински суверенна, властва над всички сили върху територията си и ги направлява към общото благо на *Нацията*. Новообразуваните синдикати не се насочват вече против държавата, защото са органически части от самата нея. Класовата борба бе възкресила, под нова форма, средновековния дуализъм между корпорации и държава. Сега този дуализъм е напълно премахнат – всички класи или съсловия се сливат в една колективна личност, която е Нацията, а организираната нейна форма е Държавата. „Създадохме, синтезира Мусолини (Dottrina, 34, 4), корпоративната и фашистка държава, държавата на националното общество, държавата, която обединява, контролира, поставя в хармония и примирява интересите на всички социални

класи, които се виждат еднакво покровителствани... За фашиста всичко е в държавата, нищо човешко или духовно; нищо, което има стойност, не е извън държавата; в този смисъл фашизмът е тоталитарен, всеобемаш, а държавата е синтеза и единство на всички ценности; тя развива и импулсира целия живот на народа.“ Един могъщ и справедлив Левиатан застава на мястото на някогашния „нощен пазач“.

В Хартата на труда, напомняща някогашните велики декларации за правата, учението за социалния мир добива класическа форма. Няколко извадки: „Трудът под всичките му форми (...) е социален дълг. На това основание (...) държавата го покровителства“ (чл. 1). „Комплексът на производството е единен от национално гледище; неговите обекти са единни и се обединяват в благополучието на индивидите и в развитието на националната мощ“ (чл. 11). Частната собственост и частната инициатива, като насърчителни към подобрене на производството, се запазват, но „понеже частната организация на производството е една функция на националните интереси, организаторът на предприятието е отговорен пред държавата за насоката на производството. От сътрудничеството на производителните сили между тях се създава взаимност на правата и задълженията“... (чл. VII). Държавата не само дава насоки, но при нужда може да прибегне до най-строги санкции: „Държавата се намесва в стопанското производство само когато частната инициатива липсва или когато се засягат държавни политически интереси. Такава намеса може да се изрази в контрол, насърчаване или в пряко управление“ (чл. IX). Стрелу *антагонизма* между капитал и труд, създаден от класовата борба, пояснява Джузепе Ботай, бившият министър и организатор на корпорациите, фашизмът противопостави *сътрудничество*, а самия антагонизъм превърна във *взаимност* на правата и задълженията.

Стрелу всичко това руският большевизъм слага следната оценка: „Основной теоретической программой фашизма является программа борьбы против рабочих, против коммунизма“ (Пашуканис – Ангаров, 200).

Германският националсоциализъм идейно стои много близо до фашизма, дори в много точки двете учения се покриват. В една много разпространена книга (Das Programm der N. S. D. A. P. от G. Feder, 38) се казва: „Нашата противомарксистическа борба се насочва: срещу държаворазрушителното учение на евреина Карл Маркс; срещу учението за класовата борба, което разединява народа; срещу убийственото за стопанството отричане на частната собственост; и срещу чисто икономическото материалистично схващане на историята“.

Националсоциализмът ратува за обединението на всички немци в една единна, духовно и стопански сплотена Нация, без класови различия и без класова борба. Новата държава ще даде „всекиму заслуженото“, т.е. съобразно с това, което действително е внесъл в общата национална съкровищница, а не „всекиму поравно“, както проповядват Маркс и Ленин. Обаче Existenzminimum ще бъде осигурен на всички. Старият римски принцип „Cuique suum“ ще насърчава съревнованието и напредъка, а същевременно ще поставя на

всички водачески места само най-способните – една от причините национал-социалистическата държава да се нарича и *Führerstaat*.

Що се отнася до някои принципиални критики върху маркс-ленинизма, националсоциалисти и социалдемократи имат еднакви схващания, напр. по най-важния проблем – класова борба или сътрудничество на класите. Обаче националсоциализмът обявява социалдемократите за свои идейни и политически врагове, с комунистите, отправяйки им множество обвинения (напр. че са само повеление на марксизма, че са разединили нацията на класи и групи, че насаждат пораженски дух, че са безсилни да се справят с положението и да поведат държавата и народа към спасение и възход).

Не само политическите агитатори, но и академичните автори отричат наравно социалната демокрация и комунизма. Само националсоциализмът, казва проф. Кьолройтер, може да преодолее марксизма. Вместо идеята за класова борба и пролетариат националсоциализмът издигна политическото единство на нацията и идеята за съсловното организиране на народа, в което трудът и трудещите се ще заемат първо място“ (S. 24).

Владикин, Л. *Курс по общо държавно право*. [Ч. 1]. *Общо учение за държавата*. София: Национален програмен и проектен фонд, 1992 (първо издание – 1935 г.), с. 111–125.



Христо Ю. Тодоров (вдясно) със Спиридон Казанджиев в Борисовата градина, София. 1927 г. ЦДА, ф. 1771К, оп. 2, а. е. 50, л. 7

Статия от Хр. Тодоров
„ПРОБЛЕМАТА ЗА ОТНОШЕНИЯТА МЕЖДУ
ОБЩЕСТВО И ИНДИВИД У ПЕТКО ТОДОРОВ“

1936 г.

Един основен въпрос в социологията е тоя за отношенията между общество и индивид. Индивидът е в обществото и обществото е в индивида. Как обаче и до каква степен човек, като духовно същество, е продукт и отражение на социалната среда? И после: дали и самото общество не представлява една свръхлична, трансиндивидуална действителност – сиреч нещо в един или друг смисъл повече от хората, които го съставят? Този въпрос ние не мислим да разглеждаме тук в неговата цялост. Ще се опитаме само от различни гледища да хвърлим едно ново осветление тъкмо върху тия отношения. Придържайки се навсякъде в емпиричното, ние ще проверим и допълним изнесеното от други в тези области. А като непосредствен обект за изследване, респ. за илюстриране на възгледите си, ще вземем в случая литературното дело на Петко Тодоров. Последното съдържа според нас особено интересни указания; добре е те да бъдат използвани. Така, смятаме, ще бъде посочена и разучена и една твърде съществена страна от миросгледа на този писател.

Социолозите твърдят: човек е „групово същество“, ала едновременно и „личност“. Разбира се, при примитивни условия първото изпъква повече от второто. Един индивид е приблизително това, което са всички други; той няма свой самостоятелен, вътрешен живот; той е почти изключително носител на родовия дух. Би било обаче досущ погрешно да се мисли, че са съществували някога човешки общества, съставени от напълно безлични индивиди. Човек никога не е живял напълно стадно. Никога и нигде той не е безследно „потъвал“, не се е всецяло губил в колективността. Подобен начин е безсъмнено противен на неговата природа. Всеки индивид носи в себе си един интимен свят и повече или по-малко се утвърждава в него; той е изобщо конвенционален, той е конформизъм и повторение, обаче покрай или заедно с това той е и първичен – сиреч нещо, което никога не е било и няма да бъде; и като такъв той безспорно иска да се запази. Току-речи у всеки индивид съществува, между другите, и тази тенденция: да се стреми да се изживява и постига лично; въпреки всички внушения, които идат отвън, да гледа да не изгуби себе си. Кое повече, кое по-малко, всяко човешко същество в целокупното си отношение към света проявява свой личен стил.

Ала има едно друго обстоятелство, според нас не по-малко важно. Самата група посреща често с одобрение и съчувствие отхвърлянето на конформизма – отклонението на индивидите от сочените от самата нея пътища. Групата, общо взето, изисква, наистина, подчинение от своите членове; тя иска от последните зачитане на установените от нея правила. Тя се крепи върху общи настроения, върху общи чувства и общи убеждения и в самото ѝ естество ле-

жи да обвързва и нивелира. Но, както казахме, в някои случаи колективността не само търпи, но с радост, с възторг дори, приема потъпкването на обичаи и традиции. Тя позволява на известни личности да излизат от общите рамки – направо и рязко да се противопоставят дори на най-основните закони на обществения разум. И това, което изтъкваме тук, важи и за най-първобитните общества. Може да се твърди нещо повече: тъкмо в по-примитивните общества животът и съдбата на подобни личности придобиват една особена значимост. Там като че ли повече, отколкото другаде, присъствието на такива индивидуалности, както собствено и споменът за тях, действат някак освободително. Другите членове на групата, като се вмислят и вчувстват в мирогледа на тези изключения, до известна степен се доизживяват. По този начин индивидуалното „аз“ на всеки един мислено, идеално, донякъде се самопостига. Обикновеният човек, губейки себе си в социалния живот, така, по един симпатичен път, се самонамира. И затова именно общественото недисциплинираните „извънредни“ индивиди стават много често тук и легендарни. Те биват „възпявани“: техните дела и съдба подхранват народната поезия. Въздигнати в митове и символи, те тогава възплъщават в себе си скритите мъки, копнежите и недоизживелици на всички заедно – но и на всеки поотделно! Често, макар и не всякога, човек изпява в песни, изразява във всевъзможни поетически символи своята собствена неизпълнена участ. Това, което животът не позволява да се изживее, се отплесва и обективира във фикции. Така всеки социален свят, като свое допълнение и коректив, излъчва един свят от блянове.

Сега, струва ни се, който познава „Идилиите“ и драмите на Петко Тодоров, трябва да е доловил, че в основата на тия художествени пресъздавания лежат най-вече мотиви именно от такъв характер. Тодоров е бил постоянно увличан от ирационалностите на живота. Той е спирал поглед почти всякога на това, което с просто око не се вижда: което сиреч само може да бъде досетено, някак отдалеч догадено, но не и напълно схванато и предадено с думи. Героите на Петко Тодоров много пъти се движат от съображения, които за чисто рационалните умове изглеждат нищожни; те обикновено действат или бездействат не въз основа на реални положения. Те следват свои най-интимни побуждения, които ги поставят в противоречие с изискванията на живота; те биват за околната среда непонятни. Хората, които ни рисува Тодоров, носят току-речи винаги в себе си едно дълбоко, мистично начало. Те са това, което са и не могат друго да бъдат. И активността, която проявяват извън себе си, не довежда най-често до реализации. Петко Тодоров в много от своите произведения като че ли иска дори да каже: външните прояви, външните усилия на нас, хората, не водят всъщност към нищо. Това, което човек би могъл да каже, няма да бъде разбрано от другите. И своето право в света той няма да получи. Най-ценното, най-хубавото, което индивидът изнася от дъното на душата си, стане ли социално достояние, тутакси се обезсмисля. То се превръща в шаблон, изпразва се от съдържание. По-добре ще бъде следователно човек да се укрепи в себе си, да се затвърди в своето самосъзнание, като в истинска крепост. Христос в „Гетсиманската градина“ завършва своята самоизповед точно

с тази мисъл: „На този, който носи душа-елмаз, нему не му трябва да се опира върху друго; той върши всичко самичък и само за себе си“.

У главните герои на Тодоров липсва едва ли не всякога едно силно витално чувство. Там липсва онази бдителност, онази способност на непрестанно напрежение, онова присъствие в живота (*la présence à la vie*), които според мислители като Пиер Жане например са най-сигурните качества за преуспяването на човека. Хората на Петко Тодоров не се включват напълно в живота; те не искат да се наложат на света – но затова пък не се поставят и във вътрешна зависимост от него. Това, което животът и обществото искат, не съставя за тях един наложителен закон. Деловите натури поддържат един постоянен досег със своята среда – физическа или социална; те там намират и външна опора и място за борби и състезания за себе си – ала същевременно с това именно се и самоограничават. Те се приспособяват към света извън себе си – и повече или по-малко се самозаробват. Те се откъсват от това, което е най-дълбоко и най-самобитно в самите тях. Те заживяват с поглед, обърнат навън – и стават пленници на нещо чуждо тям. Така, можем да кажем, отсъствието на по-силен витализъм представлява за Тодоров една гаранция за по-чиста и по-висока духовност. Човек в мислите и чувствата, в спомените и мечтите си остава по-близо до себе си. Върху неговите действия, върху неговите външни проявления обществото, напротив, упражнява по-непосредствено контрол; върху тази страна от нашето битие средата изобщо разпростира по-далеч своя обсег. Чрез активностите си ние по-лесно можем да бъдем изместени от нашата индивидуална ос.

Но в мирогледа на Петко Тодоров има, разбира се, и други моменти. Всяка интересна, истински значителна човешка личност носи своя „демон“ в душата си и се подчинява нему. Но утвърждавайки се, прибирайки се по този начин, тя чрез самосъзнанието си се отделя от света. „Човек, за да се утвърди, трябва да се откъсне.“ Ако индивидът не би могъл така да се противопоставя на социалната среда, не би имало култура. Според Тодоров човешкият дух е призван може би да обгърне целия свят – и „небо и земя от край до край“ „да обходи“, всичко да разбере и във всичко да прозре, ала, за да направи това, той трябва да бъде индивидуален; човек трябва да остане при себе си, да бъде действително личност. От друга страна обаче, за Тодоров е също така ясно, че човек като духовно същество се е формирал и развил, защото е социален: извън обществото той не представлява абсолютно нищо – той е небитие, пустош. Човек е човек, наистина, само в обществото. При това още: всеки от нас придобива някаква морална и културна стойност, доколкото може да изпълни своето „аз“ с едно свръхиндивидуално съдържание; доколкото поема чужди грижи, доколкото вътрешно се приобщава към другите – в своите цели и стремления прехвърля границите на своето лично съществуване. Един основен, последен въпрос за Петко Тодоров е бил прочее тоя за дълбоките противоречия и конфликти, в които биват увлечени човешките индивиди вследствие именно на тия двойствени тенденции в самите тях – унаимистичните, от една страна, и персоналистичните, от друга. В своя кратък живот – един

живот, всецяло отдаден на съзерцание и художествено самоизживяване, – Тодоров, може да се каже, е бил напълно обхванат от тази проблематика. А пък, струва ни се, че и сравнително запазените патриархални отношения, всред които е работил и които е изучавал, както и вътрешната тишина, в каквато сам се е ограждал, са особено благоприятствали, щото тези интимни раздвояния и борби да бъдат схванати в една непримесена, идеално-типична форма. Алтернативите, пред които е поставен индивидът, в случая са следните: той чувства насъщната нужда да се приобщи и обвърже с едно колективно цяло, ала същевременно копнее за свобода. Той е така създаден, че само в близко и непосредно съпреживяване с другите може да намери своето щастие, но тъкмо при подобни отношения той и най-лесно се обезличава. В обществото и само в обществото човек развива своята духовна същност; предаде ли се обаче напълно в служба нему, той се самоизгубва. Достоинството, моралното превъздигане на човека изисква от него да напусне своето тясно и дребно индивидуално „аз“; това обаче, което е негово достойнство, е или може да се превърне в негова орис: себеотрицанието може да го доведе до вътрешно обедняване; службата на обществото, вместо да осмисли неговия живот, може да го обезсмисли. Така Петко Тодоров постоянно ни изправя пред трагични положения, пред реално-диалектичното в отношенията между общество и индивид.

Няма съмнение, тези идеи и възгледи не са изнесени у Тодоров в систематическа форма. Петко Тодоров не бе спекулативен ум. За теоретичното и чисто абстрактното той нямаше дарба. Той, ако ни е позволено това да кажем, притежаваше във висша степен способността на непосредно, конгениално вживяване в света и по този път действително отиде далеч. Той отваряше широко душа пред живота, чувстваше и правеше чуждото свое и своето чуждо. И той никога не спираше в самовглъбенията си, докато не хванеше „плътта на мисълта си“. „Усетил пак плътта на мисълта си в ръце, Христос дигна глава и очите му заискриха в ново откровение“, казва Тодоров на едно място. Този, който е познавал писателя през живота му, не може да не види в тия думи, изказани като характеристика за Христа, една лична изповед. С автора на „Идилията“ прочее читателите остават винаги при едни конкретни положения, при едни или други отделни и частични осветления на социалната реалност. Той рисуваше живота и по-специално – нашия народен бит; все пак обаче през картините, които ни оставя, навсякъде прозират социологически и философски въззрения. Тодоров с цялото свое творчество е бил насочен към по-дълбоки истини. И тези истини понякога дори биват съвсем ясно формулирани. Тодоров е един интуитивен мислител.

Особено характерна е склонността у Тодоров да одухотворява природата. Тая тенденция взема у него необикновени размери. Почти навсякъде в неговите „Идилии“ един рефлекс от човешки отношения пада върху растения, върху животни и мъртви предмети. „Още лъчите не стоплили лозата и, същинска майчицка, тя изви кръшен стан, усмихна се на слънцето и замаяна от радост, хвърли се да обвие снага у почернелия дъб, че в празника на пролетта

се лесно забравят минали обиди.“ В „Идилиите“ птичките и цветята говорят, земята се радва и скърби, куглите и кръстовете злословят из църковните дворове, а в епилога на сватбените тържества съдове и филджани се споглеждат и едни на други усмихват по изоставената трапеза. Очевидно по този начин Тодоров вмъква, включва в социалния свят немалко извънчовешки същества и обекти. Обществената действителност се разстила нашироко. Тодоров гледа едва ли не на целия околн мир през ъгъла на социалността: всичко в средата, която ни описва, е обвързано с дълбоки, вътрешни, духовни връзки. Така той поставя въщност хората да живеят всред един свят, в който върху всички обекти биват отразени човешки преживявания и стремежи. Човек тук нигде не е сам. Колективният дух се е фиксирал и вградил в цялата околна обстановка – в пейзажа, в имота и бащиния дом, в църковното кубе и надгробните плочи. И нека и тук ни бъде позволено да изтъкнем: ние смятаме, че Тодоров, долавяйки интуитивно тия неща, е схванал самата същност на патриархалния бит. Хората в такъв социален кръг се чувстват до голяма степен единни; с хиляди невидими връзки те са дълбоко, органически свързани едни към други и спроти всичко, което ги обкръжава. Но какво е самочувството на човека при тези условия? Колективният дух, загнезден в самия дори физически свят, придобива една необикновена внушителна сила: индивидът се вижда от него прехлупен. За да може последният да се изживее като личност, за да може да се откъсне и застане срещу колективитета, той трябва да направи големи усилия. И тези усилия, главно, ще му струват много: индивидът при всички подобни положения къса живи и конкретни човешки връзки. Той със самия себе си влиза в конфликт. Всичко това, както казахме, Тодоров много добре е съзрял и го изнася в своите „Идилии“ чрез твърде типични случаи. Особено внимателно Тодоров е проследил големите затруднения, дълбоките противоречия, на които главно се натъкват творците – самобитните и оригинални натури, които в своите желания и стремежи явно надхвърлят средата си. Припомняме само сюжетите на „Самодива“, на „Слънчева женитба“ и на „Несретник“.

Ала за Тодоров патриархалният живот освен тия в културно отношение отрицателни страни, не ще и дума, има и положителни. И първите са неразделно свързани с вторите. При патриархални условия, както се каза, човек е здраво утвърден в своята група. Тук всеки живее в другите и другите – в него. Отношенията на хората едни към други са пропити от повече топлина. Всеки се чувства заобиколен от близко и сродно и всеки знае своето място. Групата владее над всички; тя почти всички подчинява на своята воля, ала заедно с това ги и вътрешно укрепва. Тя регулира целия живот. Едно чувство на сигурност, но и на примирение със света, засяда дълбоко в душите. Общественият ред се струва на всички разумен – и вечен. Всичко, що става в този колективен мир, иде като че ли направо от Бога. При подобни отношения едва ли някой някога би могъл напълно да бъде обладан от онова чувство на социална, духовна празнота (*le sentiment de vide social*), което тъй често гнети индивидите в по-развитите културно среди. Бихме могли още да добавим: човек при тези условия по-лесно се справя и с идеята за смъртта: сраснат, вътрешно приоб-

щен към околния кръг, той чувства, че оставя след себе си, дори върху предметите, нещо от своето собствено същество. Живял в интимен досег с елементите от своя мир, човек без особен вътрешен протест посреща мисълта да потъне и безвъзвратно да изчезне в тях. Като художник Петко Тодоров е бил пленен от красотата, от стройността и стиловата завършеност на българския патриархален бит. И той с проникновена любов разкрива, изтъква ценното и човешки значителното в него. Разбира се, не всички гореизложени моменти са съзнателно, дискурсивно разглеждани от този автор. Повечето от тях обаче са набелязани в неговите творби. Духовната атмосфера на патриархалността е предадена в най-тънките ѝ отсенки. Тодоров като поет мислител по-добре от хората на положителната наука е могъл да прозре основния, предимно емоционален характер на връзките и отношенията в едно общество, всецяло затворено в традициите си. И тук е, мислим, мястото да отбележим още, че Тодоров не ни рисува почти нигде модерната, културна българска обществено-ност: по всичко изглежда, че със своята безстилност и неоформеност тя го е просто отблъсвала. Тодоров, както споменахме вече, е дирил и спирал поглед почти изключително върху чистите, идеално-типични форми на живота.

Но ето и централния пункт. Тодоров разглежда отношенията между общество и индивид. В своите битови скици той посочва какво обществото дава на човека и какво му отнема. На патриархална почва той изследва конфликтите между общностни и лични стремежи, между традиционни и индивидуални значимости. Ние ще дадем тук само няколко примера. В „Несретник“ един стар кевранджия придумва героя, който иска вечно да скита, със следните думи: „Я си ела ти с нас (...), Бойко. Какво ще се рееш тъй несретник по света. Да нямаш ни село, ни свои – и празник, и делник да срещаш самичък. Живот ли е то тъй вън-света. Никой да не те познава и ти никого да не знаеш. Да няма нито кой да ти се радва, ни ти за кого да пожалиш“. Нашите радости и скърби постигат своето пълно развитие само ако бъдат споделени от другите. Емоционалният живот на човека заглъхва извън общността. Извън света, извън установения от обществото ред индивидът не може да съвлее и правилно да насочва и своите чувства и стремежи. Животът в групата ограничава, но същевременно и напътва. Петко Тодоров ни описва по-нататък безизходността, в която попада неговият герой. Последният в един момент се запитва: къде да върви? „Опустелият път се протегнал пряко равнището, край не се вижда. Ако нямаш работа, хвани го и върви; колко ти сила държи, върви, и днес, и утре, не можеш го извървя...“ И заключението, до което се идва, е това: „Не се ли спреш, не пуснеш ли корени на едно място – ни ти ще познаеш нещо от живота, нито тебе някой ще познае. (...) Човек е като дърво – гдето е покарал, там да никне. Сърцевината и червей ще му подяжда, и хала ще му чупи клоните зиме, ала на пролет пак ще се развие, на лято ще се счекне от плод. Не е той вятър стиховит, кога му скимне да повей – не е гдето го свара свари, да легне, да стане“. Разбира се, подобни мисли ние срещаме у Тодоров и другаде. Така, във „В Гетсиманската градина“, през устата на Исус той казва: „Така е, когато излезеш вън от света и не сещаш земя под краката си: накъдето те вятърът

духне, нататък ще те закара; по свой кеф и сгода ще те върти и ти ще си бъдеш играчка у него. Само между хората всеки може да си намери мястото и да сети опора в себе си; само с хората ще познае доброто и злото и мисълта му ще знае както трябва да си отмери мярката; защото всичко е от хората и за хората на този свят“.

Да погледнем сега от другата страна. Всичко това може да бъде вярно, действително, но то съвсем не изчерпва цялото положение. Животът в традицията е повторение. „Както добитък, навикнал да върви по един и същ път, казва Тодоров, рядко се отбива от него, тъй и мисълта на хората, поела от дядо и баба въз една страна, от нужда за себе си няма да завие въз друга, камо ли за людския да си прави труд да влиза в положението му и с топла дума и участие да му помага да търси свой изход. Радост ли озари тихите невзрачни дни на някого (...), или скръб налегне закоравелите му, хванали вече шия като на бивол, плещи: за всяка радост и за всяка скръб, за всяка прилука и обрат на този свят все има казано от по-напред, написано някъде готово нещо“... Обществото, което е един голям повторител (*répétiteur*) и умножител (*multiplicateur*), не държи сметка за отделните индивиди. Човек тук изгубва себе си. Всяка мисъл, всяко чувство, изразени и включени в социалността, губят своя истински смисъл. Обществото привиква индивида на безучастие към неговата собствена участ. Вместо да „познае себе си“, човек се обърква и забравя. Оттам и склонността у толкова от героите на Петко Тодоров да поставят една вътрешна дистанция между себе си и другите. Грижите убиват, всяко вплитане в живота струва – и най-много от всичко, разбира се, – обвързването с дом и семейство. „Ой, немой, Гюрго Самодиво, немой така приказва! Не мога аз въкъщи млада невеста да затворя, себе си да заробя край нея!“ Героят иска с добра коня късмет да гони по широки друмища. А Страхил се изстъпва наврѣх Балкана, сърце да разтвори пред света, сам „себе да сети“. Току-речи всички по-важни лица у Тодоров дирят в тишината на уединението себе си – щастие и световната правда.

И тъй, обобщавайки тези схващания на Тодоров, можем да кажем: по пътя на интуитивните прозрения тук наистина е доловен един от основните закони на социалния живот. Доловено е реално-диалектичното в обществото. Човек е стадно същество, но е и егоцентричен; той според израза на Кант не може да живее без другите, но не може и да ги понася. И тъкмо вследствие на тази двойственост в своята природа той е способен да създава култура, той е духовност. Поради вътрешните противоречия в човешката душа създава се и се поддържа едно напрежение в колективността, едно напрежение и във всеки индивид поотделно. И именно благодарение на това напрежение човек има свой вътрешен живот – има история и култура. Но Петко Тодоров особено силно е подчертал значението на персоналния принцип. И, струва ни се, че и тук той е указал на твърде съществени неща. Всеки човек носи в себе си една жизнена правда. Всяко индивидуално съществуване има свой особен „смисъл“. И всеки от нас трябва преди всичко да гледа да запази този свой личен смисъл, той трябва в цялото си същество да се стреми да реализира един

жизнен „стил“. В една от последните и най-богати със съдържание идилии на Тодоров, озаглавена „В сянката на Назарянина“, този възглед е особено силно застъпен. Един дълъг разговор се води между Трака и Мизиеца. И вторият се мъчи по всякакъв начин да убеди първия да отвори душата си за Христа – да се приобщи към Христа и сподели неговата слава. Тракът, озлобен от живота, упорит и затворен в себе си, му отговаря: „На едного дадох слава, на другото богатства, аз съм бил отреден за мъка. Аз прибирам и кътам и нея. Тя ме държи на крака, тя ми е силата, с нея мога да премина през огън и вода и света наопаки да обърна. Защо ще я разправам и да ми я вземат! Като се раздрънкам, самичък сещам как ядът ми, дето се е набрал, захваща да се изветря. Без него аз какво ставам? Или ти искаш като тебе да проблея? Ако ще съм такъвзи, по-добре никак да не съм. Остави ме! Дръж си ти своята и аз – моята“. И авторът показва след това как Христос, който преминава близо до говорившите, хвърля сянка и върху този отпущеник. Тракът е „праведен“, той е спасен. В целокупния морален ред на света всеки, който остава верен на себе си, е една ценност. Дали индивидът е постигнал или непостигнал нещо в живота си, това не е важно: той трябва да запази сам в себе си своето най-дълбоко аз, своята истинска значимост. Към горното би могло да се добави още. Ние в самото начало намекнахме за значението на песните в народния бит. Чрез тях индивидът се доизживява в един свободен от конвенционалности мир. Туй, което надхвърля рамките на живота в обществото, става фабула и фикция. Сега, безсъмнено този иреален, поетичен свят въздейства по-нататък върху самата действителност; той издига последната на едно по-високо равнище. Песента „ориентира към идеала“: тя събужда и укрепва в душите пориви към едно по-волно и по-достойно човешко съществуване; тя хвърля в тях семето на свободата. Чрез песента, чрез изкуството индивидът превъзмогва средата си. Петко Тодоров в много от своите „Идилии“ – в „Една песен“, „Несретник“, „Гусларева майка“ – ни дава ясно да почувстваме тази именно роля на народната поезия. Героят „замахна, сви... само една песен остана, плахо да се прислушват в нея моми и момци по късни седенки“. Слушайки обаче песента, хората временно се поставят над условностите и зависимостите на живота; те се пречистват, те се обновяват вътрешно – и това не може по-нататък да не остави следи. За Тодоров художественото творчество е онази дейност, в която човек влага най-много и най-дълбокото от себе си; то и с това, което обективно постига, въздейства в същия смисъл: изкуството представя от себе си една най-висока школа на индивидуализъм. Ние мислим, че и в тая посока Тодоров е прозрял и схванал твърде интересни социологически истини.

От всичко казано можем да изведем и заключенията. Според Петко Тодоров индивидът не е в пълния смисъл на думата продукт на социалната среда. Като духовно същество той наистина се е развил и постигнал в нея; във всички времена и при всички форми на съжителство той е до голяма степен определен от нея. Човек дължи на обществото извънредно много. От друга страна обаче, всеки индивид има нещо специфично свое, нещо, което само нему е присъщо и той гледа да го запази. Така Тодоров твърде вярно е схванал двойст-

веността на човешката природа: у всеки човек съществува една тенденция да се приближава, да се приобщава към другите, и една втора – вътрешно да се изолира. Всеки иска да бъде нещо сходно, прилично на другите, но същевременно и различно – той иска да бъде индивидуалност. Едно щастие е било за Тодоров, че е могъл отблизо да изучава едни по-елементарни форми на социален бит: при тях той е можал по-добре да различи значението на традициите, от една страна, това на индивидуалните прояви, от друга. Културният развой е насочен към освобождението на човешката личност. Персонализмът взема все повече и повече връх над обединяващите, но и изравняващи тенденции. Така е и така трябва да бъде. Всеки индивид ще трябва, в общността, разбира се, напълно да може да утвърдява себе си. Индивидът не е единственият, но все пак последният носител на общество и култура; и той, под една или друга форма, има една вечна и абсолютна стойност. В драмите и „Идилиите“ на Петко Тодоров ние намираме ценни социологически възгледи и указания.

Просвета, год. I, февруари 1936, кн. 6, с. 653–662.

Статия от Р. Ганева
„ПСИХОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ“

[1936]–1937 г.

Огюст Конт, както е известно, не даде в своята класификация на науките място на психологията, която той подели между физиологията и социологията. С това той хвърли ябълката на раздора между две науки, на път да се оформят като отделни и самостоятелни: психологията и социологията.

Наистина, за да заеме тая позиция спрямо психологията, Конт имаше преди всичко мотиви от методологично естество. Но тях бъдещото развитие на тая наука скоро омаловажи. Защото интроспекцията – да оставим настрана философската ѝ реабилитация от страна на Бергсон, обстоятелство, което от гледището на Конт няма особена тежест – интроспекцията, на която той оспорваше всяка позитивистично-научна стойност, се оказа в трудовете на парижката школа (Бине и др.) и на вюрцбургската (Кюлпе и др.) превъзходен инструмент именно за позитивно знание. Освен това психологията от Конт насам все повече и все по-успешно използва откритата вече възможност да прилага експеримента с константи и вариабли в естественаучен вид, и то както за да достигне до по-пълен структурен анализ, така също и за да установи закономерности, количествено формулирани.

Нещо повече. В днешната психология се засилва тенденцията изследванията да се насочват именно към обективно дадените факти на поведението вместо към субективното преживяване. Тая методологическа ориентировка на психологията, популяризирана от бихевиористите, подета най-напред от английската школа на психологията на животните с Лойд Морган начело и от биолози като Дженингс при разглеждането на проблемата за инстинкт и разум в поведението на животните, доби особено значение с трудовете на руските физиолози-невролози от редицата Сеченов – Бехтеров – Павлов. Тая ориентировка обаче се забелязва и у някои от най-крупните съвременни „неутрални“ психолози, като Жане, Пиерон и др.

За настъпилия обрат немалко допринесоха изследванията на знаменити психиатри, като Шарко, Принс, Жане и др., с които се хвърли светлина върху голямата роля на подсъзнателните и несъзнателните процеси, недостъпни на самонаблюдението, но чиито ефекти се отразяват в поведението и в реакциите на индивида. С това сферата на съзнанието престана да се идентифицира с психичното.

И най-после обективната психология доби значение поради повишения интерес напоследък към социологията и нейните сравнителни методи за изучаване на раси, племена и обществени групи, гдето интроспекцията едва ли може да даде нещо значително. А тъкмо изучаването на поведението – особено с тъй наречения метод на реакциите – изисква да се държи точна сметка за средата, в която то се осъществява. Така психологията навлиза в явленията

на обществения живот, които при тоя подход към тях ѝ стават по-достъпни, но същевременно тя получава възможност да установява психологичните факти в тяхната „тоталност“, т.е. като проявления не на фиктивен изолиран индивид, а на общественото същество човек.

С това отклонение от своето класическо схващане за предмета си и с тая нова методологическа ориентировка психологията, би трябвало да се смята, хвърля мост към социологията – науката, която борави с екстериоризираните в постъпки преживявания.

Обаче макар и методологически мотивирана, Контовата подялба на психологията между биология и социология крие една онтологическа предпоставка, която именно е и ябълката на раздора. Тая предпоставка е тезата, че психична реалност *sui generis* няма, а само биологична и социална; на която теза биде противопоставена една друга: социална реалност *sui generis* няма, социалната закономерност е един сложен, но психологически изследуем механизъм. Забележително е, че първата теза се защитава от психолози, а втората от социолози.

На първо място психична реалност *sui generis* не съществува за всички ония психолози, които искат да прокарат една психология не само без душа, но и без съзнание, като бихевиористите. Тия психолози добиха особена опора във физиологичните изследвания на Павлов, в неговата теория, която свежда цялото поведение към една система от рефлексии: прости рефлексии – готовата, вродена екипировка на нервната система, и условни рефлексии – научените чрез опитване и грешки, предизвикани от стимули, изходящи от средата. Тая теория като че ли поощрява обяснителните опити на социолозите последователи на Конт и Дюркем, според които целият по-висш духовен живот се надстройва върху по-нисшия биологичен. Но тия социолози не биха държали сметка за монистичната цялостност в теорията на физиолозите, в която теория първичната, биологичната потенциалност и социално обусловената по-висша активност се свеждат все към рефлексии на нервна система.

Напротив, в една серия трудове на Съветския държавен психологичен институт се прави опит да се отстрани именно тоя дуализъм: психологията се освобождава от психичното и се дава една феноменалистична подкрепа на материалистичния монизъм. Проф. Басов, ръководител на тоя институт, предлага формулата: „Предмет на психологията е организмът като деятел в средата“. Психичното се свежда към една форма на активност на организма. Психологията, която изучава тая форма, придобива службата на съединително звено между биологията с нейния анатомо-физиологичен обект и социологията, чийто обект е средата като поле за дейност и главно като регулатор и организатор на дейности. Според Басов не само в понятието за душата е отразен антропоморфизъм, но и в понятието за психичното. За тоя автор остава, от една страна, биологичната реалност, наследствено фиксиран механизъм на развитие, и от друга – обуславяща и определяща деятелността на организма среда. Тук не се касае за подялба на психологията. Това не е вече нито само игнориране на съзнанието, както у бихевиористите, нито разграничаване

между два вида реалности – явления и функции – както у функционалистите (Щумпф), нито йерархия на функции с висш обединяващ фактор личността – както у Щерн. Самото психично се премахва, като се превръща във функция на биологичната и социалната реалност, обединени в поведението на индивида.

Тая формула обаче се оказва недостатъчна и за самия неин автор. Една редица експериментални изследвания в ръководения от него психологичен институт разкрива много ясно как деца, поставени при въздействието на еднакви външни стимули, проявяват типични различия в процеса на нагаждането си към средата: някои от тях не се издигат почти над чистия автоматизъм и над установилите се вече у тях шаблони, други достигат в различни степени до една свободна активност на ума. Как ще трябва да се обясни тоя факт, щом средата не е само стимул за развитие, а направо творчески активна, щом не се признава съществуването на никаква „вътрешна предопределеност“ освен биологичната, щом няма психична потенциалност? Ако се приеме, че горните различия в реагирането на индивида са от биологично естество, какво би спечелила науката от едно подобно преливане на понятията? Всъщност тъкмо тия изследвания навеждат към мисълта, която може би по-малко задоволява нуждата да обединяваме и да опростотворяваме, но която е по-близко до фактите, а именно, че „потокът на съзнанието е първична реалност, която се изплъзва из социологичните и биологичните обяснения“ (Бергсон). И тоя поток е толкова по-явен, колкото по-малко индивидът се задоволява с готовите схеми, които са консервативната и нисша форма активност, и колкото той повече се издига към по-висшата форма, към личното творчество на духа.

Ако се обърнем към социолозите като Дюркем и др., които не игнорират и не отричат психичното, но стесняват почти до изчезване иманентната психична причинност и психичната спонтанност, намираме обсега на психологията наистина загадъчен. Тук средата също така не е само стимул за развитие, а е творчески активна и е детерминирана като социална среда: „Индивидуалният човек не може да се издигне над физиологичните функции“. Дуализмът биологично-социален е свършено рязък: „Човекът е едно социално същество, присадено върху едно витално същество“.

Но и индивидуалният човек, който не може да се издигне над физиологичните функции, е изкуствено построение, за което науката не дава никакви основания. В издигането над чистата виталност няма прекъсване, а постоянна последовност от нисше към висше, и то едновременно и във физиологично, и в психично отношение. Обществеността, в която се отразява умственото и изобщо душевното равнище на индивида, не достига у животните размах, както в човека, именно защото това равнище в тях е ниско, а не обратно. Един стимул, изходящ от средата, за да има въздействие, трябва да бъде на равнището на мотивацията на индивида. Тук заслужава да се приведат думите на друг социолог, Ш. Блондел: „Социалното има своите условия във физиологичното и съществува дотолкова, доколкото физиологичното може да се яви като негов носител“. Социалността не е присадена над виталността, а съставлява

заедно с нея цялостното единство на едно същество. Или, както още Вунд казваше: „Взаимодействията, в които индивидът стои със своята духовна среда, са също тъй първични, както самото индивидуално битие, и съставляват заедно с него пълната реалност“. Неразривността на социалност и виталност у човека се вижда от наблюденията и над малките деца. Те се раждат еднакво безпомощни и във физично, и в психично, и в социално отношение, но с потенциалност за развитие и в трите направления, а това развитие се извършва успоредно. Това се вижда от изследвания като тия на Ш. Бюлер върху социалните прояви у детето до едногодишна възраст, на Неклюдова и Волберг и на Лии върху детските социални групи, на Пиаже и на Рубинщайн върху моралните, социалните и правните схващания у децата и др.

В такъв смисъл обществеността издига човека над физиологичните функции според тия социолози, обществото е, казват те, което създава нашите религиозни, нравствени и семейни чувства, нашите понятия, рамките на мисълта и организиращите принципи на познанието. По какъв начин? „Душата на обществото се отразява в тая на индивида, в която написва правилата на мисълта и на действието, в която поставя чувството на идеалните ценности – тая най-висша проява на интелект и нравственост.“

Не само антропоморфизмът в понятието „общество“ трябва да се изтъкне тук. Забележително е, че тия социолози, които искат да установят една извънпсихична причинност, не могат без психологичните категории. „Социалната група е едно специално същество, казват те, което чувства, действа и мисли по свой начин.“ Какво значение има тогава твърдението, че „социалните факти се различават от психичните не само качествено, но имат и друг субстрат“, щом като конкретният механизъм на тяхното въздействие е психологичният. Самата „душа на обществото“ или „колективна мисъл“, която според тия автори не е „идея на мнозинството, нито дори на всички индивиди, а е проява на самата социална група като едно цяло“ – самата тя има напълно аналогично с индивидуалната психика свой, по техните думи, „специален механизъм и собствени закони, които се създават и видоизменят под влиянието на дадените социални условия“. Когато Фоконе твърди, че тълпата е едно специално същество, снабдено със собствена душа, един колективен индивид, поради което престъпление, извършено от тълпа, трябва да се съди иначе, отколкото извършеното от отделен индивид, той все пак не смята, че съдят тоя „колективен индивид“, а отделните лица от тълпата.

Но ако индивидите с тяхната психика не значат нищо за социалната група, която съставляват, защо напр. „колективната мисъл“ в английския парламент е друга, отколкото в българския, защо джентълменът внася друга черта в „социалната душа“ на всяка социална група, на която принадлежи?

Творческата активност не е атрибут на социалната група, а на индивида. Колкото и да е голямо значението на социалните традиции, на тия изпитани от поколенията мерки, средства и начини на общуване, като регулатори за индивидуалното съзнание, те се създават, съхраняват и преодоляват пак чрез индивидуалното съзнание. Прав е Ш. Блондел, като казва, че именно чрез со-

циалните схеми на поведение (които той нарича колективни представи) „индивидът надминава себе си“ и че тук е разликата между съзнание и инстинкт, между човек и животно. Не по-малко вярно обаче е, че обособяването на личността, даже когато то осуetyава нейното социално нагаждане или нарушава съществуващото социално сцепление, не е непременно асоциалност, а може да бъде тъкмо една по-висша, творческа форма на интелектуалност и социалност. Това именно разграничение намираме у Бегсон, когато той говори за „затвореното общество“ с неговата нисша – „инфра“ – моралност и интелектуалност и „отвореното общество“ – с висшата, творческа. Това е така също непрестанно движение от хетерономия към автономност на моралните норми, свързано с откъсване от общото мнение в установената традиция, хероичния момент на което намираме в „неписаните закони“ на Антигона или в думите на Ибсен: „Най-силният човек в света е тоя, който е сам“.

Тая „единствена и истинска психология“, психологията „с център колективното съзнание“ е следователно една фикция.

За да обясни как обществото става „производител на нови свойства“, Дюркем прилага знаменитата формула, популяризирана от Хегел, че в цялото има повече, отколкото в сумата на неговите части. Той прави обаче това тъкмо в духа на една чисто психологическа „творческа синтеза“, която Вунд беше изтъкнал против асоциационистичния атомизъм.

Бугле заема едно примирително становище. Той отхвърля идеята за някакъв субстанциален и мистичен колективен дух, но вижда в понятието „колективно съзнание“ една работна хипотеза: „Като че ли едно колективно съзнание управлява съдбините на един народ, църква и пр.“. Полезността обаче на една работна хипотеза става съмнителна, а е извор на погрешни изводи и на недоразумения.

Много по-приемливо е гледището на Делаacroa, а именно, че психологическите факти трябва да се изучават в тяхното „социално измерение“. Толкова повече, че от това гледище изчезва известната антитеза: обясняване човека чрез човечеството или човечеството чрез човека. И то ето защо. Когато говори за колективните представи, Леви-Брюл казва, че те „не зависят във своето съществуване от индивида“, че „те го предшестват и го преживяват“, че „те са реални и независими от индивидите факти“. Но да се изучават психологическите факти в социално измерение, значи именно да се схване развитието и оформянето на индивида, цялото негово поведение с оглед на това, че той е обществено същество. Тогава битието на човека се схваща като въввлечено, благодарение именно на една психична спонтанност, в социалната възприемчивост и в социалното творчество. В тоя смисъл социалните формации, групи, институти и т. н. са в своето съществуване едновременно и зависими, и независими от тоя или оня индивид: той се сблъсква с тях, тъй като те са създадени преди него, но участва в тяхното съхранение, видоизменение и в създаването на нови. Не може обаче да се твърди, че социалните формации, групи, институти и т. н. не зависят в своето съществуване от индивида, взет като абстрактно понятие, че те го предшестват („lui préexistant“) в смисъл на

една изобщо трансцендираща индивида реалност. Споменатата по-горе анти-теза всъщност се създава именно когато се смесва конкретно даден индивид с абстрактното понятие „индивид“.

Дефиницията на Дюркем, че психологията е наука, която има за предмет да опише и обясни индивидуалния човек, се нуждае от корекцията, която можем да почерпим още у Аристотел, а именно, че индивидуалният човек е едно социално същество. На някаква социална гравитация, самородна и естествена, се дължи общественото сцепление на хората. И затова погрешно е да се мисли за обществото, като че ли то е прост агрегат от, тъй да се каже, абсолютни индивиди, като че ли социалните взаимоотношения се създават, като се обединяват отделни, изолирани, без всякаква социална спонтанност индивиди. Безпредметен е затова и въпросът: как може индивидът да създава общественост, как може колективен манталитет да резултира от обобщението на индивидуални манталитети.

Когато Шпан нарича индивидуалистичните теории изродени, той има предвид, струва ми се, именно такъв един индивидуализъм, който не държи сметка за естествената и спонтанна социалност на индивида. Но когато, от друга страна, той твърди, че общественият живот е „ausgebildeter Geist“, чии-то „структурни закони“ са същевременно структурни закони на обществото, и че „духовното става действително чрез действието“ – всичко това може да има съдържание само по отношение на индивида (като понятие, разбира се, а не като конкретна даденост). Иначе това са спекулативни понятия, нелишени от антропоморфизъм. Ако пък „йерархията в ценностите на духовния мир е свръхисторична, универсална“, това е защото тя почива на еднаквото, универсалното и само в тоя смисъл свръхиндивидуалното у човека. И в областта на социалното универсалността се обяснява със свръхиндивидуалното, със свръхисторичното у човека. Но с нея не се изчерпва тая област; тя обхваща модификации, които са индивидуални и включени в исторически рамки.

Да се схващат обаче самите социални форми като свръхиндивидуална личност със самоцелност, самосъхранение, саморазвитие и т. н., както прави Щерн, ще рече да се прибягва в социологията към психологични аналогии. Независимо от това доколко издръжливи са свързаните с подобно схващане метафизични предпоставки, тия психологически аналогии едва ли са в състояние да дадат на социологията нещо повече от преодолените вече в нея биологически аналогии.

Нито отричането на психичната реалност и спонтанност, нито преобръщането на психично-социалната причинна верига са в състояние да освободят социологията от специфичните нейни проблеми. Защото социологията има да извършва не само морфологични изследвания; проблемата за една иманентна социологична причинност стои в нейното преддверие. Като науката, религията и изкуството, социалните форми са продукт на човешкия дух. Но в това понятие, продукт на човешкия дух, има още много тъмни точки. Нека да си спомним за Гьотевия чирак магьосник, който не може да се справи с духовете, които той сам е повикал със своите заклинания.

Психологията и социологията вече отдавна са обособени като отделни и самостоятелни науки. Но проблемата за разграничението им една от друга е все още открита. А от нейното правилно разрешение зависи правилният отговор на ред въпроси както из техните специални области, така също и от общофилософско естество. От друга страна, при всеки опит да се разреши тая проблема не може да не се направят известни психологически, социологически и главно философски предпоставки. На някои от тях се стараяше да посочи тая статия.

Училищен преглед, 1937, кн. 3, с. 337–345.

Статья от П. Бицилли
„СОЦИОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ“

[1936] – 1939 г.

В каком отношении находятся между собой социология и история? Или по крайней мере, должны ли были бы находиться? Чем социология обязана истории – и чем история обязана социологии? В чем состоит, в приложении к истории как науке, социологический метод? Казалось бы, на все эти вопросы имеется один ответ, заложенный в знаменитой и издавна усвоенной классификации наук на номотетические и идиографические. История и социология имеют общий объект, оперируют одним и тем же материалом. Но история – идиографическая наука, а социология – номотетическая. Социология ищет во всех событиях, где бы и когда бы они ни произошли, общее, характерное для понимания законов, управляющих междучеловеческими отношениями во всех, широких или узких, сферах человеческой деятельности; для понимания законов, определяющих специфический характер отдельных категорий этих отношений – отношений между продавцом и покупателем, государем и подданными, писателем и читателем, работодателем и работником, и т. д. – и их „эволюцию“. Ясно, что социология черпает материал для своих обобщений из наблюдений, делаемых историками над отдельными явлениями; история же, рассматривающая каждое явление, случившееся *hic et nunc*, с точки зрения его специфичности, индивидуальности, неповторимости, должна считаться с этими обобщениями; в противном случае историк рискует принять за специфическое в каждом таком явлении то, что на самом деле свойственно всем аналогичным явлениям, другими словами, попасть в положение, скажем, марсианина, который, очутившись на Земле и обратившись к первому встретившемуся ему с приветствием, счел бы, может быть, его индивидуальным свойством то, что он, этот человек, снял перед ним шляпу и протянул ему руку. Социология наука новая, но уже много веков до ее появления на свет все настоящие историки „занимались социологией“, – как мольеровский месье Жордэн „говорил прозой“, еще не зная о том, что такое проза.

На первый взгляд, на этом можно было бы покончить, ограничившись разве что только одной оговоркой. Сейчас, когда сами естествоиспытатели уже начинают как будто сомневаться в незыблемости законов природы, – во всяком случае, поскольку дело идет от „эволюции“ видов и особой органического мира, – было бы лучше осторожнее, определить социологию, в отличие от истории, как науку не „номотетическую“, но „типологическую“. Мне, однако, кажется, что и этим еще не все сказано и что, поскольку дело идет о практической пользе, которую историк может извлечь для себя из знакомства с социологией (ведь хотя мы все „говорим прозой“ с тех пор, как начинаем говорить, все же знакомство с филологией не лишнее для выработки правильности и чистоты нашей речи), надлежит поставить вопрос: что та-

кое индивидуализация исторических феноменов? В истории как жизненном процессе мы различаем два вида данностей: „события“ и их „носителей“, под которыми подразумеваются или отдельные личности, играющие *hic et nunc* решающую роль, или известные коллективы – и нет нужды примеры того, как часто историки, в своем стремлении *объяснить* тот комплекс множества отдельных индивидуальных актов, который мы и воспринимаем как одно „событие“, т.е. свести его к тем или другим общим или преобладающим у большинства участников в нем, определенным или смутно сознаваемым *побуждениям*, и затем задаваясь вопросом о генезисе этих побуждений, облегчают для себя анализ ссылкой на специфические особенности „духа“ времени, когда событие произошло, или же „духа“ соответствующего народа. Уже одно то, что историку приходится иметь дело с двумя видами „носителей“ или агентов“: исторических феноменов, с отдельными личностями и с коллективами, порождает соблазн представлять себе эти последние, которых историк стремится индивидуализировать, на подобие индивидуумов в прямом значении этого слова, отдельных *особей*; уже это одно поддерживает восходящие, казалось бы, ко временам „варварства“, „первичной стадии“ человеческого развития, навыки антропоморфического, анимистического, мышления; навыки, сказывающиеся с особой силой всякий раз, когда наше сознание стремится преодолеть *атомистическую* концепцию общества. Общество мыслится или как арифметическая сумма индивидуумов, которые одни только и являются „реальностями“, – и значит, всего лишь как чистое понятие, или „имя“ – номиналистически, или – реалистически, как самостоятельное *individuum*; и тогда на него переносятся все качества того индивидуума, с которым наше сознание свыклось, т.е. человека: оно мыслится обладающим таким же *character indelebilis*, т.е. тем единственным, неповторимым, неистребимым центром кристаллизации всех восприятий, той, так сказать, единственной, неповторимой призмой, в которой все данное извне преломляется, что и составляет *единство* каждой отдельной человеческой личности в процессе ее обусловленных ее ростом и условиями ее жизни непрерывных метаморфоз. Учение о роли „подсознательного“ в индивидуальной душевной жизни содействовало тому, чтобы справиться с возникающими при этом затруднениями. Так как коллектив никогда не действует „как один человек“ и во все моменты своего существования одни из образующих его держат себя по одному, другие – по другому, одни активно, другие пассивно и т. д., то о „характере“ коллектива мы заключаем по поведению отдельных его представителей, а указанную трудность обходим ссылкой на то, что то, что в одних проявляется „реально“, у других наличествует „потенциально“. „Потенциально“ каждый грек был Аристотелем или Сократом, каждый римлянин Сципионом Африканским, каждый русский – Алеша Карамазов, или Обломов, или Раскольников – смотря по тому, как, сочувственно или нет, мы склонны относиться к „русской душе“ и какую порцию „мистики“ мы готовы ей уделить.

Человек создал Бога по образу и подобию своему, но человек сполна отплатил Ему за это, – говорят французы. Раз Бог – личность, то в примитивном

сознании Он и живет в виде почтенного бородатого старца. На фронтисписе первого издания „Левиафана“ Гоббса Левиафан изображен в виде великана, составленного из множества крохотных человечков, – любопытнейшее проявление усилия примирить и сочетать номиналистическое понимание общества с реалистическим. Самая бедность нашего словаря способствует прочности подобных „идолов“. Можно и должно говорить о том или другом *национальном духе*, или о *буржуазном духе* и т. д. – и отсюда легко мыслить такого рода духа по аналогии с индивидуальным. На самом деле это *структурно* совершенно разные величины. Социальный – национальный, или классовый, или конфессиональный и т. д. – дух есть дух, господствующий в соответствующей сфере междучеловеческих *отношений*. Человек – *individuum*, и потому, разумеется, что бы он ни делал, в какой бы жизненной сфере он ни проявлял себя, он проявляет, хочет, не хочет, *всего себя* целиком. В данном, определенном, конкретном „буржуа“, когда он пишет коммерческое письмо, или выполняет любую другую „буржуазную“ функцию, действует *все* его, целостное, неделимое *я*. Но ни он сам, ни тем его более контрагент, *ничего об этом не знают*. В сфере „буржуазных“ отношений, поэтому любой определенный буржуа „заместим“ любым другим. *Здесь* бытие, действительно, как-то определяет собою сознание. Это – во-первых. Во-вторых, будучи вырван силой обстоятельств из своей среды и очутившись в другой, буржуа *может* и перестать быть таковым. Его буржуазность не является постоянным и неискоренимым элементом его комплекса, его вечного – куда он жив – *я*. И в этом отношении сознание определяется бытием. Индивидуальность, неделимость человека не в том, что он сразу, с самого момента своего рождения, или, по Фрейдю, с момента первых „инфантильных“ впечатлений, является снабженным *всеми* элементами своего комплекса, а в том, что, в каждый *данный* момент его жизни, все его восприятия, все его впечатления кристаллизуются около его центра, его „умопостигаемого *я*“, и что, повторяю, во всех его реакциях это его *я* участвует целиком. Обстановка, бытовые условия, идеи, верования, вся житейская „конъюнктура“ в такой же мере *преломляются* в сознании воспринимающего субъекта, в какой и воздействуют на его сознание. *Как* они *преломляются* в его сознании, это его, конкретного человека, тайна – тайна не только для нас, но и для него самого. Как они *воздействуют* на его сознание, поскольку этим определяется его *поведение*, – это единственное, что нам *дано*, что является для нас материалом для реконструирования исторической реальности и для ее *объяснения*.

Нельзя не признать, что куда историки занимаются исследованием поведения таких коллективов как социальные классы, они *hypotheses non fingunt*. Но как только речь заходит о таком более или менее замкнутом комплексе отдельных категорий отношений, как нация, или известный круг наций („Европа“ или „Запад“, „Евразия“, „Восток“, „Америка“), у них очень часто проявляется действие тех навыков примитивного мышления, о которых шла речь выше, и, нарушая Ньютоново правило, они „измышляют гипотезы“: т.е. „*субстанции*“. Даже такой тонкий социолог и такой трезвый историк как Зомбарт,

в своем „современном капитализме“, находит возможным делить народы на „капиталистические“ и „некапиталистические“, считая, как видно, способность или неспособность капиталистической деятельности едва ли не постоянным, извечным, „прирожденным“ свойством того или другого народа, взятого в целом, *principium individuationis* его „субстанции“.

Допустим, что отрицать это *a priori* так же невозможно, как и утверждать. Зомбарт, напр., склонен считать евреев народом „капиталистическим“ по преимуществу. Однако же не все евреи капиталисты и даже не все евреи, занимающиеся торговлей или промыслами, проявляют в этих областях капиталистические тенденции. Очень многие удовлетворяются своим „мелкобуржуазным“ состоянием. Но, может быть, такие из них – „потенциальные капиталисты? Как узнать это? „Переместиться“ в каждую поочередно из миллионов и миллионов душ всех когда-либо живших и сейчас живущих на свете евреев нам, к несчастью, невозможно. Единственным критерием верности такой или подобной гипотезы может служить ее целесообразность. Нужна она или не нужна? А что, если без нее можно обойтись? Вот тут-то и приходит на помощь социология, как наука о типах общественных структур.

Прежде всего остановлюсь на знаменитом труде Макса Вебера „Протестантская этика и дух капитализма“, рассмотрение которого, кстати сказать, покажет, как подчас сами социологи не решаются идти до конца избранным ими путем и в сущности – изменяют социологии. Вебер бил совершенно, конечно, прав, констатируя *факт* развития капитализма в прежде всего кругах, захваченных кальвинистским движением, и прав в усмотрении того, что это не было случайным каким-то совпадением, что между кальвинизмом и капитализмом есть *связь*. Но когда он задумался над вопросом, *в чем* эта связь, и как объяснить, что как раз исповедники учения, относившегося к *usura*, много более непримиримо, чем католическая церковь, ринулись по дороге, для них, казалось бы, наглухо закрытой, – он свел свое объяснение нацело к анализу *диалектики* кальвинистской этики с ее учением о *praedestinatio* и о *vocatio-vacatio* (*Beruf, calling*). Между кальвинизмом и капитализмом он установил отношение „причины“ и „следствия“, удовлетворяясь гениально построенными *собственными* соображениями о том, как последователи Кальвина *должны* были понять его учение. Если же принять во внимание, что на самом деле уже ближайшие последователи Кальвина не в силах были примириться как раз с его отрицанием *liberum arbitrium*, а что рядовые кальвинисты просто-напросто *игнорировали* этот пункт его учения, – то вся теория М. Вебера распадается в прах. В таком случае как же объяснить этот все же несомненный факт связи кальвинизма и капитализма? Только „социологически“, чего сам М. Вебер не сделал. Во-первых, новые религиозные учения распространялись главным образом в буржуазной среде, что понятно, ибо в свое время именно к этому слою и принадлежали почти все в то время грамотные и привыкшие самостоятельно рассуждать люди. А капиталистические тенденции тогдашней буржуазии были присущи еще до того, как в нее проникли эти учения. Из учения Кальвина буржуазия восприняла, *усвоила* себе, то, что било

„созвучно“ ее настроениям, ее жизненным тенденциям. Мало того, что учение о *praedestinatio* просто ускользало из ее поля зрения, тогда как в центре ее внимания стояло – это Вебер превосходно выяснил – учение о *vocatio*, и это учение в сочетании с верой в *liberum*, а не *servum*, *arbitrium*, стимулировало буржуазный индивидуализм, дух предприимчивости; – но и запреты *usura* встречали здесь решительное сопротивление, так что, напр., пуританским проповедникам в Англии приходилось идти на всяческие компромиссы со своей совестью и отказываться от кальвинистского ригоризма в этом отношении для того, чтобы сохранить свое влияние на мирскую среду, – что прекрасно прослежено у Р. Тоуни в его „*Religion and the Rise of Capitalism*“. Но главное не в этом, а в том, что кальвинисты образовали своего рода новую „диаспору“ и что находясь, в огромном большинстве случаев, в состоянии „рассеяния“, являясь изгнанниками, эмигрантами, они вынуждены были заботиться прежде всего о том, как бы устроиться, добиться обеспеченности, разбогатеть, и что в преследовании этих целей каждый из них, будучи в положении „нового человека в новой земле“, чувствовал себя *лично* свободным, не связанным уже никакими традиционными навыками корпоративного, цехового хозяйствования. На все это *социолог* Вебер обратил меньше всего внимания.

И вот, если вспомним, что еврейство в течение веков пребывало в состоянии „диаспоры“, и если сопоставим эту диаспору с кальвинистской, или с самой разнообразной с этнической и вероисповедной точки зрения „диаспорой“ американского „дикого Запада“, или, наконец, с русскими переселенцами в Сибири и Приамурском крае, то нам, думается, уяснится многое. Окажется, что структурные аналогии этих коллективов совпадают с психическими. Русский сибиряк иной раз гораздо меньше похож на Платона Каратаева из „Войны и мира“, или на тургеневского Касьяна с Красивой Мечи, или на Обломова, – как принято представлять себе „типичных русских людей“, чем на американского, или еврейского, или кальвинистского *brasseur d'affaires*. Показательно к тому же, что такой сибирский „реальный“ или „потенциальный“ капиталист, революционер в области хозяйственной деятельности, обычно – из *раскольничьей* среды, т.е. такой же *сектант*, каковым в католическом мире был в свое время гугенот, пуританин, или каковым до известной степени и до сих пор еще является в христианском мире еврей; показательно тем более, что протестантство, Моисеев закон, старообрядчество – *различные* веры, – лишнее свидетельство в пользу того, что в данном случае вся суть дела не столько в идейном содержании той или иной веры, не в ее „чистой“ этике, а в структуре соответствующей вероисповедной общины, в ее положении *секты*, „малого“ общества, выключенного из „большого“ и обреченного на скитальчество в поисках „новой земли“. Гипотеза о духовной предрасположенности еврейства к капиталистическому хозяйствованию оказывается, таким образом, ненужной, излишней, а тем самым – отпадает.

Секта – один из видов тех *обособленных* систем отношений, которые являются коллективными индивидуальностями, реальными – *для нас* – носителями культуры, т.е. агентами истории. Таких видов – множество. В первобы-

тные времена это были род, клан, орда; позже город-государство; в Европе это были сперва сеньерии, городские общины, а над ними – сама „Европа“, orbis christianus, потенциально же universus mundus, humana universitas; в новое время „Европа“, как система, постепенно становится реальностью только для государей и их „кабинетов“ и распадается на ряд суверенных, все более обособляющихся держав, вырабатывающих каждая свою индивидуальность, каковою является *нация*.²⁴⁴ Каждая такая обособленная система обладает собственными индивидуальными душевно-духовными особенностями, в процессе исторического развития все более определяющимися, фиксирующимися в силу воздействия исторической традиции; – и в *этом* смысле можно говорить о ее *энтелехии*, как это делает напр. Альфред Вебер в своей „Kulturgeschichte als Kulturosoziologie“. Но Вебер не связывает с этим термином никаких антропоморфических представлений. „Энтелехия“ коллективной индивидуальности коренным образом отличается от „энтелехии“ отдельной личности. Она не *первичнее* своего носителя. Ursprünglichkeit расы, нации – псевдонаучный миф. Личность как телесно-духовное единство рождается и умирает. Бессмертна ее „энтелехия“ – и это ее бессмертие – вне времени и пространства, оно исключает пребывание hic et nunc. И являясь *субстанцией* своего телесно-духовного единства, она *неразложима* и, следовательно, непознаваема иначе как интуитивно, в своего рода мистическом акте слияния двух душ воедино. Коллективная индивидуальность, напротив, не рождается и не умирает в биологическом смысле. Ее „рождение“ ничто иное, как обособление известных отношений в определенную систему; ее „смерть“ – ее включение в другую систему, – целиком или частями. Ее энтелехия, поэтому, не ее „субстанция“, а ее *продукт*. И поскольку никакая такая система никогда не пребывает в состоянии абсолютного и вечно длящегося равновесия, но постоянно, пусть и очень медленно и малозаметно, трансформируется, – то и добиваться ее *бессмертия* значит добиваться ее смерти в жизни, т.е. переключения в „дурную бесконечность“. Гипотеза национальной субстанции, или субстанции „Запада“, „Востока“, и т. под. оказывается не только излишней, но и прямо-таки недопустимой. Примирить факт безостановочной трансформации культурно-исторических единств с этой гипотезой возможно только при содействии шпенглеровской наивнейшей теории „псевдоморфоз“, т.е. искажения, в ее воспроизведении, исторической действительности.

Характер того или иного коллектива – характер отношений между ним и другими коллективами, его *comportements* по отношению к последним. Только на основании наблюдений над этими отношениями мы составляем себе материал для суждения о характере коллектива. Всякий иной материал должен

²⁴⁴ Это, разумеется, только схема. Нация может сформироваться и как единство языковое, вероисповедное, в пределах государства, но в результате реакции *против* этого государства, как индивидуальность, добывающаяся *своего* государственного оформления – и таких случаев в истории немало. Но с точки зрения рассматриваемой здесь проблемы вопрос о различных возможных вариантах процесса формирования коллективных индивидуумов не является существенным.

быть отброшен. Естественно, что когда мы имеем дело с коллективом столь сложной структуры, какова *нация*, мы склонны заключать о национальном характере по деятельности того слоя, который в ней является руководящим – и для этого есть свои основания, так как этот слой обладает моральным престижем, и его обиход, его бытовые навыки, его психический склад действуют, так сказать, заразительно на все прочие слои; и чем дольше сохраняет данный социальный слой свою первенствующую роль, тем прочнее соответствующая культурная и бытовая традиция, становящаяся уже сама формирующей национальный характер силой, действующая в известном смысле автоматически и сохраняющая свою власть и тогда, когда выработавший ее социальный слой уже уступил свое преобладание другому. Дело при этом идет не о формальных общественных категориях, а о реальных. Недостаточно учитывать соотношение между, скажем, буржуазией и знатью, или крупной, средней и мелкой буржуазией, и т. д., и т. д. Английский *country gentleman* был на протяжении столетий совсем не то, что французский *gentilhomme campagnard*. Начать уже с того, что хотя английский помещик и звался *knight* или *squire*, он, по своему бытовому и духовному складу, ничуть не был „рыцарем“ в отличие от французского, в котором традиции, восходящие к средневековому рыцарскому быту, сказывались с чрезвычайной силой. Это оттого, что английские „бароны“, т. е. свободные люди, „воины“, на самом деле в Средние века меньше всего были *воинами*, „рыцарями“, просто по той причине, что, так как, согласно феодальному праву, вассал был обязан участвовать в походах своего сеньера не более 40 дней в году, и так как английские короли вели войны во Франции и их походы туда носили затяжной характер, то естественно, что они заменяли рыцарские ополчения наемными отрядами, так что „рыцари“ по большей части сидели дома. Социологический метод исторического исследования есть метод микроскопического т. сказ. наблюдения над всеми деталями общественной действительности. Живут ли люди скученно, или разбросанно, находятся ли крупные землевладельцы в близком соседстве с мелкими, или отдельно от последних и т. под. – все это отражается на общественном сознании, – как это блестяще доказал А. Зигфрид в своей книге „*Tableau politique de la France de l'Ouest*“, а также в своем „*Tableau des partis politiques en France*“, едва ли не единственных образцах применения этого „микроскопического“ анализа действительности с полной последовательностью.

Человек – *animal sociabile*. Человек столь же немыслим без общества, как и общество без человека. Но человек и *persona*, т. е. не просто „экспонент“ общества. Что бы человек ни делал, он в большей или меньшей степени приспособляется к среде, считается с ней, и даже в том случае, когда он нарушает бытовые, культурные, правовые традиции, поскольку его „нет“ является негацией каких-то „да“, оно так или иначе обусловлено ими, – и по тому, каков характер того нового, революционизирующего, что он вносит в жизнь коллектива, можно уже увидеть яснее, отчетливее в чем сущность того, что коллективу до сих пор *было* свойственно. Во *всех* сферах деятельности личность проявляет себя вместе и автоматически, и творчески, индивидуально, – хотя в

подавляющем большинстве случаев этого последнего ни окружающие человека, ни он сам не замечают, ибо, повторяю, это индивидуальное в личности в таких случаях ни в чем не сказывается во вне. Общество, как *individuum*, напротив, проявляет себя всецело в своих *действиях, и только в них*. Чем дальше мы углубляемся в человеческую личность, тем более убеждаемся в истинности формулы: *individuum est ineffabile*. Анализ не дает возможности постичь личность в ее конкретности: он *убивает* ее, и вместо личности перед нами – ее препарат. Иное дело – общество. Понять общество, *увидеть* его, значит – увидеть его *структуру*. Каждой из форм общества присущи известные *типические* черты. Семья, село, маленький город, большой город, секта, войско, акционерная компания, газетное бюро, рабочий синдикат, и т. д., и т. д. имеют свои свойственные каждой из этих категорий, характерные особенности, – и „характер“ или „дух“ каждого более сложного общественно-целого, какова нация, или известная группа их, образующая одно культурное целое, определяется в первую очередь комбинацией этих и стольких еще других его элементов. Число этих комбинаций может, конечно, варьировать до бесконечности; вот почему столь различны национальные характеры, и почему так изменяется в процессе исторического развития каждый национальный характер. Есть, конечно, и известные *constantes*, свойственные характеру каждого народа, или группы народов (напр. Европе), обуславливаемые силой традиций, некоторыми постоянными внешними условиями – размер территории, климат, почва, и определяемый всем этим преобладающий вид хозяйственной деятельности, – но и эти *constantes* и то, что в национальном характере преходяще, может быть *объяснено* путем учета соотношения всех образующих такое сложное целое его структурных элементов. Психология не в силах *объяснить* сущность каждой отдельной личности, сколь бы скромна и бесцветна ни была она. Она помогает лишь *отбросить* то, что, при индивидуализирующем подходе к личности, застилает для нас ее *собственный* облик. Напротив, социология подводит прямым путем к истории, как науке о коллективных индивидуальностях. В пределе история *есть* социология – и Альфред Вебер, один из немногих историков, последовательно соблюдающих ньютоновский запрет, вполне основательно дал своему очерку всемирной истории культуры заглавие „*Kulturgeschichte als Kultursoziologie*“.

Правни изследвания, посветени на професор Венелин Ганев, по случай 30-годишната му академична дейност. София: Придворна печатница, 1939, с. 27–38.

Реферат от Ц. Торбов „ФИЛОСОФИЯ НА ИСТОРИЯТА И СОЦИОЛОГИЯТА“

1936 г.

*(Реферат, четен пред членовете
на Философско-социологическото
дружество на 3 май 1936 г.)*

Отношението между емпиричното усъвършенстване и философската обосновка на една наука невинаги правилно се е разглеждало. Най-добър пример за това ни дава историята на така наречените положителни науки. Дълги години след първите признаци на разцвета в естествените науки никой от техните по-големи представители не искаше да чуе нещо за философия в тези области. Всичко започваше и свършваше с експеримента; увлечени от богатите резултати, до които опитът ги доведе, те преминаха границата на неговите възможности и обявиха експеримента за единствен метод на обосновка на цялата своя наука. Там, където той все още отказваше да им служи, те упорито отговаряха на философските протести, че както в областта на приложението, така и в тази на последните основания на тези науки не трябва да се протестира, а само да се експериментира.

Упорито се е спорило, пък и сега все още се спори, и върху същината на историята като наука. Огромните количества опитен материал увлякоха и тук немалко достойни умове в емпиричните методи, с които историческата наука десетки години подред жънеше блестящи резултати.

Но както в областта на естествените науки, така и тук, в историческата наука, винаги е имало учени – достатъчно е да споменем само името на големия историк Ранке – които не са преставали да сочат на разликата между емпиричното усъвършенстване и философската обосновка на една наука. Тези учени не са преставали да напомнят, че големите въпроси, като например този за същината и целите на всяка наука, няма да се разрешат с емпирични методики, колкото и широк да е техният обсег и колкото и изтънчено да е приложението им, а единствено чрез методите на чистата философия, и че това разрешение ще се даде не от историка, а от философа²⁴⁵.

Философията дава на отделните емпирични и позитивни науки тяхното последно основание. В закона за единството тя дава връзката между тези науки, без която желаното единство между тях е немислимо. Философията е науката на науките, обаче в онзи добре разбран смисъл на думата, който ни предпазва от волността да приемем, че тя съдържа не само формите на отделните науки, а и тяхната материя. Един поглед върху днешното състояние на отделните науки е достатъчен, за да се убедим, че въпреки всички протести

²⁴⁵ Cpv. Brinkmann, C. Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie. *Abhandlungen der Fries'schen Schule, neue Folge 2*, Heft 1, 1907.

на емпириците няма нито една емпирична наука, която да няма и своята философска част. Така ние говорим за естествени науки и за натурфилософия, за история и за философия на историята, за юриспруденция и за философия на правото, за теология и за философия на религията.

При философията на историята въпросът е отделните данни на опита или историческите факти да се подведат под общи и необходими закони. Но как е възможно това? Как е възможно да определим историята чрез такива закони, когато знаем, че историята е дело на свободната човешка воля? Привидното противоречие, на което се натъкваме с така формулирания въпрос, лесно се разпръсва, като знаем, че историята се състои от отделни човешки постъпки, които, като такива, все пак зависят от общи и необходими закони; при историята, значи, думата не е за свободата сама по себе си, за идеалната свобода, която с човешките действия нито се засяга, нито и би могла да се засегне.

С други думи, нашата воля е свободна само в идеята, тъй като, щом като навлезе в конкретните си реални изрази, тя вече стои под общите и необходими закони на природата. От само себе си се разбира, тогава, че свободата сама по себе си няма история, тъй като тя винаги е една и съща и остава неизменна в идеята. История имат само отделните човешки действия като реални изрази или практически резултати на тази воля. Защото свободата, която действа в живота на хората така, както те са във времето и пространството, която бихме могли да наречем още психологическа свобода, представлява от себе си една естествена и затова преходна сила, която, като такава, стои под общите закони на природната необходимост. И тогава, щом като историята на човечеството не е нищо друго освен една определена по място и време редица от реални изрази на човешкия дух в живота, то тя трябва да се разглежда също така, както и природата, като нещо цяло, отделните части на което ще следва да се подредят и обяснят според общите и необходими закони на единството, които философията ни дава.

Схваната в тъй разбираня смисъл на думата, историческата наука не губи отношението си спрямо опита, поради което нейната основа е и си остава завинаги емпирична. Разбира се, тук няма никакво значение обстоятелството, че историкът невинаги работи с материали, добити от собствен опит, тъй като той се ползва от свидетелства, дадени от други върху различни факти. Историческата наука предполага широко и основно изследване на отделните исторически факти, едно условие, което добре разбраната философска разработка на историята не само че не накърнява, а предполага като абсолютно необходимо за своята работа.

Историческата наука трябва да издигне до светлината на съзнанието единството и реда в историята. За тази работа обаче тя се нуждае от помощта на философията; без нея историкът не би могъл да мине дори и тогава, когато търси да извлече от отделни исторически факти някои общи правила за развитие на историята. Във всички абстракции и комбинации следователно историческата наука се нуждае от ръководството на първоначални закони, чието притежание не може да ѝ осигури никой друг освен философията.

За историка емпирик, който не се ръководи от по-дълбоките философски идеи за единството и реда, историята не може да бъде освен хроника, разказ или арена на отделни човешки действия, без каквато и да е абсолютна и необходима вътрешна връзка, както и за историка философ, който си въобразява, че може да мине без материалите на опита, безкрайното множество от факти и ходът на историята се обръща в мъртъв механизъм на диалектичното движение на понятията. Няма значение, че тук се спекулира с вечни закони на някакъв божествен ред на света. Защото законите, по които философията на историята иска да определи хода на историческия процес, не са закони на някакъв вечен, идеален световен ред, а природни закони на развитието на човечеството, които не изразяват никакъв предопределен световен план, а само ни учат според какви закони, по своята природа, човечеството се развива. С други думи: историческата наука не създава историята, а я само обяснява според законите на човешката природа.

И така, рационалната, за разлика от емпиричната, основа на историята ще ни се даде от законите на човешката природа. На първо място тогава решително значение в историческата наука ще играе антропологията като наука за човека изобщо. Тъй като обаче законите на духовната природа на човека в случая ще са от първостепенно значение, трябва да приемем, че психологията ще заеме централно място във философията на историята; необходимите условия на развитие на човешкия дух, както и самото това развитие, се определят психологически. От друга страна, човешкият дух се намира в един телесен организъм, който стои в непрекъсната връзка с цялата външна природа; на това основание философията на историята трябва да обхване естествените и всички други науки, доколкото те имат някаква връзка с човешката природа в нейните отношения с външния свят.

Ясно е, че от историка се иска извънредно много, когато се заема да определи природните закони, от които зависи историческото развитие на човечеството. От това следва сериозното напомняне по отношение философията на историята – да бъде много предпазлива и скромна, когато иска да приложи законите за обяснение на историческите факти. Една завършена теория на историята на човечеството е един много далечен идеал, чието постигане едва ли някой от нас би могъл дори да предвиди. Пълното завладяване на законите на човешката природа в нейното отношение с цялата останала природа, което би ни позволило да познаем цялата история като едно необходимо единство, е работа, която сякаш надхвърля човешките възможности.

Във философията ние говорим за теоретични и практични закони, за закони на природата и за етични закони. Философията на историята тогава трябва да притежава познанието и на онези закони, които определят целта на човешкия живот. Тъй като обаче историята на човечеството следва да се подчини на същите онези етични закони, на които се подчинява и животът на всеки един поотделно, то следва, че само онзи е историк в истинския смисъл на думата, който се е издигнал до познанието на целите в живота на отделния човек като цели и на историята. За този историк тогава идеите за истина-

та, смирението и добродетелта ще бъдат и мащабът му за практическото или етичното разглеждане на историята. Задача на философията на историята ще бъде и да проследи постепенното осъществяване на по-висшите етични цели на свободния човешки дух в историята на човечеството и да посочи така в голямата панорама на историята дейността на този дух в неговата широта и дълбина²⁴⁶.

II.

След тези си разсъждения върху същината на философията на историята ние можем вече да разгледаме и отношението между философията на историята и социологията. Тази работа тук е необходима, защото общият предмет на тези две науки дава основание на някои учени да не правят голяма разлика между тях. Някои други смятат, както това е случаят с Барт²⁴⁷, който разглежда философията на историята като социология, за напълно еднакви. Как е възможно това? Ние определихме философската разработка на емпиричните науки като абсолютно необходима, а традиционната социология, както е известно, не иска и да знае за някакви чисто философски разсъждения в своята област. Как тогава да се съединят тези две изисквания, за да се дойде до едно отъждествяване на двете науки?

В действителност социолозите не отричат работата на философията в областта на социологията. В онези сфери на научна работа, където социологията и философията се срещат, съдействието на философите им е благотворно и желано. Те не могат завинаги да се задоволят само с установяване, тълкуване и подреждане на даден исторически материал, да минат без всякакво философско учение за своя предмет. Както човечеството винаги ще се стреми към познанието на същността на всички неща и на тяхната връзка, така и социологията не може да се почувства, че е на висотата на чистата научност, ако не се стреми към философското проникване в резултатите на социологическото изследване и към съгласуването му с придобивките на всички останали науки. Затова социолозите казват, че им е нужна една философска наука за обществото и ако философите не искат или не могат да им помогнат, то не им оставало нищо друго, освен да философстват върху обществото сами, както могат.

С тези мисли, които общо изразяват становището на един юрист позитивист по отношение на философията на правото²⁴⁸, ние искаме в една модифицирана форма да предадем отношението на социологията към философията на историята. Ясно е, че социологията отхвърля само чисто философската разработка на историческите или социални дадености; защото тя говори за фило-

²⁴⁶ Срв. Schmid, H. *Vorlesungen über das Wesen der Philosophie*. Halle, 1911.

²⁴⁷ Срв. Barth, P. *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*. Т. I. *Einleitung und kritische Übersicht*. Leipzig, 1897.

²⁴⁸ Срв. Bergbohm, K. *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. Leipzig, 1892.

софстване на емпириците позитивисти. Следователно философията на историята, а така също и философското разглеждане на социалните факти не е за тях нещо друго освен философия на позитивистичното мислене в неговата крайна форма. Тази „философия“ на социалните или историческите дадености, която в действителност не признава едно философско разработване на тези последните, защото те и за нея не престават да бъдат исторически или социални явления, тази философия социолозите могат да противопоставят също така на чисто философското разглеждане на тези явления, както му противопоставят и социологията. Защото според нея законите на обществото и историята са и си остават докрай реални принципи; те нямат нищо общо със задължителността и необходимостта на идеалните критерии, с които работи чисто философското разглеждане на тези две области, против което социолозите се борят.

Познанието на екстремната позитивистична философия на историята и обществото не е никакво философско познание; следователно тази философия е еднакво несъвместима с чисто философската разработка на историческите и социални факти, както и социологията.

Впрочем и сами социолозите говорят за „емпирични закони“ за „каузална връзка“, която се обяснява, като се проследява развитието на живота в обществото и историята. Те откриват „тенденциите“ в това развитие и намират известна правилност в него, което им дава основание да установят „закономерността“ на живота в историята и обществото.

Това схващане за философия на историята обаче, което позволява на социолозите да я отъждествяват със социологията, не може да задоволи истинския историк философ. Тук той има да възрази на социолозите, че, от една страна, те не държат сметка за различните видове източници на историческото познание, а от друга – че те не дават задоволително разрешение на въпроса за закономерността и единството на историческите явления.

Преди всичко по отношение на проблема за източниците на познанието на философията на историята представителите на традиционната социология застават на становище, което започва и свършва с опита. С това, разбира се, не се твърди, че социолозите отричат всякакви принципи на историята. Непосредствените предпоставки на техните дедукции са и принципите на историята. Въпросът е само какъв е техният произход. Източникът им според социологията е историческата или социалната реалност. От нея се абстрахира; до нея достигат проверените хипотези; така че свързвайки, концентрирайки и задълбочавайки историческото знание, работата на философията на историята според тях все пак ще се състои само в това – да допълни отделните науки, които ѝ дават това познание. Тези обаче са емпирични, тъй като те разглеждат законите като исторически или социални явления.

Но какво е отношението между философията и опита? Опитът без философията е един бездушен труп, както философията без опита – един безпътен призрак. Когато следователно философията на историята се разглежда като социология, излиза се само из исторически даденото, като мълчаливо се предполага модалното еднообразие на историческото познание. Ние видях-

ме вече, че това становище не издържа критика, както не издържаше такава и другото, което се опитва философски да построи емпирическият материал на историческото познание; в действителност и това становище мълчаливо предпоставя модалната еднородност на познанието на историческата наука, когато, изхождайки само от философски даденото, заключава чисто философския характер на тази последната.

Социолозите се противопоставят на всякакво философско разглеждане на историята, основавайки се върху факта на променливостта на историческата действителност. От този факт те заключават, че една система от вечни, абсолютни, универсални и прочее закони е нещо невъзможно. Но този резултат е верен само дотолкова, доколкото се отнася до онова погрешно философско-спекулативно разглеждане на историята, за което вече стана дума. Обобщението на социолозите, с което се цели да се отхвърли цялата философия на историята, когато тя не се покрива, както те искат, със социологията като емпирична наука, отива много далече и е възможно само при едно игнориране основните мисли на критичното направление в историческата наука, в което проблемът за модалността на източниците на познанието на тази наука намери едно принципиално разрешение – с признаването необходимостта както от рационални, така и от емпирични елементи при изграждането на историческата наука. Това направление, разработено от философската школа на Кант – Фриз – Апелт – Нелсон, признава променливостта на материята на историческото познание и определя като непроменливи и обективни само формите и законите на това последното.

Ясно е сега, че едно научно определение на историческата действителност е възможно само от една теория на историята, която е съчетание от рационални и емпирични елементи. Като така, рационализмът в историческата наука ще остане само дотолкова прав, доколкото твърди рационалния характер на познанието за единството и закономерността в историческата реалност; а социологията или емпиризмът в историята – доколкото поддържа емпиричния характер на познанието на тази реалност. Според модалната разновидност на източниците на историческото познание систематиката на една теория на историята остава да зависи, от една страна, от установените един път завинаги ръководни принципи на философията, а от друга – от безкрайно изменящите се условия на емпирията.

Въпроса за необходимостта от обективната валидност на законите във философията на историята социолозите разрешават също така в полза на принципа на емпиризма в историческата наука. В това отношение според тях единственият път за постигане на обективно познание е екзактният анализ на социалната или историческата реалност, не само на настоящата, а и на миналата. Законите са необходими, защото са в сила. Така критерият на законите се определя от познанието, което се съдържа в представата за фактичността на една действваща социална или историческа система.

Обаче какво казват социолозите? Законите на историята са обективно съществуващи факти, но тези факти са закони, доколкото действат; те преста-

ват да бъдат закони, щом като вече не действат. Значи, материята на законите няма необходим характер, тя не е независима по място и време.

Преди всичко фактът на един исторически закон още не определя неговата обективна валидност и необходимост. Като посочваме една действаща система от закони, ние не разрешаваме въпроса за валидността и необходимостта, а определяме само претенцията на тези закони да бъдат взети за обективно валидни и необходими. Но дали това, което претендира да е обективно валидно и необходимо, в действителност е такова, това е друг въпрос. Този въпрос не може да се разреши с посочването на факта на важността на тези закони, а с указването на един принцип. Този принцип от своя страна не може да бъде предмет на едно емпирично познание, тъй като той не е емпиричен факт. В действителност само отделните исторически или социални реалности са нещо емпирично. Въпросът за тяхната обективна валидност и необходимост, когато те са закони, не се разрешава с указването на тяхното фактическо действие, а с посочването на един принцип като тяхно основание. Този принцип обаче, с който дадените в опита факти се определят като материя на философията на историята, от своя страна не е нищо емпирично. Той не дава единството и закономерността в историческата действителност, поради което не можем да го получим от тази действителност, на която го налагаме, а само от философията като метод и система на рационалното познание в историческата наука.

Тези, в общи черти, са някои от по-важните възражения, които могат да се направят на социолозите, когато поискат да отъждествят философията на историята със социологията. Ние видяхме, макар предметът на тези две науки да е един и същ в същината си, все пак достатъчно се различават една от друга, за да могат да съществуват като отделни една до друга науки. Същността на философията на историята не се определя само по нейния предмет, а и от особения начин, по който тя разглежда този предмет. Този начин от своя страна до голяма наши²⁴⁹ нравствени и религиозни убеждения. Тази област в теорията на историята, която философията дава като наука за познанията, които човешкият дух свободно черпи от себе си и развива също така свободно и самостоятелно – една дейност, която, за разлика от другите науки, образува и съдържанието на философията, тази област социологията не може никога да даде на историческата наука. Това може да стори само една добре разбрана и прочистена от всякакви емпирични елементи чиста философия на човешкия дух.

Само така историята ще може да проследи постепенното осъществяване на по-висшите етични идеи на свободния човешки дух в историята на човечеството и да посочи така в голямата панорама на историята дейността на този дух в цялата негова широта и дълбина.

Философия, год. VIII, кн. 2, 1999, с. 40–44.

²⁴⁹ Пропуснатата част от изречението, която предполагаемо, тъй като не разполагаме с оригинала на текста, би могла да звучи така: „до голяма степен отразява“. – Бел. съст.

Хр. Тодоров
„НАЦИЯ, КУЛТУРА И „ДЪРЖАВА“
СОЦИОЛОГИЧЕСКА СТУДИЯ*

1936–1937 г.

Ние живеем в една епоха на остри национални борби. Народите се стремят всеки да запази своята самобитност; всеки иска да има своя самостойна държава – опитва се да създаде своя собствена култура. Съществуват действително в европейския културен кръг общи идеали, едни чувства за взаимопринадлежност и за общи интереси; те обаче в разгара на борбите много лесно отпадат. Всяка национална група утвърждава преди всичко себе си. Сега, не само за социолога и културния историк, но и за обикновения гражданин е от значение да знае точно какво представляват от себе си нациите; как са се създали отделните нации и какво е тяхното предназначение. Имат ли те своя биологическа основа или са само творби на духа – едни човешки организации, почиващи т.е. само на духовни начала? Що е нация, що е народ и що е държава, и кои са интелектуалците, рационални елементи, които влизат в състава главно на първата? Кое германците наричат например *Kultur-nation*, кое *Staatsnation*, културно национално единство и държавно или политическо? И кои нации в края на краищата биха могли да бъдат счестени за „пълни“ и „завършени“? На отношенията между държава и нация ще трябва при това да се обърне особено внимание.

I. Расовата проблема

1. Някои от поставените тук въпроси са наистина още спорни. И може би задълго ще останат такива. Понятията, с които мисълта тук си служи, са твърде неопределени. А пък и обектите за изследване не са всякога достатъчно фиксирани, те в самата своя конкретност и реалност са все още ненапълно установени. Освен това и при изучаване на подобен род явления човешкият интелект не е свободен: теоретическите разсъждения често биват затъмнявани от политическите страсти. В настоящата студия ние ще трябва да се задоволим да посочим само на приблизително установимото.

Коренът на думата *нация* (*nasci*), както впрочем и тоя на *народ*, посочват на нещо етнически дадено. Самият език, изглежда, показва: нации, народи – това са родови, кръвни общности. Това са групи, в които предимно влизат хора от едно и също потекло. Всички индивиди едва ли не имат, или поне вярват, че имат един общ произход. Те произхождат от същата „раса“. Те при-

* Тук се публикуват само първите три параграфа от студията, четени от автора на заседание на Дружеството от 22 декември 1936 г. (вж. Протокол № 4 (31) от 22 декември 1936 г.). – Бел. съст.

тежават, както физически, така и морално, еднакви черти, защото между тях съществува, макар може би и далечно, но кръвно родство. Връзките тук между отделните членове са на първо място от физиологично естество: те имат същата наследственост. За наивното съзнание този момент в националното е най-съществен. И около него, както е известно, са създадени маса социални митове. Припомняме и на култивираната напоследък дори теоретично, научно, „мистика на кръвта“. Човек очевидно е склонен да дири за тези тъй важни, исторически общности биологическа основа. Националните единства трябва да почиват на нещо съвсем елементарно, първично – здраво и неразрушимо, като природните закони. Те трябва да стоят над всякаква човешка воля. Както семейството, освен социално образование, нацията, трябва да се приеме, е и натуралистично.

От семейството, през рода и племето, ще се е дошло прочее до народ и нация. Народите, тъй погледнато, са едни големи семейства. Няма нужда, струва ни се, от обяснения, за да бъде ясно, че едно племе, един народ, които да изхождат цели от същия родоначалник, не може да има. Тук, както казахме, ние се натъкваме на фабули, на фикции, които по един или друг начин се намират в отношение с виталния инстинкт на такива групи. Индивидът, в случая, с цялото си същество се чувства погълнат от групата. Отечеството е негова „бащиния“ (*patrie, Vaterland*); от само себе си ще се яви прочее у човека илюзията, че зад връзките, в които той е поставен спрямо другите, стои нещо дълбоко и загадъчно – самият акт на зачатieto, „ритъмът на живота и смъртта“, един момент на тайнственост и съпричастване. Там някъде съществува нещо, което умът не е измислил – и което никога няма да домисли. Всяка народност, както вярно е схванал и Мьолер фон ден Брук, е вскърмена с чувството за родственост и митология (*Aus Mythen werden die Völker geboren*)²⁵⁰.

2. Но „чисти“ раси няма. Няма расово чисти индивиди. Пък дори и да би имало такива, никой народ не се състои от хора, изхождащи от същата раса. Впрочем – това е известно – и самото понятие за раса и досега не е напълно изяснено. Веднъж то бива употребено повече в смисъла на „вид“, на човешка разновидност; друг път – повече, именно, на родна група, на сбор от хора, т.е. в жилите на които тече една и съща кръв. Ала в единия и в другия смисъл расизмът, изцяло взето, е неприемлив. И най-малко е приемливо това учение, когато прави от расата един идол – някаква тъмна, невнятна сила, която като фатум тегне върху съдбините на народите. Расизмът с марксистки оттенък е антинаучен и антиморален.

Ние няма да разглеждаме тук подробно цялата расова доктрина. Самото обстоятелство, мислим, че в редовете на историци и антрополози по всички тия въпроси се постоянно спори, ни дава правото да се съмняваме в изнесените тези. Тия тези безсъмнено са често пропити от тенденциозност. И един Мишле, Ренан, Фюстел де Куланж още навремето заеха решително позицията срещу тях. Последният бе казал: възгледът, според който се придава особено значение на

²⁵⁰ Народите се раждат от митове. Срв. Möller van den Bruck, A. *Der preussische Stil*. München: R. Piper, 1916, S. 1.

расата, е опасен. Той „разпространява в умовете погрешни идеи за начина, по който са се създали човешките общества; той всява и в сърцата лошите чувства на злоба и мъст. В омразата е заченат този възглед и сам той носи и сее омраза“. Много от расистките учения са действително продукт на зловредни политически фантазии; те почитат върху едно тесногръдо национално чувство.

Откакто съществуват хора на земята, техните групи са се месили помежду си. Всяка подобна група има, от една страна, тенденцията да се затваря в себе си, да се изолира и обособява; но от друга страна, тя чувства нуждата да се приобщава към другите, да се обединява и уеднаквява с тях. И, струва ни се, тъкмо проявите на тези две противоположни колективни тежнения изпълват цялата човешка история. Колективните единици се взаимно проникват, преплитат и спояват, ала те същевременно и вътрешно се разчленяват – разкъсват и се отчуждават. Тъй под всевъзможни влияния разнородното се слива и хомогенното диференцира – като по този начин именно бива превъзможнато първоначалното етнично. За народностните групи можем следователно да кажем, че те са се явили като исторически обосновани надслоения над първични етнически същности. Животът тук е погазил някои основни различия – за да образува нови. И старото се е вляло в новото и представлява негова съставна част. Народите, днешните народи, са се явили като резултат от сродяване с чуждо и откъсване от близко: по отношение на антропологичното те във и със своите рамки отначало още са били и „бариера и ниво“.

3. И тъй, една здрава, първична, безусловна биологическа основа за националните единства не би могло да се намери. От казаното вече обаче не се ли вижда, че тук може да се търси една друга? Раси, и то тъкмо национални раси, чини ни се, има. Ние смятаме, че не без основание се говори за „французка“, за „английска“ или „немска“ раса. Ле Фюр твърди: „Щом една нация се здраво конституира, тя почва да гледа на себе си като на отделна раса“. Но защо това? Защото, както пак същият добавя, „расата“ в националния живот „е по-скоро последствие, отколкото причина, тя е една социологичност повтарена и установена“ (*du sociologique répété et fixé*)²⁵¹.

Няма, наистина, първични раси, но има „вторични“ или „исторически“; едни сиреч повече или по-малко определени национални типове, които в разните страни задружният живот фиксира. При затваряне в едни и същите географски граници, чрез продължително кръстосване на едни и същите родове създава се една обща наследственост – създават се чрез кумулиране еднакви психо-физиологически комплекси. Тук важи следователно, на първо място, моментът на подбор и приспособление – засилването на известни черти и заличаването на втори. Разните страни по света отглеждат различни раси. Тези вторични раси, разбира се, са образувани от примеси; това са „докарани до временно спиране“ или кристализиране смесици на видове племена. Тези „раси“ все пак могат обаче да служат за органическа основа в живота и развитието на народите. Това е мнението и на Бьом и Волтман. „Вторични-

²⁵¹ Спв. Le Fur, L. *Races, nationalités, états*. Paris: F. Alcan, 1922, p. 23–24, 33.

те раси образуват органическата база в живота на народа и на националния характер, който „по-нататък чрез социална традиция и собствена история се доразвива.“²⁵²

4. Къде повече, къде по-малко, значи, почти всеки национален бит почива на някаква хомогенна етническа маса. Някъде тази маса, разбира се, може да бъде съставена от най-добри елементи, другаде – от по-лоши. Всяка обаче, трябва да предположим, има своите качества – ще има и недостатъци. И тези качества и недостатъци съвсем не са вечни. Тук има само временни, обусловени втвърдявания, не и абсолютна неизменност. Така, можем да кажем, няма днес, не е имало никога и по-рано, едно или друго абсолютно превъзходно етническо единство; не съществуват и между хибридните, вторични раси едни предназначени да властват, други – само да робуват. Поддържаният от някои между отделните народи „кастов дух“ е очевидно неоснователен. В някои, действително, от историческите раси съставните елементи са по-сродни и спойката между тях по-пълна – тогава, не ще съмнение, и в проявите на групата като цяло, и в отношенията на индивидите помежду им ще има по-голямо единство. Има в различните национални групи разни степени на биологическа уравновесеност, на координация и сплотеност. Но и тук, не ще и дума, средата, животът със своите изисквания променят с течение на времето много неща. Те могат от едни нещастни съчетания да направят здрави и силни; могат да изгладят съществуващи противоречия, да избистрят и пречистят. Хармонизирането, вътрешното обединение на народностните етнически маси е до голяма степен въпрос на време.

Прави могат да бъдат, наистина, ония, които, както Гобино например, рисуват като особено нерадостен живота на „народите мелези“. Там, гдето са се натрупали трудно преодолими етнически различия и гдето постоянно прииждат все нови и нови расови приливи, чувствата на солидарност в групата ще бъдат обикновено слаби. Съществуването на подобни социални единици ще бъде трудно и несигурно: труден ще бъде и животът на хората в тях. В хетерогенните групи често се забелязва една тенденция към раздробление и атомизъм – неустойчивост и липса на консеквентност в техните общи работи, а заедно с това и залитане към крайности. А пък и техният всекидневен живот ще бъде почти винаги изтъкан от непрестанни борби и вражди. У народите мелези липсва повече, отколкото у други, единство в начина на мислене, единство в начина на действие.

От друга страна обаче, не трябва да се забравя, че и твърде голямото уеднаквяване, респ. успокоение в етническите маси, има и то своите лоши последици. Прекаленото хармонизиране на тия маси може да доведе до стагнация и мъртвило. Сам Гобино не ни ли посочва на индийската и китайската цивилизация като на творби на чисти, т.е. хомогенни раси? В такива среди често се стига до една солидарност чисто стадна (*solidarité grégaire*), която именно изключва всякакво вътрешно напрежение, а следователно и всякаква промяна

²⁵² Срв. Woltmann, L. *Die Germanen in Frankreich*. Jena: E. Diederichs, 1907, S. 10, и също Boehm, M. H. *Das eigenständige Volk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932, S. 17–23.

и напредък. В тия случаи един нов прилив може естествено да въздейства съживително – вътрешният кипеж, който би последвал от вливането в жилите на един народ на нова кръв, може да създаде нови стремежи, нови психически комплекси, да раздвижи и доведе до обновление целия живот.

От това прочее се вижда: характерът и жизнеспособността на една нация всякога стоят в зависимост от нейната етническа същност. А и у всяка нация се забелязва стремежът към биологическа интеграция – към превръщане в „раса“. За разбирането на един национален бит трябва несъмнено да се имат предвид, покрай другите, и тия два момента.

II. Субективен и обективен дух в човешките групи

5. Посочихме по-горе на отношенията, които съществуват между нация и раса. Както ордата или кланът, семейството или родът, народът, респ. нацията е едно естествено сдружение. Те, поначало поне, почиват на някаква родствена връзка. Веднъж посочен обаче този момент, тутакси трябва да се отбележи: на него не може да се отдава едно твърде голямо значение. И такова е, както се знае, мнението на повечето днешни социолози. „Само биологическото родство, ни казва Мюлер-Фрайенфелс²⁵³, никъде не е достатъчно за създаването на социална общност. Това не дори в областта на семейството; защото навсякъде се вижда как близки роднини се отделят едни от други, и че там, гдето – както при примитивните – семейното родство е същевременно и социално образуване, все пак то не е станало подобно образуване въз основа изключително на биологично родство.“ Първобитният семеен кръг се поддържа и крепи и на социологически начала – предимно на магически и религиозни, каквито са например тотемизмът, култът към прадедите и др. подобни. А за племената и народите същият мислител добавя: в тях единство може да се утвърди само ако и други социални фактори – политически, стопански, се намесят.

Обществеността в нейните най-типични форми предполага едно *вътрешно обвързване* между отделните индивиди. Тя означава едно разширение на личното аз, а поради и заедно с това и едно взаимопроникване, взаимно вживяване на разните обекти в него. Хората се чувстват *едно* и са някак вътрешно слени, сраснати и вградени едни в други. Разбира се, това чувство на взаимопринадлежност невинаги придобива един актуален характер; то обаче лежи, имплицитно дадено, в субективитета на всяка истинска и дълбока социалност. Всички образуват едно цяло: душевно отворени помежду си, те са чужди и затворени за трети; те имат общ психически субстрат. Това обаче не е всичко. Обществото не се състои, както някои мислят, в едни само интериндивидуални отношения. Във всяка човешка група съществува, напротив, една тенденция да се скрепява и в себе си затвърдява чрез обективни образувания. Всяка подобна група постига себе си чрез създаването на един су-

²⁵³ Müller-Freienfels, R. *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1930, S. 73.

бективен дух и чрез прожектиране и издигане над себе си на един обективен. Тази особеност на обществените групировки бе забелязал още немският народопсихолог Лацарус към средата на миналото столетие. Той твърдеше, че като резултат от субективната духовна дейност на индивидите се явява едно общо съдържание; последното обаче, веднъж създадено, се откъсва, застава над тях и им диктува какво да мислят и какво да вършат; то получава задължителен характер. Днес вече това схващане е усвоено от мнозина. Ето например Мюлер-Фрайенфелс по този въпрос какво мисли: „Всяка социология, която изучава социалните структури само като единение на индивиди (...), ни се вижда погрешна, тъй като тя не държи сметка и за всички ония най-различни конкретизирания и абстракции, чрез които тъкмо идеята за общество се завършва“²⁵⁴. И другаде: едно общество се устройва само след като излъчи от себе си „символи“ – думи, закони, обреди и поверия, „които го вътрешно укрепват и външно ограждат и представят“²⁵⁵.

6. Животът, човешкият живот, тече безспирно. Предоставен сам на себе си, човек е несигурен и неустановен. А пък и независимо от това неговото съществуване е преходно; той е днес, за да изчезне утре. Нищо чудно следователно, ако групата, за да гарантира своето битие, посегне да се утвърди в някаква степен и извън човека. И също тъй съвсем естествено се появява в групата и стремежът да създаде в душевните състояния на своите членове една по-голяма стабилност. А как става това? Като, именно, последната обективира и наложи преди всичко своя дух върху пространствения свят около си. И после, като издигне над себе си едни общи, абстрактни и трайни форми. Така погледнато, и най-отвлечените дори построения на човешкия дух, пряко или косвено, служат на социалното единство. Цялата човешка култура е „конститутивен факт“ при образуването на социални групи. Един от социолозите, които най-много е допринесъл за изяснението на тия въпроси, е Фиркант.

Хората живеят при известна обстановка. Те си служат или се обкръжават с известни материални обекти. Хората минават; предметите обаче остават. И тези предмети, макар и безлични, в много случаи поддържат връзката между мъртвите и живите. В тях миналите поколения са сложили нещо от себе си, своите мисли, своите намерения, понякога дори целия свой жизнен стил; и те, тези вещи, ни говорят: те определят и задължават. Те изискват от нас да следваме пътищата, по които са вървели бащите и дедите ни. И внушенията от тях твърде често биват по-силни от тия, които изхождат от живата човешка среда. Припомняме само на значението, което един Морис Барес например отдава на *la terre et les morts!* „Гласът на земята“, гласът на мъртвите са за Барес, както и за Вогюе или дори за Конт, последната, ирационална опора на целия национален живот. Групата освен това въздига по-специално някои обекти като носители на нейния дух. Тези предмети повече или по-малко са *свещени*: те имат единственото назначение да кумулират в себе си най-ценните ней-

²⁵⁴ Müller-Freienfels, R. *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie*, S. 33.

²⁵⁵ *Ibid.*, S. 45.

ни преживелици. Знамена и трофеи, олтар и паметници изпълняват в живота на народите тази особена функция. Те въплъщават в себе си самата група; те бдят върху нейното единство. За това твърде характерно, социално явление Фиркант ни дава следните обяснения. Това са предмети, които фиксират и задържат в себе си най-дълбоките емоции, които една група преживява – и това по един чист и сублимиран начин, тъй като те нямат друго назначение извън това. Те представят общото, груповото без всякакъв примес на лични елементи. И затова именно те оказват върху всички членове на колективитета едни единни, трайни и най-силни въздействия. Тези обективации заставят индивидите да се издигнат над техните лични интереси, над колебанията на техните временни влечения, над случайността и промените в техните взаимни отношения. Те държат погледа на всички ни отворен за духовното и жизнено съдържание на обществото като едно цяло²⁵⁶.

7. Ала, особено при големите социални единици, каквито са народите, има още и други обединяващи фактори, общо взето, много по-съществени. Такива са, както споменахме вече, предимно абстрактните форми, най-често изразени чрез езика: понятия за света и живота, етически или правни норми, едни или други практически правила, теории или просто имена.

Езикът, общият език, сам по себе си вече обединява. По-добре от всякаква мимика той свързва хората помежду им. Чрез него пороят на отделните индивидуални преживелици облива и залива всички. Но това не е най-същественото. Езикът първи, той собствено разкрива пред човека мира на абстракциите: езикът в своята същност е „свърхиндивидуален“ и „свърхсубективен“²⁵⁷. Чрез него само човек успява да си създаде един обективен свят – над личните свои възприятия и инстинктивните си подбуди и стремежи. При това още: със средствата, които езикът ни дава, ние издигаме, изграждаме над себе си един иреален свят от идеи и общи понятия, от доктрини и всевъзможни въззрения – и в тях впоследствие се и вживяваме. Така една духовна област, която ние създаваме, впоследствие става за нас по-реална от конкретната, която ни обкръжава. Сега, тъкмо на тази почва именно са се постигали във всички времена най-трайни и дълбоки социални единства. Езикът е бил един техен най-главен орган. Всяка по-голяма човешка група се стреми чрез езика да си създаде своя собствена психе и своя собствена култура. По всичко прочее изглежда, че наука, изкуство преработват, прецеждат нашите хаотични импресии от външния свят с оглед именно на това²⁵⁸ – да доведат до попълно единение и споразумение духовете: те са обществено конструктивни. Като върховни обективации на човешкия гений, те стоят над преходностите и условностите на живота. И затова и Мюлер-Фрайенфелс приема: един народ твори, наистина, своята култура; тази култура обаче по-нататък крепи народа

²⁵⁶ Срв. Vierkandt, A. *Gesellschaftslehre*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1928, S. 232, 331, 415, 418–419 etc.

²⁵⁷ Müller-Freienfels, R. *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie*, S. 201.

²⁵⁸ Срв. Bouglé, C. *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*. Paris: Librairie Armand Colin, 1922, p. 186–187.

като социална общност²⁵⁹ – тя е за него един споителен елемент от първостепенно значение.

III. Народ и нация; нация и държава

Разграничение на понятията

8. От това, което изнесохме дотук, вярваме в общи линии да проличава нещо от характерното и може би съществено при народ и нация. Народите, нациите, тези тъй важни исторически образувания, очевидно стоят в отношение със земя и раса, със свещеното и духовното, с език и култура. Но нека отидем по-нататък. Налага се да се направят едни по-строги разграничения. Понятията, с които боравим тук, са твърде разтежими. И те, особено в обикновения говор, нямат един точно определен смисъл. Трябва следователно преди всичко те да бъдат изяснени.

Думата „народ“ означава в говоримия език най-различни неща. Веднъж тя „означава нисшите съсловия в противовес на висшите“. Човек от „народа“ е този, който не принадлежи към по-високите слоеве на обществото. Друг път, напротив, в същото това понятие се влага по-скоро едно антропологическо съдържание. Ние, всички българи, се числим към една народностна група, турците – към втора. Разбира се, в този втория случай отличителното между двете групировки може да не бъде изключително или дори предимно „расово“. Тук се имат предвид и всички битови надстиления, които обособяват единия социален кръг от другия, а понякога и цялата негова култура. Немският „народ“, френският „народ“, това са – битови и културни – духовни единства. Но думата „народ“ много често се употребява и в един трети смисъл. „Народът“ представлява някаква „естествена опора“, върху която се издига „нацията“; или още: „народът“ е един от съставните елементи на „държавата“. Националното се изгражда върху родното и народното, то е обаче повече от тях: то и като идея, и като постижение носи със себе си една по-висока значителност. Разликата е приблизително същата, каквато между индивид и личност, между инстинктивен живот и осъзнатия. И в този смисъл се казва, че народите са се явили на света много по-рано от нациите. „Национални единства са възможни само при едно твърде напреднало културно развитие.“²⁶⁰

В този случай може безсъмнено да се говори за известно противопоставяне на двете идеи. С идеята за „народ“ се по-скоро подчертава съществуването на един социален фон, на който застават всички; визира се групата, т.е. в нейния всекидневен живот – и не в строгия смисъл на думата *исторически*; една обществена реалност, която някои немски социолози наричат *die Lebensgemeinschaft* („битова общност“). С идеята за „нация“, напротив, биват изтъкнати и поставени на първи план едни съвсем други моменти: големите творби и завоевания на групата, както и нейните исторически съдбини. Тук се има

²⁵⁹ Müller-Freienfels, R. *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie*, S. 38.

²⁶⁰ Vierkandt, A. *Gesellschaftslehre*, S. 463. Срв. и с. 464–465 от същото съчинение.

предвид пак групата, в действителност – съзнателно обаче утвърждаваща себе си като единна и духовна същност. Или още: нациите са едни социални образувания, които, повече от племена и народи, носят обективен характер; в това отношение те очевидно приличат на държавите. Нацията, като цяло, със своите идеални отражения, със своите абстрактни превъплъщения е до голяма степен в положение да води свой самостоятелен живот: тя може сиреч да преследва и постига цели донякъде дори в противоречие с народните тежнения. Така народна воля и национална идея могат евентуално да влизат в конфликт помежду си; и последната тогава ще дири да реализира себе си над главите на ония, които непосредно я крепят. Националната идея създава и поддържа обикновено една прилична дистанция около си; затова и бива предимно носена от един елит. Тъй погледнато, следователно под думата „нация“ ще се разбира културната общност (*die Kulturgemeinschaft*); а под думата „народ“, както обяснихме вече – само битовата.

Но няма съмнение, че много често двете тези понятия се смесват. Публика, па и социолози дори ги използват като тъждествени. И, етимологически погледнато, това е наистина напълно оправдано: нация и народ са синоними. Отмар Шпан почти навсякъде в своите съчинения употребява двата термина като еднозначни (*Nation oder Volkstum*). Тук чрез тях еднакво и едновременно биват означени и двете неща: и обективните културни образувания, и личните отношения между индивидите – техните прилики и взаимни връзки. Зад двата термина, мнозина явно чувстват, стои нещо твърде сходно.

9. Какви са отношенията между народ, нация и държава? И тук положението не е съвсем ясно. „Народ“, па и „нация“ означава твърде често субстрата на „държавата“; масата от индивиди, върху които последната упражнява своята власт. Поданиците прочее на държавата – това е народът. За Рюмелин например нация и народ не са нищо друго освен именно това (*jede durch eine Staatsgewalt beherrschte Menge*²⁶¹). В този случай, всеки вижда, понятието „народ“ е корелативно на това за власт или управление. Но самото понятие за държава се взема много пъти в един по-широк смисъл. Държава значи тогава не само ред и управление, една т.е. чиста и свръхлична форма, но и хората в нея – а понякога и самата страна. Държава е цялата политическа група – заедно дори със завзетата от нея област. При подобни случаи, не ще и дума, не се прави често особена разлика между народ и държава, още по-малко между нация и държава. Държавата обгръща всичко. Франция, Германия или Англия – това са същевременно и държавни, и национални единства: двете представляват едно неразривно цяло.

На тази същата политическа почва народ и нация са получили обаче и едни други значения. „Нация, ни казва, например Рацел²⁶², е всеки народ политически самостоятелен или способен за това.“ Един народ, значи, заслужава да бъде назован нация само ако и доколкото се проявява като активен но-

²⁶¹ Всяко мнозинство, над което господства една държавна власт. Rümelin, G. *Kanzlerreden*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907, S. 80.

²⁶² Ratzel, Fr. *Die Erde und das Leben*. Bd. II. Leipzig/Wien: Bibliographisches Institut, 1902, S. 674.

сител на една собствена държавна идея. Нация има само там, където всред една битова или народностна общност се яви волята към самостоятелна държава. В този смисъл се и казва, че германците или италианците, българите или сърбите са се почувствали и създали като нации едва през деветнадесетото столетие. Известен е повикът на Гьоте към първите: „Вие, германците, напусто се надявате да образувате от себе си една нация“ („Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens“). Тук, ясно личи, се визира на първо място, от една страна, освобождението от една чужда власт, от друга – обединението под една обща и своя.

Ала покрай или заедно с това специфично политическо схващане за националното върви и едно друго. Един народ се превръща в нация, когато сам се заеме с уреждането на своята държава. Един народ става нация, когато успее да развие в себе си чувството на гражданска отговорност, своето политическо самосъзнание – когато сам поеме грижата за своята историческа участ. Тук прочее национално съзнание означава преди всичко гражданственост: нацията предполага едно издигане на поданиците до положението на свободни и политически дейни граждани – до това на истински участници в държавното управление. Нация е народът суверен – и, до известна степен поне, противното на *Staatsvolk*. Този народ, твърди Фон Визер²⁶³, който се подчинява само по принуждение на своята държава, не може да бъде зачислен между нациите; „същото важи и за онези народни маси, които без да се чувстват потискани от властта, проявяват спрямо държавата си само послушание и пасивна подчиненост“. И същият обяснява: „Бранденбургци, померани и пруси са били“ в миналото „предани винаги на своите крале; те, като селяни и граждани, безропотно са понасяли строгия, деспотичен режим на Фридрих Вилхелм I; те са снабдявали и армиите на Фридрих Велики с най-дисциплинирани и издръжливи войници“; при все това те не са били нация – защото, именно, там е липсвала всякаква самостоятелна държавническа воля, всякаква способност за политическо самоопределяне. Спонтанно, от само себе си те не са били годни да изнесат и най-малкото политическо движение: те са били само обект на политиката, но не и субект. Сега, известно е, че подобно едно схващане за националността има своето историческо основание. То бе лансирано през Великата френска революция. Когато френските войници започнаха да срещат своите врагове с вика „Vive la nation!“ вместо с „Vive le roi!“ – те с това се опитваха да покажат своето издигнато гражданско самочувствие. Ние сме синове на една свободна нация и като такива – готови да се жертваме за нея! Гьоте, до когото бе достигнал този вик, бе разбрал целия негов смисъл; с този възклик, бе казал той, започва една нова епоха в световната история. Безразлично прочее от какви битови и етнически елементи може да се състои народът – субстрат на една държава; той е нация от момента на своята политическа зрелост, от момента на извоюване на свои политически правдини.

²⁶³ Wieser, Fr. v. *Das Gesetz und das Macht*. Wien: Verlag Julius Springer, 1926, S. 365.

От току-що посоченото явява, че и понятията „нация“ и „държава“ са твърде близки. „Държавата“, както се казва, е в немалко случаи „юридическо олицетворение на нацията“; а пък и един от най-характерните, най-съществените може би белези за нация и национализъм е стремежът, волята към държавническо устройство (*den Willen zum Staate*). И затова именно термините „нация“ и „национализъм“ са, поне за днешното човечество, предимно политически. Всяка или почти всяка нация се стреми да изгради своя държава, а от друга страна, и всяка държава се стреми да се превърне в нация. По всичко се вижда следователно, че една битова, народностна група, за да не се разстрои, разложи и обезличи, една национална културна общност, за да може да развие своите вътрешни възможности, има нужда от държавния апарат, се нуждае от държавническа броня. Тя трябва да може да излъчи от себе си една властническа организация, да проникне цялото свое същество от рационално-правни елементи – да се конституира и пресъздаде като истинска волева творба. И обратно: по всичко личи също тъй, че, поне в днешната епоха, една държава не би могла напълно да се утвърди, освен повече или по-малко на народностна, повече или по-малко на национална основа. Държавата трябва да бъде битова и същевременно и културна общност. За да може да разчита тя на активната, съзнателна подкрепа на гражданите си, тя е длъжна да поддържа или създаде в тях чувството на близост и родство; длъжна е и да приобщи душите им към едни общи духовни традиции, едни общи културни идеали. Модерната държава, за да бъде сигурна за своето бъдеще, трябва да вложи в своето съществуване един по-дълбок смисъл – тя трябва да се яви като носителка на една национална култура. Струва ни се, че на тази почва собствено се е дошло и в някои най-напреднали страни – в Англия, във Франция – до едно твърде високо нормиране на целия живот, до едно по-пълно типизиране на индивиди и социални подгрупи. Какво вярно може да има в тези наши предположения, ще видим в следующите глави.

Годишник на Софийския университет, Юридически факултет, т. XXXII, 5, 1936/1937, с. 1–89 (с. 1–16).

Статья от Г. Рапопорт „ВОЙНА И ПРОГРЕСС“

1937 г.

*Der Krieg ist die natürliche, letzte Entwicklungsstufe
in der Geschichte der Menschheit.
General v. Seek*

Тридцать лет назад, когда хотели осудить какое-либо явление, говорили, что оно „недостойно нашего времени“. Подобная ссылка не нуждалась ни в каком пояснении: считалось само собой разумеющимся, что наше время – просвещеннее, гуманнее, вообще совершеннее всех прежде бывших времен.

Притом, однако, европеец довоенной эпохи вовсе не считал себя достигшим высшей ступени совершенства. Его основной и непоколебимой верой была вера в прогресс, воспринимаемый как нечто постоянное и неизбежное, стоящее вне человека, как явление природы или точнее, как основной ее закон. Возносясь над прошлым, человек преклонялся перед будущим.

За последние десятилетия эта оптимистическая вера, казавшаяся столь твердой, рассыпалась. Любимой темой наших дней является посрамление учений о прогрессе и вообще учений о предустановленном пути развития человека (или вселенной и человека). Нет ничего легче этой разрушительной работы: великолепные построения, неотразимо приковывавшие к себе мысли и чувства нескольких поколений, основывались вообще не на твердой положительной науке, как обольщали себя строители и их последователи, но на вере. Когда эмоциональная оболочка исчезла, на месте грандиозных эсхатологических видений оказались лишь прах и пепел. Спорить в сущности не с чем: остается пожимать плечами и самодовольно улыбаться – как можно было все это принимать всерьез!

Однако, нынешний самодовольный скептицизм ничуть не менее наивен, чем прежний безбрежный оптимизм. Четверть века назад человек верил, что завтра должно быть лучше, чем сегодня: все неуклонно движется по прямой к „светлому будущему“. Теперь он убежден, что никакого движения нет, разве только толчея по кругу (Шпенглер), и что вообще ничего нового на свет не бывает; „в сущности“ – ничто не меняется.

Схема всегда искажает действительность, мешает конкретно видеть мир. Любопытно отметить, что практические последствия этой деформации почти одинаковы, какую бы из обеих схем мы ни приложили. Колеблется чувство ценности существующего, ответственности за его сохранность; развивается квиетизм: не стоит бороться за будущее, если оно и без того обезпечено непреложными законами развития; но также бессмысленно бороться, если по существу ничего в мире улучшить нельзя.

Поистине удивительно, что теории круговращения и отрицание поступательного движения приобрели вес именно в наше время, т.е. в эпоху, явно представляющую собой перелом в жизни человечества. Казалось бы, совершенно очевидно, что по многим очень существенным признакам последние десятилетия коренным образом отличаются от тех 40 или 50 столетий, которые для нас составляют историю: достаточно одного явления – воздухоплавания – чтобы чисто позитивно и натуралистически оправдать разделение всего пройденного пути на две фазы – до и после. Наша слепота объясняется, конечно, только тем, что даже в позитивистической и материалистической оболочке идея прогресса всегда была идеей этической: движением *вперед* мы органически способны считать лишь изменения, направленные к нравственному совершенствованию людей, к умножению человеческого счастья. Мы упорно отрицаем наличие движения, раз оно приводит к иным результатам.

Предвзятые схемы мешают воспринимать и оценивать развертывающиеся перед нами перемены. В этом отношении особенно показательно современное отношение к войне. Интеллигент XIX-го и начала XX-го века склонен был рассматривать войну, как явление отмирающее, пережиток прошлого, связанный с остатками феодализма, старой монархией, привилегированными сословиями и т. д. Казалось очевидным, что при (неминуемом!) утверждении демократии, война должна исчезнуть.

В настоящее время подобные верования кажутся наивными. Только наивные способны еще слушать речи о всеобщем разоружении, о вечном мире и т. д. Напротив, люди благомыслящие и разумные утвердились в печальном сознании, что война есть неотвратимое бедствие: она всегда была и всегда будет; такое представление совершенно гармонирует с общей идеей о неизменности основ человеческого общежития.

Между тем, на наших глазах произошла трансформация самого объекта этих размышлений. Как всегда бывает, перемена сложилась из множества рядов количественных изменений, каждый из которых в отдельности поддается более или менее точному учету. Но приходит момент, когда количественные изменения, в своей совокупности, вызывают качественное перерождение: наступает мутация. Именно это произошло с войной. Явление, существующее с незапамятных времен, неожиданно перестает быть тем, чем было до сих пор, и превращается в нечто иное.

Изменились не только способы и приемы ведения войны. Меняются ее цели. Коренным образом изменяется соотношение между войной и всеми иными формами социальной жизни людей.

Хотя мы обычно недооцениваем глубину происшедшей перемены, все же новизна явления настолько очевидна, что вызвала потребность в новом термине. Говорят о *тоталитарной* войне, противопоставляя ее прежней, ограниченной войне. Эта новая тоталитарная война, которую мы пока еще только предвидим, но влияние которой ощущаем на каждом шагу, представляется нам уклонением от нормы, вырождением и извращением старого почтенного института. Между тем, если освободиться от этических оценок, нельзя не признать, что тоталитарная война гораздо логичнее и естественнее, чем ограниченная. Несмотря на вековую привычку, мы начинаем смутно сознавать всю странность и искусственность порядка, в котором сосуществует некоторое число государств, полагающих своей основной задачей очень мирные занятия – применение правосудия, охрану безопасности, просвещения, и т. д., и т. д., но от времени до времени ведущих между собой войны для того, чтобы потом, как если бы ничего не случилось, вернуться к прежним делам. Этот строй, при котором существует военное ведомство как обособленная отрасль администрации – притом даже далеко не важнейшая отрасль – внутренне противоречив и незакончен, основан на множестве условностей и недоговоренностей, как весь тот старый, безалаберный и уютный мир, в котором мы родились, но из которого непреодолимые силы выносят нас в новый, еще невиданный свет, с его страшными напряжениями энергии, резкими, четкими формами и безжалостной логикой.

Общепризнано и несомненно, что основной причиной перехода к тоталитарной войне является развитие техники. При этом, однако, понятие техники надо брать в самом широком смысле. Вопрос не только в том, что пушки, вместо пяти километров, стреляют на 50, или что бомбовозы дают возможность нападения на любое место страны. Сущность перемены заключается в общей рационализации человеческого поведения.

Школьные примеры твердят, что один из показателей культуры – возрастающее расстояние между средствами и целью. Дикарь выходит на охоту, когда он голоден. Крестьянин пашет землю, чтобы через год собрать жатву. Просвещенный человек ставит себе задачи, далеко превышающие длительность его жизни.

Совершенно очевидно, какая разительная перемена произошла в этом отношении на протяжении немногих поколений. Еще совсем недавно подавляющее большинство людей занималось трудом, им совершенно понятным и приносящим скорые, очевидные плоды. Лишь редчайшие чудачки, вроде Кеплера или Линнея, посвящали жизнь подвигам, направленным на далекую и туманную цель.

В настоящее время мир устроен иначе. Миллионные массы проводят свою жизнь в совершении действий, смысл которых им почти непонятен, и которые в них не возбуждают ничего, кроме отвращения. Связь между работником и объектом его работы рационализирована до конца, и цель усилий сведена к сухой абстрактной форме заработной платы.

Не менее глубока перемена, происшедшая в жизни элиты. Все ничтожнее число людей, способных всесторонне охватить и осмыслить объект своей деятельности. Тысячи инженеров бьются над деталями машины, никогда за всю свою жизнь не задумавшись над ней в целом. Тысячи ученых поглощены архивными изысканиями, мелкими лабораторными опытами, измерениями, вычислениями, и находят удовлетворение в том, что их труды как-то связаны с великими задачами науки, хотя подумать об этих задачах и об этой связи у них нет ни времени, ни охоты.

Цель всегда, по существу своему, иррациональна; средства полностью подлежат законам логики. Современный человек живет в мире средств, т.е. чистой техники; оттого его деятельность все строже подчиняется критериям целесообразности и экономии. Упорное и рациональное усилие, ради исчезающей в дали и неподлежащей обсуждению цели – вот основная норма нашего времени.

Несмотря на непрерывное усовершенствование вооружений, область военного дела оставалась вплоть до Великой войны старомодной, построенной традиционалистически, а не рационалистически. Организация армии, ее быт, ее внешность, доктрина войны – все питалось корнями, далеко уходящими в прошлое. Армия жила унаследованным идеалом, сильным не своей логикой, а своей этической цельностью.

Еще меньше логики было в том, какое место уделялось военному делу в экономии человеческого общества. Основной поток жизни давно уже пошел по другому руслу, символом нашего времени стали фабрика, лаборатория, училище. Армия была запрятана в дальний угол, без связи с остальными формами организованной деятельности, как револьвер, который современный человек любит держать в ящике письменного стола, но о котором ему никогда и вспоминать не приходится в сутолоке каждодневного глубоко мирного существования.

Волна рационализации военного дела нахлынула даже не с началом войны, а лишь после первых ее опытов, когда определилось, что возникшие задачи не могут быть разрешены традиционными приемами и в прежних масштабах. Когда новый дух, систематический и упорядочивающий дух нового времени, проник в эту чуждую ему до тех пор область, оказалось, что именно здесь-то открываются беспредельные возможности рационализации. Современный человек, всецело преданный технике и боящийся размышлять о ее смысле, привыкший к упорному слепому труду ради непонятной цели, наконец-то напал на достойную его цель: недопускающую никаких сомнений, оправдывающую все жертвы и без отказа поглощающую любое количество усилий.

Неудавшиеся попытки закончить войну в ничью были в сущности последними опытами проведения прежних взглядов, согласно которым война

являлась инструментом для разрешения ограниченных задач, и при употреблении этого инструмента следовало взвешивать, насколько результаты могут оправдать положенные усилия. Неизбежная неудача опытов ограничения явилась окончательным торжеством принципа – все для войны.

Первым приложением этого принципа является рациональное использование всего человеческого материала. В настоящее время кажется само собой разумеющимся (хотя еще в 14-ом году представлялось чудовищным), что воюющее государство располагает всем мужским и женским населением страны.

Использование для войны всего населения находится в кажущемся противоречии с весьма распространенной теорией, по которой на смену миллионным полчищам должны придти небольшие армии высококвалифицированных воинов, сражающихся механическим оружием. Книга ген. Геруа („Полчища“, 1923 г.), популяризовавшая эти воззрения в русской среде, явилась отражением распада русской армии. Но еще за сорок лет до него то же самое предрекал фон дер Гольц и также ссылался на фалангу Александра. Известно, какое широкое распространение получила эта теория в Германии после войны, в связи с созданием наемного Рейхсвера; все же и поныне это учение почитается ересью: господствующая доктрина придерживается мудрого отзыва французского генерала, который напомнил, что никогда еще ни один разбитый военачальник не жаловался на чрезмерное обилие солдат, а напротив, всегда все объясняли свое поражение недостаточностью войск.

Однако, как бы ни был решен этот профессиональный спор, изменилось бы не количество людей, потребных для ведения войны, а только их распределение, с фронта они были бы отведены в тыл: для того, чтобы два бойца могли выехать на танке, их должны обслуживать в тылу 46 человек; для обслуживания одного аэроплана нужно 60 человек.

Если в военное время все без остатка должно быть принесено в жертву ради успеха войны, было бы в высшей степени нелогичным не требовать таких же жертв и в мирное время, для *предварительной* подготовки успеха. Очевидно, каждый должен быть обучен и воспитан для предназначенной ему во время войны роли. Развитие этого начала приводит не только к различным формам „военизации“ молодежи, но и к твердому профессиональному распределению населения согласно наиболее рациональным нормам, применительно к военным нуждам.

Отсюда прямой переход к перестройке всего хозяйства на началах замены экономического принципа принципом военной пользы.

Нет нужды распространяться, как далеко зашла эта реорганизация уже теперь в ряде стран, поскольку речь идет о производстве. Искусственное выращивание индустрий, не имеющих ни рынка, ни сырьевой базы, ожесточенная таможенная война, бросовый экспорт и целый ряд других мер могли

бы заставить усомниться в умственных способностях людей, управляющих современными государствами, если бы действия их рассматривать со стороны хозяйственной выгоды; напротив, эти действия приобретают определенный смысл, будучи оцениваемы с точки зрения военной готовности. Разумеется, не надо сводить вопроса к производству оружия или к прокормлению населения на случай войны. Проблема гораздо шире и многообразней: она охватывает добычу сырья, ориентацию экспорта, приобретение девизов, и т. д. Известен пример английской фабрики корсетов, объявленной во время войны предприятием, работающим на оборону, так как она обслуживала аргентинскую клиентуру и давала девизы, служившие для оплаты зерна.

Так как приспособление производства к требованиям войны естественно уменьшает его хозяйственную полезность, т.е. понижает количество производимых благ, то и другая сторона хозяйства – потребление – также неминуемо должна быть приспособлена к военным нуждам и оцениваться с точки зрения не интересов потребителя, а обороноспособности государства. Временный и частичный опыт организации потребления, проделанный во время войны, явился лишь слабым прообразом будущего. Руководство потреблением со стороны власти и рациональное определение ею надлежательного жизненного уровня различных слоев населения организуется в настоящее время в Германии как длительное установление. Логика вещей неминуемо сделает этот институт постоянным и распространит его на все государства, озабоченные успехом в будущей войне.

Организованное таким образом хозяйство избавлено от кризисов: равновесие в нем обеспечивается абсолютным подчинением всех элементов одной цели, стоящей вне хозяйства. Каждое сокращение побочных расходов на содержание населения освобождает новые средства для основной цели хозяйства – укрепления военной мощи. Разумеется, каждый шаг, сделанный на этом пути одним из конкурентов, с железной необходимостью вынуждает и остальных следовать за ним, под страхом гибели. Поэтому естественно, что при таком строе нужды потребителя должны удовлетворяться лишь поскольку это необходимо для обеспечения существования населения и для его воспроизведения в достаточном количестве.

Одной из многих проблем, связанных с военной реорганизацией хозяйства, является территориальное распределение производства. В элементарной форме эта проблема, конечно, очень стара (опасность нахождения военных фабрик у границы, и т. д.), но только теперь она возникает во всей своей цельности. В России создается западно-сибирская промышленная база; в Польше проектируется сосредоточение важнейших предприятий в центральном районе, между Брестом и Люблином. В Германии вопрос ставится гораздо шире, как систематическое учение об организации территории.

Рациональное решение задачи для западноевропейского государства, не располагающего такими пространствами, как Россия, находят в систематическом распределении промышленности между различными областями страны и возможном удалении ее от городов и других пунктов, могущих лег-

ко стать объектами воздушного нападения. Ближайшими практическими мерами в этом направлении должны быть: запрещение расширения крупных предприятий, существующих в больших центрах; кредитные и налоговые облегчения для тех промышленников, которые перенесут свои заводы вдаль от больших городов и децентрализуют их, и т. д. Естественно, что передвижение предприятий должно повлечь такое же переселение и диффузию промышленного пролетариата, за которым последует обслуживающее его ремесленное население; но в новых местах не будет допускаться скопление значительных масс, и поселки не должны превращаться в города.

Издержки производства в искусственно локализованном и децентрализованном предприятии будут выше, чем в предприятии, построенном исключительно по требованиям хозяйственной выгоды. Повышение издержек производства ложится тяжестью на народное хозяйство, т.е. в конечном счете опять-таки понижает уровень жизни населения. Но эти доводы нисколько не могут поколебать основного принципа, вытекающего из необходимости национальной обороны.

Полное подчинение хозяйства, т.е. всей материальной жизни людей, интересам войны, вовсе не есть фантастическая угроза, а непосредственная действительность, среди которой мы живем. В Германии, России, Италии это подчинение очевидно. В Японии только что провозглашена программа народной обороны, включающая реорганизацию индустрии, переработку таможенного тарифа, и т. д. В Англии, крепости традиционализма, „Таймс“, олицетворение умеренности и основательности, поместил недавно три статьи об „Отечественном фронте“²⁶⁴. Автор, в высшей степени практический человек, заведывавший продовольствием страны во время войны, трактует вопрос чисто деловым образом, без громких фраз и предвзятых теорий. И вот, идя этим путем, он приходит к такому выводу: „Отныне, и до тех пор, пока опасность войны не будет окончательно уничтожена на земле, вся экономическая деятельность страны, государственная и частная, должна быть пересмотрена с точки зрения лучшей подготовки к войне. Расположение всякого рода складов и фабрик, развитие портов, регулирование транспортов, планировка городов и устройство домов, земледельческая политика, организация полицейского и пожарного дела, больниц и водопроводов: все эти вопросы не могут более решаться согласно старым критериям большего богатства или большего удобства в мирных условиях. Оборона важнее, чем достаток... Причина не в том, что война близка или вероятна, а в том, что она стала тоталитарной“.

Конкретные выводы, делаемые в Англии, в значительной мере совпадают с теми, которые уже сделаны на континенте. В частности, сэр Вильям Беверидж также настойчиво указывает на опасность больших городов и требует децентрализации хозяйственной жизни.

²⁶⁴ Beveridge, W. H. The Home Front in War, three-part series. *Times*, 22–24 February 1937.

Переустройство хозяйства и возвращение населения из городов в мелкие селения означают переход к новой форме цивилизации, т.е. перелом не одного лишь материального, но и духовного быта.

Однако, не только эти косвенные последствия мер государственной обороны должны отразиться на духовной жизни. Она подвергается прямому воздействию в целях рационального переустройства соответственно с военными нуждами государства. Власть, определяющая, в интересах государственной безопасности, где должен жить гражданин, что делать, чем питаться и во что одеваться, неминуемо должна определить и ежедневную порцию его духовных благ.

Необходимо установить, какие именно верования, убеждения, чувства наиболее полезны для повышения боевых качеств населения – разумеется, не только для непосредственного участия в бою, но вообще для поддержания военно-государственного аппарата, обслуживание которого является единственной жизненной задачей гражданина. Эти убеждения должны неукоснительно прививаться и, напротив, все верования и чувства, которые могли бы препятствовать движению к основной цели, или хотя бы отвлекать от нее, должны быть безжалостно истребляемы. Этот единственный критерий прилагается ко всему без изъятия. Нет ничего удивительного, что с такой точки зрения, напр., христианство определяется как пропагандное учение, преследующее определенную цель – ослабить боевую сопротивляемость вражеских народов²⁶⁵.

Из различных областей духовной жизни, прежде всего подлежит унификации и рационализации все, что относится к политике. Государство должно являться максимально целесообразной организацией наличных средств в интересах войны. Бессмысленна всякая иная оценка режима, кроме чисто технической: в какой степени способствует он концентрации физических и духовных сил, ради единой цели. Как бы ни был непривлекателен известный политический строй, всякий разумный человек должен его предпочесть, если он дает хоть один лишний шанс успеха в борьбе.

Рационализации подвергаются не только средства (физические и духовные) ведения войны, но и приемы использования этих средств, и цели войны.

²⁶⁵ Ludendorff, E. *Der totale Krieg*. München: Ludendorffs Verlag, 1935, S. 18: „Christenlehre nichts anderes, als die geeignetste Propagandalehre ist“. Людендорфа объявляют сумасшедшим, и действительно, есть соблазн уловить нотки душевной болезни, напр., в описаниях, как перед его женой раскрылась книга „истории, естественных знаний, человеческой и народной души“, и как благодаря этому г-жа Людендорф предначертала пути германского народа. Но – за исключением нескольких темных точек – великолепный логический аппарат знаменитого полководца сохранил всю свою мощь. В частности, проникновенна и в своем роде последовательна его критика христианства; солдат-христианин опасен своей верой в то, „что он сам, после краткого земного существования, будет вести вечную жизнь на небе или в аду“. Эта вера создает ему „особую душевную жизнь, совершенно отдельную от его собратьев“... Трудно короче и ярче формулировать несовместимость между христианством и всяким тоталитарным режимом.

Разумеется, ведя войну, люди всегда руководствовались принципами целесообразности и, напр., этические нормы, торжественно устанавливаемые для ограничения военных действий, имели лишь весьма относительное значение. Тем не менее, способы войны определялись не одной целесообразностью, но и многими другими факторами: и этическими нормами (только иного порядка, более глубоко укорененными и не нуждавшимися в провозглашении: запрет антропофагии, убийства безоружных, и т. д.); и всевозможными правилами этикета (формальное объявление войны – даже в 14-ом году!); и различными эмоциями (желание показать свою храбрость в глазах неприятеля) и т. д.

В нынешних условиях и в этом отношении рационализация неминуемо должна быть доведена до конца. Напр., бомбардировка и отравление больших городов с целью сломить дух сопротивления вражеского народа не есть новизна исключительно технического порядка, явившаяся как результат развития авиации. Хотя в иных формах, аналогичные способы воздействия на противника были технически возможны и раньше (напр., путем уничтожения населения на захваченной части неприятельской территории). Но, разумеется, этот прием есть значительный шаг „вперед“ с точки зрения целесообразности, так как уничтожение жён и детей является наиболее „рациональным“ средством для разложения воли противника.

Рационализация целей войны заключается в том, что в момент победы все меньшее значение имеет приобретение *непосредственной* выгоды, т.е. захват таких неприятельских благ, какие могут служить для улучшения или украшения жизни победителей. Напротив, выдвигается более далекий расчет: усилить победителя и ослабить побежденного, т.е. ухудшить его позиции в следующей войне. Сюда относится: отнятие оружия, проведение т. наз. стратегических границ; контрибуции, имеющие целью не столько обогатить берущего, сколько разорить дающего; запрещение вооружений, и т. д. Нет нужды напоминать, как широко были поставлены эти задачи в 1918–19 годах. Если их разрешение оказалось неудачным, то это лишь значит, что в следующий раз должны быть применены еще более совершенные приемы для достижения желательного результата. Однако, единственным действительно „рациональным“ способом окончания войны может быть только совершенное истребление враждебной нации²⁶⁶.

Отступление перед этой задачей, по этическим или иным соображениям, было бы „изменой своему народу“, так как поставило бы его перед излишним риском такого же уничтожения в близком или далеком будущем.

В нашем мире, перегруженном техникой и техническими навыками, на каждом шагу орудия, созданные для определенной цели, эмансипируются и

²⁶⁶ Эту задачу со всей конкретностью ставит Людендорф (там же, с. 106): „При борьбе с духовно сильным народом решение может быть найдено лишь на поле битвы, в уничтожении вражеского, но сохранившего силу духа войска и твердого духом народа“.

начинают вести самостоятельное существование. Напрасно было бы искать смысла в войне, т.е. рассматривать ее, как средство для достижения какой-то цели. Война перестала быть орудием политики; политика – и внешняя и внутренняя – стала ее орудием.

Старые наивные публицисты строили радужные прогнозы вечного мира на том основании, что война перестала себя окупать. Действительно, в тоталитарной войне народ рискует всем – вплоть до своего физического существования; выиграть же он ничего не может: каждое завоевание превращается лишь в средство для наилучшей подготовки следующей войны. Неумолимые правила соревнования заставляют всегда использовать эти средства до последней возможности и, следовательно, какие бы богатства ни собрал человек, какой бы степени могущества ни достиг, ему суждено вовек влачить рабское и нищенское существование, от рождения до смерти служа лишь одному – войне, дабы предохранить свой народ от истребления.

Какой бы чудовишной ни казалась эта конечная ситуация, современная действительность совсем не так далека от нее, и обречена с все возрастающей быстротой к ней приближаться. Тщетно надеяться, что на этом пути возможны остановки или обратное движение. От тоталитарной войны так же невозможно перейти к ограниченной, как от автомобиля к дилижансу. Тоталитарная война есть конечная ступень рационализации, завершение прогресса.

Это положение возвращает нас к первоначальной проблеме – о сущности прогресса.

Крушение космогонических и историософических схем XIX в. не означает, что в истории нет прогресса, как одной постоянной линии развития: она заключается в усовершенствовании тех сторон культуры, которые носят технический характер, т.е. могут быть без остатка разложены на рациональные элементы. Разумеется, это развитие не носит непременно „прямолинейного“ характера: бывает, что более целесообразные навыки или орудия, при социальных катаклизмах и иных сочетаниях обстоятельств, исчезают и уступают место менее совершенным; но *тенденция* объективно существует и остается неизменной. Не следует, на зло Спенсеру, вопреки очевидности отрицать существование „прогресса“ от пещерного человека до наших дней, тем более, что утверждение его вовсе не содержит в себе признания, что современный человек „выше“ или „лучше“ пещерного.

Естественно, что тенденция постепенного усовершенствования технических элементов культуры проявляется с тем большим постоянством, чем большее значение объект усовершенствования имеет для обеспечения успеха в борьбе человеческих групп.

Достижения побежденной или уничтоженной группы могут легко исчезнуть и быть забыты; достижения победителя сохраняются и распространяются. Побеждает же та группа, которая лучше вооружена: это суждение

становится тавтологическим, если брать понятие вооружения достаточно широко, охватывая и такие факторы как прочность организации группы, ее численность и т. д.

Объектом подражания также становятся скорее всего технические усовершенствования, которые облегчают победу: их заимствование вынуждается соревнованием.

В итоге, наиболее постоянен и непрерывен прогресс тех технических элементов культуры, которые имеют непосредственное отношение к военному делу. Разумеется, полной непрерывности и тут нет, речь идет всегда лишь о *тенденции*. Однако, эта тенденция ясно сказывается как в области чисто материальной техники (оружие), так и в области техники духовной (организация общества).

Из тупика, созданного перерождением прежнего института войны в тоталитарную войну, может быть только один выход: *полное уничтожение войны*. Как бы это ни казалось утопическим, все же легче уничтожить войну, чем вернуться к прежним ее формам. Пока существует возможность или вероятность войны, совершенно неизбежно принятие тех предохранительных мер, которые, при настоящем уровне рационализации, с неизбежностью приводят к совершенному поглощению индивида и общества единой целью самозащиты.

И все же человек, по природе своей, есть существо свободное. Не исключена возможность, что на краю гибели он найдет в себе новые силы, произведет огромное душевное усилие, нужное для победы над войной.

Движение, направленное на освобождение от войны, было бы совсем не похоже на прежний пацифизм. Старый добрый пацифист был сродни вегетарианцу, эсперантисту и всем прочим улучшателям мира. Конечно, очень недурно было бы отказаться от жестокого и неэстетичного обычая поедания животных; хорошо было бы также создать способ общения между всеми людьми; прекрасно было бы прекратить войны и употребить военные бюджеты на дела благотворительности.

Но речь теперь идет совсем не об этом, не о создании рая на земле, не о счастье грядущих поколений, и т. д. Вопрос и не в гаданиях, наступит ли война, неизбежна ли она, когда она может наступить и т. д.: рассуждать об этом бесполезно, так как ничего на свете предсказать нельзя. Проблема заключается в том, что самое наличие института тоталитарной войны (независимо от того, будет ли эта война осуществлена) разрушает все основы человеческого общежития. Это есть проблема не будущего, а настоящего, не улучшения мира, а спасения его.

Три года назад Арнольд Тойнби в замечательной статье писал²⁶⁷: „мир, позволивший чудовищу тоталитарной войны овладеть им, обрек себя на поли-

²⁶⁷ Toynbee, A. J. New Wine in Old Bottles. *Index* (Stockholm), № 104, 1934.

тическое объединение в близком будущем. Может быть оно будет достигнуто путем общего согласия... если же нет, мир будет объединен новым взрывом войн, в котором все существующие 60 или 70 суверенных государств, одно за другим, жестокими ударами будут выбиты из строя и остатки человечества останутся на милости единственной господствующей военной державы”.

Современные записки, XLIV, 1937, с. 333–346, под името Ю. К. Рапопорт.

Статия от М. Деянова
„ГЕРМАНСКАТА ИДЕЯ ЗА СВОБОДАТА ВЪОБЩЕ
И В ГЕРМАНСКАТА ФИЛОСОФИЯ НА ПРАВОТО“

1938 г.

Германското схващане за свободата – индивидуална и народна, респ. политическа – се различава твърде много от това на другите народи. Германецът дава на понятието „свобода“ едно съдържание, което носи редица специфични черти, резултат на раса, бит и политическа съдба. Тези особености пречат то да бъде вместено веднага в някоя определена система и така – по-лесно разбрано. Това е може би една от главните причини да обвиняват германския народ, че не бил свободен, тъй както изискват идеалите на човечеството. В историята на германците има няколко момента, в които този упрек става извънредно силен, както има и няколко момента, когато германската свобода е била застрашавана от външни и вътрешни врагове. В тези именно моменти се явяват защитници на германската идея за свободата и техните учения или обяснения ни дават възможност да добием представа за тази свобода, в която са включени идеалите и на индивидуалната и народната свобода. В повечето от тези случаи на преден план стои ту едната, ту другата част от пълната свобода на Аристотел, т.е. ту правото на гражданите да живеят по свое усмотрение, ту правото им да участват в управлението на държавата; обаче идеалът е все една хармония между личната и политическата свобода и затова във всички развити теории има нещо общо, което макар и изразено в различни степени, води все към едно и също, бихме казали, вечно схващане за свободата и нейното значение. Днешното понятие е в основите си пак една вариация на същото схващане, обаче колорирано много силно с отличителните белези на националсоциалистическия мироглед. Неговият път минава през ученията на Майстер Екхарт и Лутер, на Кант, Фихте и Хегел. Трайчке, Майнеке, Трьолч и други защитници на германската идея за свободата ни дообясняват някои работи.

Древните германци са били известни със своя независим дух. Затова сигурно Монтеско търси произхода на английската парламентарна свобода в горите на Германия. По-късно този дух е бил угнетяван от държава и от църква, но мощта на старите германски градове доказва, че германците са уреждали самостоятелно всички свои работи и още тогава са образували общности от равноправни другари, имащи днес такова голямо значение. Средните векове изобилстват с прояви на свободен дух, от които най-интересни и важни са тези на т. н. еретици, които създадоха свободен път за свободната мисъл и свободното вероизповедание. Майстер Екхарт²⁶⁸, от чието учение днешна Германия иска да извлече основата за една чисто германска религия, е първият,

²⁶⁸ Rosenberg, A. *Die Religion des Meister Eckehart*. München, 1930. Büttner, H. *Meister Eckeharts Schriften und Predigten* – цит. при Rosenberg.

който говори за вътрешна свобода, за свобода на душата спрямо всичко, дори и спрямо Бога, и с това показва дълбочината на германското понятие за независимост и чест, две ценности, които от началото на XIII столетие вървят вече заедно в представата на германците за свобода. За Майстер Екхарт това е най-вътрешното, най-нежното, но и най-силното нещо, за което той не намира друго наименование освен „крепост на душата“ и „искрица“, тъй като то е чист субект на познанието и волята и няма име и качества, нито пък отношение към времето и пространството. Честта и свободата като същности образуват „крепостта“, за да могат свободната воля и истинският разум да извършват оттам своите нападения в „света“, който тиранизира с догми тялото и душата на човека. Майстер Екхарт проповядва: „Бог е поставил душата в свободно самоопределение, затова той не очаква от нея нищо, което е против волята ѝ“. Така, като открива незагиващата свобода на душата, Майстер Екхарт иска да събуди красотата и благородството и да съживи съзнанието за чест, което за него е израз на благоподобна, т.е. свободна душа. По-нататък той казва, че човек има свободна воля, с която може да избира между доброто и злото. Затова човек трябва да бъде свободен от всичко, което е чуждо на неговата същност, и господар на всички свои дела, ненарушимо и непринудено. Свещеното съединение на божествената и човешката природа е първичната основа на човешката същност. То се проявява в свободата на душата и се увенчава от плодовете на нейното дело. Свободата на душата е една ценност сама по себе си. Благородството на предоставената сама на себе си душа е най-висшето нещо. Човек трябва да служи само на него. В тая мисъл се крият именно дълбоките корени на идеята за чест. Идеята за свободата е немислима без тази за честта и обратно. От подчинената на свободната воля любов произлиза понятието за верността. Само кръвта не е подчинена на волята – тя е нещо, което действа в подсъзнанието, тя е един пандан на душата и затова е най-благородното у човека. След като намира „искрицата“, центъра на човешкото съществуване, Майстер Екхарт тръгва отново от душата към света и открива сега три сили, чрез които душата досяга света: волята, която се насочва към обекта, разумът, който го разбира, и паметта, която запазва разбраното. Волята е, както видяхме, свободна. „Бог не я принуждава, затова и тя не иска друго, освен което е самият Бог и самата свобода. Тогава духът не желае друго, освен което и Бог иска. Това не е липса на свобода, а най-висша свобода на духа“. Той не бива да е обвързан с нищо. Той не бива да очаква възнаграждение за своите дела. Най-важното е човекът да забрави собственото „аз“ и да отправи цялото си същество към бездънността на своя първоизточник, а това значи „да бъде едно със самия себе си“. Тези думи изразяват най-силното съзнание за личността и нейната свобода²⁶⁹.

Чудесният индивидуализъм на мистика Екхарт не е без влияние върху Реформацията, макар че никой, нито възторженият борец за свобода от черковно и политическо иго Улрих фон Хутен, нито строгият Мартин Лутер не

²⁶⁹ Проповед: „Abgeschiedenheit der Seele“, 1325.

достигна дълбочината на Екхартовата мисъл. Хутен²⁷⁰ се провиква: „Спасете притеснената свобода. Никой ли не смее да ми помогне? Няма ли нито един истински свободен? Нито един, който се стреми към добродетел, който обича доброто, мрази измамата, почита правото и се отвращава от безчинството? С една дума – няма ли един истински германец?“ Този повик и лозунгът за борба „Аз се осмелих“ показват ясно какво разбира Хутен под „германска свобода“. По същото време Лутер²⁷¹ съставя прочутата антитеза: „Християнинът е свободен господар над всички неща и никому неподчинен“ и „Християнинът е слуга на всички неща и подчинен на всеки“. Пренесено от религиозна на светска почва, това не е нищо друго освен признаване на свободата на волята, от една страна, и на непреклонния закон – от друга, т.е. онази вечна проблема, която като спор между свобода и обвързаност се среща по-нататък почти при всички германски философи.

Реформацията освобождава духа от аскетизма, събужда заспали сили, вдъхва му и нови. Политическите и стопанските явления в края на XV и началото на XVI столетие променят германския мироглед, а заедно с това и схващането за свобода, като му придават вече един държавноправен облик. Особеният нагон към независимост, който още в Средните векове беше нарушил държавната единност и беше разделил Германия на много части, довежда сега до образуването на териториални княжества, в които обаче са свободни само тия, които стоят начело. В тези държавици се развива идеята за патриархално управление, а после тази за регламентиращата полицейска държава, а с това се явява и типът на послушния поданик, тъй добре обработен, че влиянието му се чувства дори и до днес. Външната причина, която застрашава тогавашната политическа свобода на Германия, държавното разцепление, прави страната, при нейното географско положение, безсилна спрямо чужбина. Натискът отвън ускорява изгубването не само на националното единство, но и на политическата свобода. Последниците от Тридесетгодишната война се чувстват много силно. Макар че точно по това време започва реакцията срещу прекалената намеса на държавата в живота на гражданите и се развива теорията за естествените права на човека, в Германия поставят граници и на индивидуалната свобода. Наистина Алтузиус проповядва същите идеи като Хуго Гроций, а Пуфендорф ги комбинира с учението на Хобс, това обаче не оказва никакво видимо влияние върху личната и държавната мисъл. Напротив, за да може да се преодолее външната опасност, поставя се силата над свободата, посяга се и на съсловната независимост в отделните териториални държавици. Тези мерки обаче спират същевременно и развитието на всички онези зачатъци на истинска политическа свобода, които се крият в дълбините на германския характер. Така се достига до пруската военна и бюрократична държава, която другите страни смятат за лишена от свобода. Всъщност тя признава известна свобода на съвестта и мисълта, защото не

²⁷⁰ Hutten, *Klag und Vermahnung*, 1520.

²⁷¹ Luther, *Disputationen über die Freiheit des Willens*, 1516; Luther, *Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520.

се страхува вече от тях; ограничава обаче свободата на градовете и иска от поданиците си по-голямо покорство и по-малка самостоятелност в политическите работи. По-късно Фридрих Велики възприема редица френски идеи и като им дава германски дух, подготвя почва за един нов период на свобода за своя народ. От дълбочината на индивидуалната независимост, заглъхнала за известно време поради безразличие на отделната личност по отношение на държавата, сега изниква една нова, или по-скоро подновена, повлияна без съмнение от Френската революция германска идея за лична и политическа свобода, придружена от идеала за една естествена хармония помежду им.

Кант и Фихте оформят мислите на Екхарт и Лутер в един възглед, който представлява есенцията на германския дух. Философията на Кант²⁷² иска да спаси свободата. Тя конструира автономното самоопределяне на човека, т.е. позитивното понятие за свободата, което изразява едно обвързване на човека със същинския, истинския номос, т.е. с истината на човешкото съществуване. Автономията се различава най-строго от хетерономията, т.е. от подчинеността на човешкото съществуване на закони, които му са чужди и затова накърняват неговата истинност. Освобождаването от тези хетерономни връзки е негативна свобода. За Кант пълна свобода значи да отхвърли човек оковите на чувствеността и да издигне в себе си духовното, божественото; значи да определи себе си и своите действия, да формира себе си и своя живот според повелението на идващия от дълбочината на душата неопровержим глас на съвестта на нравствения закон. За да стане човек свободен, трябва да ликвидира окончателно с обикновеното в себе си и така да стане същински човек, а това значи да смени стари вериги с нови, по-яки и по-силно свързващи; значи да се подчини благородно на всичко онова, спрямо което е показвал по-рано неблагоприятна покорност. Според Кант човек трябва да действа винаги така, че максимата на неговата воля да може да има валидността на принципа на един общ закон. Да се подчинява на това, което е признан за разумен общ закон, не отнема свободата на човека, напротив – прави го действително свободен. Ето тук пак съединението на свобода и независимост, обаче неделими, неразличими една от друга, одухотворени в най-висша степен. Тази идея за лична свобода, проникната от понятието за дълг, легна в основата на автономно-моралния възглед на една държава, съставена от чувстващи се свободни хора. От нея се роди нова преданост към държавата, но също и нова политическа свобода. Пруската реформа, Щайновата уредба на градовете и освобождаването на селяните, искането на конституция – всичко се дължи на тази идея. Отсега нататък държавната организация се гради вече върху нравствената свобода на човека и гражданина и започва да я признава в различните институции. Сравнена обаче с общодостъпните френски „Свобода, равенство и братство“ от същото време, дълбоката германска идея се оказва мъчно приложима и не може да издържи конкуренцията на следващото либерално движение, което иска свобода във всички области на живота. Въпреки

²⁷² Kant, I. *Critik der reinen Vernunft*. Riga: J. F. Hartknoch, 1781; Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga: J. F. Hartknoch, 1785.

това тази германска мисъл за държавата и свободата се обогатява постепенно със специфични германски чувства за свободата – усет и любов към индивидуалното и особеното, които се срещат и в наука, и в изкуство, и в цялото културно развитие. Германските идеализъм и романтика дават многократен израз на мисълта, че да бъдеш свободен, значи да потвърждаваш винаги най-първичното и най-собственото в себе си, но не в духа на естественоправния индивидуализъм, а в този на една нова идея за стойността на отделната личност като част от цялото. Така започна реакцията срещу либерализма и революционния мироглед на XVIII столетие.

Фихте²⁷³, излизайки от Кантовата философия, унищожава понятието за абсолютния индивид и издига на негово място това за живота, творческата „общност“ и отношенията между „аз“ и „ти“, за самоопределящия се човек като член на общността. Той развива по-нататък държавноправната идея, според която държавата трябва да изхожда от развитата лична свобода, а не обратно. Така тя ще бъде една истинска правова държава със свобода за гражданите, основана върху равенството. Хегел²⁷⁴ подема мисълта на Фихте и като я разработва, прилага я в етиката и в учението за държавата. Религията и нравствеността, които се крият в душата, образуват според него вътрешния център, областта на правото на субективната свобода, огнището на волята, решенията и действията, абстрактното съдържание на съвестта, което остава незасегнато от външни и временни промени, даже и от такива, които абсолютната необходимост на понятието за свободата води след себе си. За Хегел световната история е един напредък в съзнанието за свобода, а божествената воля се обективира в държавата. Така, въз основа на личната свобода, той се опитва да създаде една връзка между абсолютното, божественото и историческото, между държава, народ и право.

Кантовата идея за свободата и силният стремеж към индивидуалност се съединяват у младия Хумболт²⁷⁵ в едно, за да се разразят в протест срещу намесата на държавата в живота на гражданите, един протест, върху който покъсно Мил²⁷⁶ и Лабулайе²⁷⁷ изграждат своите съчинения за свободата и държавата, но който остави тогавашните германски политици равнодушни. Хумболт говори за истинската цел на свободния човек, тази, която му предписва вечно постоянният разум, а тя е най-висшето и най-пропорционалното формиране на едно цяло от всички сили на индивида. Една така образувана личност се отвръща от държавата, която иска да дава на гражданите нещо повече от

²⁷³ Fichte, J. G. *Grundlage des Naturrechtes nach Principien der Wissenschaftslehre*. Т. II. Jena und Leipzig: C. E. Gabler, 1797.

²⁷⁴ Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechtes, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin: Nicolaische Buchhandlung, 1821.

²⁷⁵ Humboldt, W. v. *Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Breslau: Trewendt, 1851 (написана в 1792).

²⁷⁶ Mill, J. S. *On Liberty*. London: John W. Parker and Son, 1859.

²⁷⁷ Laboulaye, E. *L'Etat et ses limites: suivi d'essais politiques sur Alexis de Tocqueville, l'instruction publique, les finances, le droit de pétition, etc.* Paris: Charpentier, 1863.

защита на правата и сигурността. В една такава държава, казва Хумболт, не е възможна лична и политическа свобода. Държавата трябва да бъде само едно мероприятие за сигурност, което не бива да въздейства нито посредствено, нито непосредствено върху нравите или характера на нацията. Най-свободен е човек тогава, когато държавата извършва най-малко нещо за него.

Това учение на младия Хумболт, който като възрастен мъж служи вярно не само на народа си, но и на същата държава, срещу която протестираше, Трайчке²⁷⁸ намира, въпреки „идеала на една хубава човечност“, за неприятелски настроено спрямо държавата. И понеже смята, че Мил и Лабулайе са схванали по книгата на Хумболт погрешно принципите на германската свобода, той се явява да ги защити, като същевременно иска да насочи новите стремежи към прав път. Защото по това време, когато той пише за свободата, започва и работата за обединението на германската държава. Понятието за свободата, повлияно тъй силно от идеите на 1789 г., се променя. Необходимостта на една единна държавна власт е схваната вече. Сега не се опитват да откъснат отделното лице от държавата, искат обаче нейната власт да не стои независима срещу народа, а да стане една същинска народна власт. Така въпросът за свободата започва да се разглежда в един дух на примирение между абсолютизъм и либерализъм. Нравственото съзнание на народа образува правната основа на държавата. Народът трябва да се управлява по своя собствена воля и за свое добро. Оттук и голямото желание за национално обединение. И Трайчке казва: „Само там, където е проникнало живото и безсъмнено съзнание за общност на всички членове на държавата, само там държавата е това, което трябва да бъде – единно организиран народ“. Политическата свобода трябва да проникне и одушеви цялата държава. Тя е според Трайчке една дълбоко смислена, обширна система от политически права на независимите граждани, чиито лични блага в широкия смисъл на думата са неприкосновени. Свободата на вярата и знанията, на действията, живота и поминъка той нарича социална свобода и смята, че за повечето хора тя представлява същинското съдържание на всички политически желания. Но желанията на мнозинството могат да станат опасни за отделния гражданин, както и мнението на обществото в демократическата държава може да застраши самостоятелното формиране на личността. Държавата е свързана със своите граждани чрез отношения на взаимни права и задължения. Гражданинът иска от държавата по възможност най-голямата свобода, за да може да развие всички свои сили. Държавата му я дава не като услуга, а с оглед на цялото, което тя и народът представляват. Тя трябва да се опира на своите граждани. В нравствения свят обаче може да даде опора само онова, което е свободно, което може да се противопоставя. Политическата свобода на гражданите, от която се нуждае самата държава, е невъзможна, ако гражданите не могат да извършват своите собствени работи безпрепятствено. Това е неделимото съединение на политическа и лична свобода, това е същността на свобода-

²⁷⁸ Treitschke, H. v. *Die Freiheit*, 1861.

та като една здраво свързана система на благородни права. За държавата съществуват физическата необходимост и нравственото задължение да поощрява всичко, което служи за личното развитие на нейните граждани, а за всеки гражданин съществуват същата необходимост и същото задължение да вземе участие в държавата и да ѝ принесе всяка лична жертва, която запазването на общността изисква. Така се постига най-високата възможна степен на истинска лична свобода, защото само под закрилата на политическата свобода е възможно нейното процъфтяване. И обратно: само един народ със силен усет към лична свобода може да запази и политическата. Наистина, човек се научава да жертва от личната си свобода за политическата и не може да си гради държавен идеал по свое собствено усмотрение. Обаче колкото повече една свободна държава привиква своите граждани към всекидневно изпълнение на политическите задължения, а гражданите от своя страна отправят все повече и повече политически искания към истинската държава, толкова по-безкористно те се отказват от претенциите си да знаят всичко по-добре от държавата. Разбира се, това не става за сметка на първичните ценности и на самостоятелността на отделната личност, която създава възможности за напредъка на обществото. Отделната личност трябва да се научи да се утвърждава сама и упорито във всички работи, които я засягат. Тогава и обществото по необходимост ще търпи силните и самостоятелни хора и ще им даде свобода на лично самоутвърждаване. Тъй като човек израства естествено обвързан и обкръжен от готови понятия, то работата му за личната свобода не започва с това, че той отхвърля всички тия дадени му представи, а с това, че ги одухотворява и съгласува с хуманната търпимост на всичко човешко. Защото, добавя Трайчке, един свободен дух не търпи в себе си нищо, получено отвън, което не е станало чрез собствена работа негова собственост. Всеки има да извърши много неща за своето вътрешно „аз“, преди да се нарече свободен човек. А всичко, което той прави за себе си, прави го и за свободата на своя народ и своята държава.

Със своето съчинение за свободата Трайчке е един от най-добрите изразители на германската идея за свободата като основа на единен народ и единна държава. Десет години след появата на неговата книга се основава (1871) Германският райх. Бисмарк се опитва да създаде нова вариация на свободата – едно съединение на васална вярност и съсловна независимост. Той иска да унищожи пречката за единността на германския народ – премногото чувство на самостоятелност у отделните лица, общини и племена, което ги кара да се опират повече на собствените си сили, отколкото на тези на общността. След кризата в 1873 г., която дискредитира много стопанския либерализъм, започва един нов период в германската вътрешна и външна политика, който се характеризира с бързото развитие на социалдемократията и с колониални стремежи. Сега се говори вече за стопански основи, върху които почива сигурността за свободния живот на народа. Въпреки постоянните конфликти между монархическата държава и демократизма идеите на последния намират все по-широко и по-широко разпространение, защото представляват

квантитативно най-високата степен на идеята за свободата. Като замества либералната идея за безпрепятствено развитие и правна сигурност на отделната личност с равенство на индивидите в държавата, демократическата идея довежда до стремеж в масите да получат власт и да господстват над отделната личност. Така демократизмът става антииндивидуален, особено когато социалистическото учение го обагря с един чужд на германския дух материализъм, който е конструиран по един чудноват начин с помощта на мисли от Кант – Фихте – Хегеловия идеализъм. Още преди войната, в първите десетина години на ХХ столетие, се почувства вътрешното противоречие на това учение, но то беше успяло вече да допринесе своето за онова, което последва, особено след 1917 г. Паметни са за германците гръмките обвинения на Уилсън, че липсата на свобода у германския народ докарала световната война. Той отрече на тогавашната германска монархия място между модерните напреднали и хуманни държави, защото нейният народ не принадлежал към свободните, самоуправляващи се народи. И поиска с една програма за мир да освободи германците от автократизма и да им дари народно управление, за да спаси световната демокрация, свободата и мира на другите народи. Тогава се подигнаха нови гласове в защита на германската идея за свободата. Вземат думата Майнеке и Трьолч, които характеризират тази идея в духа на времето.

За Майнеке²⁷⁹ свободата изобщо не е нищо трайно и субстанциално, но ставане и живот, действие и борба с несвободата, чиято най-висока степен се достига в момента, когато не се чувстват вече собствените окови. Свободата не е нещо дадено, а зададено, винаги отново създавано, защото винаги е заплашвано с унищожение. Майнеке рисува три основни типа германски чувства за свобода в държавноправно отношение, които се явяват винаги отново в нова индивидуална форма. Първият тип според него е този на Хумболт и Ницше. Той го нарича свобода в състояние на едно срещу друго (*Freiheit im Gegeneinander*). При нея човек чувства най-свойственото и най-индивидуалното в себе си като най-скъпо, незаменимо благо в живота. Различието между себе си и заобикалящия го свят, търканията с него, неговите насилия човек чувства като ужасна пукнатина в живота, като мъчителна проблема. Последната той разрешава, като се опълчи срещу околния свят и стане революционер, било само теоретически, било практически-политически. Тогава той не вижда в държавата разумното, което се крие във всяка такава организация, а безразсъдното, което не липсва в никоя държава. Човек иска да я събори и да построи една нова, по-хубава форма на устройство и управление. Вторият тип свобода се отличава с едно по-спокойно отношение към държавата. Тя е свобода в състояние на едно до друго (*Freiheit im Nebeneinander*). При нея човек се чувства не толкова насилен, колкото спъван и обезпокояван от държавата и обществото. Тогава той си създава един спокоен остров за свободен индивидуален вътрешен живот и предоставя неприятния външен свят на самия него си. Това е свободата на повечето от романтиците. Третият тип сво-

²⁷⁹ Meinecke, Fr. Die deutsche Freiheit. In: *Die deutsche Freiheit. Fünf Vorträge, von Harnack – Meinecke – Sering – Troeltsch – Hintze*. Gotha: F. A. Perthes, 1917.

бода е свобода в състояние на едно в друго (*Freiheit des Ineinander*). При нея човек не се отказва от собствената си индивидуалност и самоопределение, но чувства как те се обикалят, подхранват и покриват от други, по-висши индивидуалности, от всички онези жизнени кръгове, които ни обграждат и с които си взаимодействаме, чак до нацията и държавата. Човек смята последната не за творение на индивиди, които са поставили произволно една цел, а за една историческа, органическа необходимост, която изисква нашето разбиране, любов и служба, за да може да съществува. Това не изключва един силен реформаторски възглед и даже го изисква в решителни моменти, когато нови сили и нов живот трябва да се влеят от нацията в държавата. Така, като живее едновременно собствен и надсобствен живот, поради най-вътрешна нужда, човек ще остане свободен, лично и политически, от всеки друг възглед, който представлява известно нарушение на истинските принципи на свободата. Майнеке смята обаче, че другите два типа свобода не бива да липсват съвсем в симфонията на националния живот, за да има, както казва той, един лековит бодил, който да го подбужда, и една спокойна ръка, която да се слага върху ранените души. Майнеке намира трите свободи заедно при Лутер и Гьоте. Това е според него германската идея за свобода – тя се движи, развива и разделя в много нови отделни идеи и пак отново израства цяла от тях. Тя трябва да се разклони широко и дълбоко във всички основи на живота, но когато моментът го изисква, трябва отново да се обедини здраво и стегнато. Неделното съединение на политическата и личната свобода ще се постигне напълно, когато всички ценни сили на народа ще могат да се изкачат свободно до държавата. То се изисква и от германския дух на общност, и от германския стремеж към образуване на силни, саморасли личности. Всички мероприятия на държавата трябва да са насочени към тази цел. Реформи в конституцията и реформи в изборителното право ще освободят гражданите от принудата на една само отричаща опозиция и ще им дадат възможност за свободна и отговорна работа за държавата. Мощта на държавата е тясно сраснала със свободата на гражданите. С оглед на тогавашния момент Майнеке смята социалната монархия, отърсена от остатъците на бюрократизма, за оная държавна форма, която най-добре ще осигури свобода на всички в страната и свобода на страната от чужбина, защото се съгласува с германския идеал за свобода. А този идеал, според думите на Майнеке, е най-добре изразен от Трьолч: „Германската свобода иска да съедини едно с друго строителния индивидуализъм с държавния социализъм“.

За Трьолч²⁸⁰ свободата представлява една многобройност от исторически придобивки и има три значения: 1) свобода и непринуденост на личното самопредставяване или сигурност и форма на стила на живота; 2) духовно-културна свобода на идейните движения и 3) същинска политическа свобода на съдействие на единичната воля при образуване на общата държавна воля. Свободата в първия смисъл е резултат на стара обща култура и

²⁸⁰ Troeltsch, E. Der Ansturm der westlichen Demokratie. In: *Die deutsche Freiheit. Fünf Vorträge, von Harnack – Meinecke – Sering – Troeltsch – Hintze*. Gotha: F. A. Perthes, 1917.

показва вътрешна сигурност на формите и трайни обичаи. Германската култура е сравнително нова и затова на германския стил на живот липсват спокойствието и оформеността, които се срещат у англичани и французи, липсва свобода. Свобода във втория смисъл е това, което наричат автономия на модерния дух и което е в тясна връзка с модерната наука и изкуство, с религиозната и политическата толерантност. В това отношение германците са надминали англичани и французи, защото в науката и изкуството имат чувството на по-голяма свобода, индивидуалност и продуктивност, в религията са си осигурили свобода на личното убеждение, а в политиката не познават тиранията на общественото мнение. Приемането обаче на една демокрация, която иска само свободни шансове за сделки и отъждествява своя идеализъм с общо равенство, което всъщност е само обща посредственост, Трьолч смята като най-голяма опасност за тази свобода. Така той идва до свободата в третия смисъл – политическата свобода на самоуправляващия се народ. Тя зависи от историческото развитие и е естествен резултат от образуването на големи държави и увеличение на населението, при което всеки отделен е заинтересован в процъфтяването на цялото и при което интелектуалната и моралната самостоятелна сила на всеки се използва от цялото и затова на всеки трябва да се даде правото да определя нуждите на цялото. Големите демократически държави са само условни демокрации, защото, от една страна, целият народ трябва да вземе участие в управлението, а от друга страна, трябва да се поддържат противосили срещу господството на масите. Германия отдавна се е демократизирала, като е нагласила западните идеи към своите условия. Обаче вътрешните условия – съюзна конституция, смесица от градски, селски и феодален дух, силата на развилите се поради нуждите бюрократизъм – както и особеностите на германската наиндивидуална държавна философия и на усета за държавата, отличават твърде много германската демокрация от демокрацията на другите страни, които обвиняват Германия в липса на свобода. В Германия има вътрешна свобода, казват Майнеке и Трьолч, но тя се бори за външна самостоятелност, без която никоя демокрация не е възможна. Германия изгуби в тази борба, изгуби до голяма степен и външната си свобода, а заедно с това и основата за сигурността на вътрешната свобода. Наистина Ваймарската конституция от 1918 г. даде всички лични, граждански и политически права, но тя отъждестви свободата с равенството и с това подготви упадъка на демокрацията.

Обтегнатото отношение между упорито поддържания класов мироглед и интернационализъм, от една страна, и увеличаващия се патриотизъм, от друга, доведе до победата на едно ново движение, което търси корените си в ученията на Майстер Екхарт и Кант. Особените схващания на националсоциализма подигнаха буря от упреци, много по-силни от тези, които едно време се отправяха към пруско-германската военна държава за липса на свобода, за измяна към идеалите на човечеството. Националсоциализмът, който гледа на себе си като на възобновяване на древни жизнени сили, запазили неразрушимата ядка на германската субстанция, се стреми да обоснове и логически

всичко онова, което извърши и продължава да върши инстинктивно, защото се яви под знака на политиката, а не на философията. Две са главните проблеми, които той сложи отново на дневен ред: „отделна личност и общност“ и „свобода и обвързаност“. Те обаче сега са нюансирани от идеята за „расова и кръвна общност“, не само от биологична гледна точка, но и от тази на волята, чийто двигател е преди всичко благодарността, както казва Узадел²⁸¹. Защото страданията, борбите и победите на предшествениците са предпоставки за германския живот и германците чрез сегашните си дела почитат и обичат миналото, за да може сегашният им живот да бъде също предпоставка за бъдещ живот. Така от възгледа за кръвта се отива към задължението да се служи, при което индивидуалната свобода остава на заден план. Връзката на душевните явления с материята не може да се схване лесно, но закономерната зависимост от наследствеността е доказана. Националсоциализмът вярва във вътрешната връзка между момент и вечност. За него е съдба дали едно лице е родено в един народ или друг, с всички тежести и задължения, които произлизат от това, но съдба висока и божествена. Оковите на поколенията идат от мира на вечността, от мира на творението. Вечността няма граници. А несвободно значи, че са поставени граници. Така Узадел идва до логическото заключение: вечността няма граници. (Несвобода значи, че са теглени граници.) Което произлиза от вечността, е свободно. Народът, като кръвна общност, не може да иска угасване на личността и изпълнението на закона за общността не значи несвобода. Когато едно лице стесни понятието „кръвна общност“ или го разруши, като се освободи от нея, тогава то изгубва свободата. Докато служи човек на изискванията на кръвната общност, той остава свободен и спомага с това за вечното съществуване на народа. Който живее против законите на кръвта, готви края на народа. Животът ни е единността на нашите действия и изпълнението на едно божествено поръчение. На тези, за които това не е достатъчно убедително, Узадел отговаря, че на този свят няма учение за познанието без вяра, а винаги в силата на вярата се е показвала истинската свобода, която не чувства никакво противоречие или противоположност между дух и тяло.

Тази мисъл е застъпена още по-добре от Хайзе²⁸², който прави своите разсъждения въз основа на Кантовата философия. Според него свободата не обхваща само въпроса „Свободен от какво?“, но преди всичко въпроса „Свободен за какво?“. Свободата съдържа едновременно и негативно освобождение, и позитивно обвързване. Затова, като говорим за нея, ние не разбираме само негативно освобождение, т.е. да бъдем свободни от всички хетерономни връзки, а мислим главно за позитивната свобода, за автономията, като обвързване със закона за истината на човешкото съществуване. Позитивният смисъл на свободата е неразривно свързан с идеята за истината. Този принцип,

²⁸¹ Usadel, G. Zum Freiheitsbegriff des Nationalsozialismus. *Hochschule und Ausland*, 1937, Heft 1.

²⁸² Heyse, H. *Idee und Existenz*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1935; Heyse, H. Über die Freiheit in Forschung und Lehre. *Hochschule und Ausland*, 1937, Heft 1.

казва Хайзе, е схванат и утвърден в нова националсоциалистическа Германия. Той го вижда в няколко проблеми, по които смисълът на свободата може да се определи като премахване на специфичните модерни хетерономии и като позитивно обвързване със закона за истината. Противно на други учения, които търсят идеали в понятия, чужди на човешкото съществуване, националсоциализмът, който е не само една нова политическа, но и мирогледна концепция, иска да възстанови истинския ред на човешкото съществуване и живот. Неговият стремеж да се освободи от ония злополучни връзки, които схваща като хетерономни, макар и да господстват над модерния свят – това е най-висшият акт на свобода според Хайзе. За националсоциализма има само един принцип – обвързване на човешкото съществуване с позитивния закон за истината на самото съществуване и живот. Оттук изхожда Хайзе, като казва, че упрекът, че националсоциалистическият „мироглед“ налага инадекватни закони на философията и науката и с това накърнява свободата им, е несъстоятелен. „Мироглед“ означава концепцията на съществуването, като на едно цяло. Националсоциалистическият мироглед, със своите нови понятия за съществуването и истината, протестира само против модерния интелектуализъм, който, като оперира с части, отделя съществуването и живота едно от друго и разрушава истината. Националсоциалистическият мироглед е израз на схващането, че човешкото съществуване може да се разбере само от идеята за една цялост на битието. Най-важният израз на това схващане е, че в центъра на изследването стои не един абстрактен „човек изобщо“, а конкретният, т.е. определеният чрез естествено, народностно и историческо наследство човек. Отхвърлянето на досегашните хетерономни начини на разглеждане на човешкото съществуване не е произвол, а става в името на истината. Това обвързване с истината е израз на вътрешната свобода на философията и науката. И двете поемат една грамадна отговорност, защото не са откъснати от живота, а напротив, трябва да представят неговата вътрешна истина и неговия ред. Така тяхната свобода е същевременно и най-висша обвързаност. И затова Хайзе смята, че съдбоносният въпрос за Германия е: „да се постигне едно ново и по-високо стъпало, на което дух и живот се съединяват отново и на което поради това истинската свобода е идентична с отговорността да се съществува в културната общност на народите за истинския ред и за истинската същност на германския исторически живот“.

Още по-далеч отива в тоя ред на мисли Розенберг²⁸³, който излиза от учението на Майстер Екхарт за свободата на душата и най-благородното у човека – кръвта. Той конструира два митуса, които стоят един до друг – за вечно свободната душа и за кръвта – и от тях иска да създаде една нова религия. За него „свобода в германски смисъл“ е вътрешна независимост и родова обвързаност, които позволяват да се достигне до най-високото развитие. Ценностите на характера са основа на мирогледа. Свободата на съвестта и честта са най-висшите блага на германеца. Главните мотиви при образуването

²⁸³ Rosenberg, A. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München: Hoheneichen Verlag, 1930 (1937).

на неговата душа, държава и култура са понятието за чест и идеята за неразривно свързвания с нея дълг, изхождащ от съзнанието за вътрешна свобода. Чест, свобода и дълг вървят винаги заедно. Те обуславят според Розенберг вътрешнотворческия ритъм в живота на германеца. Поддържан от динамично жизнено чувство и окрилян от съзнанието за свободна воля и благородна душа, този ритъм съединява мита с жизненото дело. Без свобода няма чувство на отговорност, няма морал, няма духовна култура. Всеки си създава закона сам – това е свободата на личното „аз“. Наред с него съществуват законите на природата. Или има два свята: в единия е свободата, а в другия – необходимостта на природата (Лутер и Кант!); те са отделни, но човек принадлежи и на двата, съзнавайки стойността на своята личност пред една страшна външна сила, която старите германци наричаха съдба и я виждаха в изпълнение на самосъздадения от личността закон за честта. Идеята за честта е начало и край на германската мисъл и дейност. Тя е неделима от идеята за свободата и се крие в признаването на паралелността между закономерността на природата и свободата, съединени в отделното човешко същество. Честта се изразява в свободната вярност към самия себе си. Така идеята за свободата добива в рамките на този расово-душевен мироглед съвсем друг характер. Расата изисква един определен тип. Една истинска органическа свобода на душата е възможна само при един такъв тип. Свободата на душата, свободата на личността е винаги форма, винаги образ. Образът е винаги пластично ограничен. Това ограничение е расово обусловено. Расата обаче е външен образ на една определена душа. Днес се търси тип, за да се оформят онези черти, за да се даде израз на онези мисли, които са присъщи на вечния германски човешки тип. Това е, казва Розенберг, свобода не от нещо, а за нещо. Истинската творческа идея за свободата може да цъфти у един народ само тогава, когато той има въздух за дишане и земя за оран. Само такъв народ познава идеята за чест. Затова борбата за обновата на германската държава е борба за расова сила, за чест, свобода и хляб. Оттук и идеята за расовото обвързване на народната душа като мерило за всички германски мисли, стремежи на волята и действията, като последен мащаб за ценностите на германския характер.

Практическият израз на тази националсоциалистическа теория – защото тя всъщност е съставена за обосноваване на практическата дейност – са: 1) общите насоки на националсоциалистическата държавна политика, които бяха очертани на партийния ден на свободата – 12 септември 1935, наречен така по случай възстановяването на военната повинност; 2) борбата на Германия за мир и равноправие и 3) новата уредба на държавата, народа, стопанството, културата и правото²⁸⁴. Ръководната мисъл на вътрешната и външната политика е: над всичко – партия, държава, армия, администрация, стопанство – стои най-висшата цел, която е запазването на германската нация. Според думите на Хитлер²⁸⁵ тя е единен народ от братя, свободен от предразсъдъ-

²⁸⁴ *Deutschlands Weg zur Freiheit 1935. Dokumente der Deutschen politik*. Bd. III, von Axel Friedrichs. Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag, 1938.

²⁸⁵ Хитлер. Реч на 15 септември 1935. In: *Deutschlands Weg zur Freiheit*.

ците на настоящето и пречките на миналото. А Гьоринг²⁸⁶ добавя: външната свобода е придобита отново със закона за военна повиност; вътрешната свобода произлиза от кръвта и може да бъде поддържана вечно само чрез чистотата на расата. Химлер²⁸⁷ казва: Неукротимата воля към свобода е една от най-големите добродетели на германския народ. Тя е най-доброто му наследство, най-хубавото от кръвта, тя е качеството на расата. Честта и дългът я допълнят. Трите заедно образуват едно съзвучие, което трябва да направлява националсоциалистическата политика. И наистина, всички мероприятия на външната политика носят отпечатъка на трите идеи. Уредбата на държавата се извършва също под техния знак. Принципът е: в един единен, проникнат от национална воля народ общността стои пред отделните лица, общото благо пред личното, а под водителството на най-добрите от народа се създава истинската народна общност, в която всеки гражданин чувства, че принадлежи към другите, към цялото. Расовата политика по отношение на населението се ръководи от принципа за защита на германската кръв и чест. Идеята за общност, пренесена в областта на стопанския живот, се изразява пак в лозунга „Интересите на общността стоят над личните интереси“. Стопанството служи на нацията. Стопанската воля на отделните предприемачи и работници е запазена като решаваща за стопанския успех. Стопанската свобода е ограничена само чрез отговорността пред общността. Предприемачи и работници са войници на два различни поста на труда, с обща чест, обща воля и обща съдба²⁸⁸. Паролата „Свобода и хляб“ означава, от една страна, осигуряване на политическата самостоятелност и националната независимост, а от друга – създаване възможности за работа, за да се осигури стопанското съществуване и развитието на културния живот. Свобода и хляб не се подаряват, а се добиват чрез изпълнение на задължения²⁸⁹. Селското съсловие е натоварено с почетната задача да осигурява материалните основи на народното съществуване и да пази германската кръв²⁹⁰. Що се отнася до културата, тя трябва да носи отпечатъка на германския дух. Свободата на творчеството е запазена, но тя се движи в рамките на една строго разграничена от националната необходимост и отговорност област.

Правото²⁹¹ също трябва да служи само на германската общност и нейната сигурност. То трябва да се корени в народа, трябва да е родено от неговата мисъл, чувство и кръв, за да бъде основа на държавата. Националсоциалистическата държава е правова: всеки гражданин знае, че неговото справедливо искане ще бъде изпълнено, и всеки гражданин, който изпълнява своите задължения спрямо общността и държавата, е сигурен за живота и свобода-

²⁸⁶ Гьоринг. Реч на 15 септември 1935. In: *Deutschlands Weg zur Freiheit*.

²⁸⁷ Химлер. Реч на 12 ноември 1935. In: *Deutschlands Weg zur Freiheit*.

²⁸⁸ Д-р Лай. Реч на 31 август 1935. In: *Deutschlands Weg zur Freiheit*.

²⁸⁹ Д-р Шахт. Реч на 29 октомври 1935. In: *Deutschlands Weg zur Freiheit*.

²⁹⁰ Даре. Реч на 17 ноември 1935. In: *Deutschlands Weg zur Freiheit*.

²⁹¹ Frank, H. *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung*. München: Zentralverlag der NSDAP, 1935.

та си. Правото трябва да пази ценностите на народната субстанция: държава, земя, раса, труд, чест, културно-духовни ценности и военна сила. Държавата е организация, която служи на нацията. Източниците на нейното устройство са живите сили на националсоциалистическия мироглед. Затова и повечето от положенията на Ваймарската конституция са станали безпредметни. Цялата втора част за „Основните права и задължения“ е несъвместима с националсоциалистическите схващания за държавата. Премахната е противоположността между държава и народ; не се признава сфера на свобода на отделните лица, в която да е недопустима намеса на държавата, и затова няма конституционна сигурност за „либералната свобода на индивида“. На мястото на основните права стои сега задължението на държавата да пази правото на общността срещу всеки нарушител и с това да пази и правото на отделните лица. Така се създава нов вид право на свобода на личността, като личност на общността от същества, еднакви физически и душевно, и това право се определя от основните идеи на националсоциалистическия мироглед. Отделното лице, като член на народната общност, като *Volksgenosse*, има права и задължения само в рамките на общността, от която получава съдържанието на живота си. Така свързаната с общността личност има право на свободно развитие на силите си в служба на общността. Националсоциалистическата свобода на личността свършва при интересите на общността. Дългът трябва да стои пред правото, защото германското право изхожда от обвързаност, а не от свобода. Националсоциализмът смята, че това ще направи личността по-силна и по-благородна. А силната общност се нуждае от силни отделни личности, чиято свобода се поддържа и осигурява от отговорностите пред общността. Правата и задълженията не са вече противоположности, а вътрешно свързани понятия и функции. Над правните отношения трябва да господства идеята за чест, дълг и вяност, а тя е, както видяхме, неразривно свързана с идеята за свободата.

Юридически архив, год. IX, кн. IV, март – април 1938, с. 261–278.

Статия от Г. Рапопорт „СВОБОДА, ТЕХНИКА И ПРАВО“

1938 г.

*O liberté! Charme de mon existence,
sans qui le travail est torture et la vie
une longue mort!*

Прудон

I.

Техническата революция, започнала преди 150 години, е най-удивителното явление между всичко, което ние знаем от историята на човечеството. „В най-буквален смисъл е вярно, казва Рандал²⁹², че за обикновения човек основните елементи на труда и на развлечения не претърпяха съществени изменения от дните на Хеопс, строителя на пирамидите, до времето на Вашингтон, и че от времето на Вашингтон до нашите дни преобразованието беше почти вълшебно. В нашето време в течение на десет години стават по-големи промени, отколкото по-преди в течение на цели векове, и бързината на изменението все се увеличава.“

Това постепенно ускоряване изпъква особено от края на миналия век. Може да се каже, че пред нашите очи техническата революция най-сетне донесе своите резултати, като промени живота на всеки един човек. По-старите измежду нашите съвременници са се родили в един свят, съвсем неприличащ на сегашния, но много приличащ на оня, в който живееха хората в течение на миналите векове. Всяка година става по-мъчно да си въобразим тоя живот без електричество, телефон, автомобил, кино, радио. Ако ли си го представим конкретно, няма да ни се види преувеличение твърдението на Габриел Аното, който пише за детинството си: „Струва ми се, че тогавашният свят беше почти същият, както във времето на войната на Цезар с галите“.

Свършено е очевидно, че всяко техническо изобретение, давайки в ръцете на човека едно ново оръдие, увеличава за него – поне теоретически – възможността на избора и следователно разширява неговата свобода. Намирайки се в своя дом, човек може да общува само с няколко лица, които го обикалят; но ако стои пред него телефон, той има възможност да общува с когото поиска измежду хиляди и милиони хора; радиото и киното позволяват да се избира между множество развлечения, автомобилът и аеропланът – между множество положения в пространството и т. н. Свободата на човека безкрайно се увеличава по отношение на физическите условия на съществуването му.

²⁹² Randall, J. H. *The making of the modern mind. A survey of the intellectual background of the present age.* Boston – New York [etc.]: Houghton Mifflin Co., 1926, p. 594.

Също така е очевидно, че това разширение на физическата свобода е съпроводено с едно намаление на социалната свобода. Вагнеровите герои, живущи сред дивите гори, не зависят от никого. Но и селянинът, който обработва своята земя, само понякога, много рядко, чувства социално ограничение на свободата си.

Техническата революция докара преди всичко едно нечувано увеличение на населението: светът стана тесен и неизбежно се увеличи зависимостта на човека от околните хора. Усъвършенстването на начина на превоз и съобщения, като разширява сферата на дейността на всеки един човек, увеличава тази теснота: всекидневното претрупване на парижките или нийоркските улици, с което така упорито и безуспешно се борят, се явява като един външен израз на аналогични, но по-дълбоки явления. Указанията на полицейската пръчка или автоматически сигнали стават необходими, за да могат хората да се движат в тая теснота. Под действието на тия сигнали отделните индивиди се сливат в организирани тълпи и се движат като едно цяло.

Всяко едно ново техническо изобретение изисква, заради използването му, подчинение на известен специален ред и следователно върху съществуващите вече системи на дисциплина налага своята нова дисциплина. Цялото бъдеще на човека се определя с туй дали ще може той да преодолее това подчинение, т.е. като свикне с него, дали ще може да запази вътрешната си свобода и да овладее могъществото, заключено в техниката, или пък, ставайки част от цялото, ще загуби тази цел, в която е целият смисъл на техниката.

Най-важната съвременна проблема (икономическа, политическа, духовна), около която става борба и разделение, това е проблемата на свободата, т.е. на взаимоотношенията между индивида и колектива. Обаче за нашето поколение принципът на свободата изглежда като безнадеждно кухо и плоско нещо. Няма лозунг, по-малко популярен в сегашното време, отколкото лозунгът на либерализма. Едни си представляват свободата за празен разкош; други толкова свикнаха с нея, че се отучиха да я защитават. Темата за свободата, която дълго време пълнеше политическата литература, отдавна вече се изчерпи до края. Някои нейни положения се виждат смешни и старомодни. Много от тях се превратиха²⁹³ в училищни сентенции, които неловко е да повтаря човек, толкова те са банални.

Обаче това неловко чувство налага се да се преодолее. Тъй като в нашето време са поставени на ред най-основните въпроси от съвременния обществен строй, то очевидно трябва да се повторят елементарните истини, да се разгледат формулите от тая епоха, когато тия основи се полагаха.

За да се стигне до правилната постановка на съвременната проблема, трябва да я свържем с тая, някога ожесточена, а сега почти забравена дискусия върху свободата, която траеше в Европа повече от 100 години.

²⁹³ Превърнаха. – Бел. съст.

II.

„Свободата е правото да се прави всичко, което позволяват законите“ – определението на Монтескьо досега запазва своята свежест.

Подобно на съвременниците на Монтескьо (а може би и повече, отколкото тях), ние можем да оценим по-нататъшното пояснение, което на хората от няколкото междинни поколения трябва да се е видяло безсъдържателно: „политическата свобода на гражданина се състои в това спокойствие на духа, което произхожда от увереността в своята безопасност... Нужно е, щото един гражданин да не се опасява от другия“.

Така свободата е едно психическо състояние; субект на психическото състояние е всякога един индивид. Свободата е всякога индивидуална, тя е свобода на един отделен човек.

Понастоящем едва ли е нужно да се прибави, че тази концепция на XVIII век не е била повърхностно-формална. Формалистично я възприемаха хора на Волтеровия дух, ненаклонни към дълбоки конструкции и лесно примиряващи се с неправдите на тоя свят. Но Волтер, въпреки своята слава, никога не е бил истинският вожд на доктрината: за верните представители на века на Просвещението понятието „свобода“ крие определени социални възгледи. За човек на XVIII-ия век свободното общество се рисува като идеализирана антична община, разбира се, освен срамния институт на робството. Това е едно общество на дребни собственици. Свободният гражданин е земеделец като Цинцинат или занаятчия като Сократ. Той е трудещият се собственик. Свобода и собственост са неразделно свързани. Има само две социални повели, установени от Висшето същество: запазване на собствеността и свободата.

Идеята на собствеността за хората от епохата на Просвещението не съдържа в себе си ни най-малко оттенък на привилегия; напротив, това е едно оръдие, за да се осигури всеобщото благополучие.

Всеки има право на подсигурено трудово съществуване²⁹⁴. Властта би била длъжна, даже и с големи разноси, да предостави всекиму работа, ако би осъществяването на това право не се постигало от само себе си, благодарение на свободната циркулация на богатата.

Това учение на XVIII век за свободата, което произведе такова дълбоко изменение в света, се провали само тогава, когато свободата се въплъти в живота и стана ясно, че тя не е достатъчна, за да осигури човешкото съществуване.

Първата социалистическа литература се изгради като един отговор на философите на Просвещението и на техните наследници – икономисти. „План“ на сенсимонистите грозно възразява – след три четвърти век – на учението на енциклопедистите и физиократите: „Какво ни казват нашите *легисти*, *публицисти*, *икономисти*? Ще може ли тяхната наука да ни докаже, че богатството и мизерията трябва да останат вечно наследствени? Ще може ли тя да ни до-

²⁹⁴ „...l'Etat (...) protecteur des particuliers, auxquels il doit faciliter les moyens de se procurer par le travail une subsistance aisée...“ (Turgot, „Éloge de Vincent de Gournay“).

каже, че синът на бедния също е свободен, както синът на богатия? *Свободен! Когато няма парче хляб!*“

Оказва се, че в свободното общество собствеността съвсем не се разпределя между всички или поне между всички достойни, а напротив, се превръща в един монопол за малцинството; че свободната конкуренция, от която се очакваха такива благодетелни въздействия, е безсилна, защото участието в нея е достъпно само за членовете на това привилегировано малцинство; че една голяма част от населението няма собствен покрив и стои като на лагер между чуждото и враждебно за нея общество²⁹⁵.

Това положение е дотолкова нетърпимо, че трябва незабавно да се намери някой *изход*. Фурие, със своята чудесна наивност, изрично така и казва: „Трябва да се *изнамери* такъв режим, в който всеки, даже най-бедният плебей, да бъде съдружник и собственик“.

Изобретението на търговския пътник Фурие се състоеше, както се знае, в това да се заселят хората из хотелите, заобиколени от ателиета, градини и ниви, като хотелните стаи, а също и гостилници при хотелите да бъдат на различни цени, в зависимост от капитал и работа, вложени от лицето в общото предприятие, а животът се прекарва в бърза смяна на разнообразни работи, организирани по кооперативно-акционерен начин.

Много е трудно да четете човек книгите на Фурие, без да се смее, а при все това той несъмнено беше един гений. Във всеки случай той действително направи едно изобретение, макар и съвсем неприложимо в живота.

За останалите първоапостоли на социализма не може да се каже и толкова, защото техните изобретения, когато те ги излагаха по ясен начин, се свеждаха към една идея, стара като човечеството: да се концентрира цялото производство и разпределение на богатата в ръцете на правителството.

Същността на този втори етап на дискусиата за свободата достатъчно се изясни към 1848 година: когато в историческата работническа комисия в двореца Люксембург в Париж под председателството на Луи Блан се наеха да изработят една система на организацията на труда, се оказа, че въпреки всичките приказки за асоциациите нищо конкретно и реално освен държавно производство не можаха да изнамерят.

Този диалектичен скок в средата на миналия век от блянове за свободна организация на човечеството към колективистическото робство, разбира се, прави потресно впечатление. Отзвучите му досега запазват всичката си сила.

У Ламене има страници, на които въпросът се поставя с максимална, геометрическа яснота.

„За да бъде свободата индивидуална – а свободата може да бъде само индивидуална – необходимо е, щото (...) и собствеността, съобразно с природата си, да бъде индивидуална (...), обаче социалисти и комунисти предлагат като средство за унищожение на пролетариата и освобождение на пролетария една абсолютно концентрация на собствеността в ръцете на държавата.“

²⁹⁵ Според прочутия израз на Конт: „Le proletariat campe au milieu de la société occidentale, sans y être encore case“.

„Задачата, която трябва да се разреши, в най-общите термини, и решението, което дават тези две системи, могат да се изразят както следва:

Задача: да се намери организация, при която всички да бъдат собственици.

Решение: да се произведе преустройството, при което никой да не бъде собственик.“

Или пък:

„*Задача:* да се осъществят условия за всеобща свобода.

Решение: да се установят основи на всеобщо робство“.

Още по-ярка и по-съкрушителна е аргументацията на Прудон. Този човек (който се прослави със своята полемическа фраза „La propriété, c'est le vol“, хвърлена като камък) е дал най-дълбоката формулировка на необходимата връзка между свободата и собствеността.

„За да представлява един гражданин в държавата нещо, не е достатъчно той да е лично свободен; нужно е, щото неговата личност да почива върху една материална база, над която той да господства суверенно.“

„Да служи за противовес на властта, да уравни се държавата и с това да осигурява индивидуалната свобода: това е най-важната функция на собствеността в политическата система. Унищожете тази функция или, което е равносилно, отнемете от собствеността нейния абсолютен характер, наложете ѝ условия, обявете я непрехвърляема или неделима, веднага тя губи своята сила и нищо вече не тежи.“

„Държавната власт е сила, която се стреми към концентрация; дайте ѝ простор и скоро ще изчезне всяка индивидуалност, погълната в колектива; обществото ще впадне в комунизъм; собствеността, напротив, е силата, която се стреми към децентрализация; бидейки абсолютно сама, тя е антидеспотична и антиунитарна.“²⁹⁶

В представата на Прудон „Системата на Люксембург“, т.е. на Луи Блан, по своето същество не се отличава от множество подобни системи, нови и стари; това е една система „комунистическа, правителствена, диктаторска, властническа, доктринална“, изходяща от принципа, че индивидът е абсолютно подчинен на колектива.

Всъщност с това стогодишната дискусия се свършва. Темата е изчерпана. Свободата, въплътена в „принципите на 1789 година“, се оказва лъжлива, или по-право, достъпна само на едно малцинство. За освобождението на болшинството беше предложено само едно средство: колективизмът, т.е. пълен отказ от свободата, едно абсолютно робство.

Друг изход като че ли няма. Действително с Прудон се свършва тъй нареченият утопически социализъм, т.е. цяла една серия от такива колективистични системи, авторите на които предлагаха вместо съществуващия икономически режим да се установи друг един, измислен от тях. Настъпва ерата на научния социализъм, т.е. такъв, който вече съвсем нищо не предлага, а чисто

²⁹⁶ „Théorie de la propriété“, глава 6.

и просто поканва да се събори съществуващата социална система (или по-право, да се улесни „неизбежното“ ѝ събаряне), защото върху развалините ще изникне един нов строй, който не може да бъде предварително описан, обаче непременно ще отговаря на идеала, съединявайки в себе си категориите на свободата и на материалното благополучие.

Новото социалистическо движение, което достигна до нечуван размер и е изработило редица временни конкретни програми, в основния въпрос на социалното устройство се задоволяваше с една мистична вяра в скока от царството на необходимостта към царството на *свободата*.

III.

Задачата за унищожението на пролетариата, сложена в първата половина на XIX век, остана неразрешена.

Във втората половина на столетието пролетариите от бедни и беззащитни пари превърнаха се в пълноправни избиратели; с упоритата борба на цели поколения те извоюваха едно горе-долу човешко заплащане на труда. Техният бит се промени и често пъти стоеше на едно по-високо ниво от битието на селянина. Но при все това пролетарият, макар и въоръжен с избирателна карта, не стана истински гражданин в едно общество, изградено върху свободното обращение на благата; бидейки лишен от икономическа свобода, изпълнявайки една зависима и робска функция в процеса на производството, неучастващ в свободната конкуренция, тази основа на гражданското общуване, и следователно нямайки надежда да се издигне с индивидуални усилия, пролетарият оставаше в обществото един чужд елемент, неподдаващ се на духовна асимилация, един гражданин от фантастичен бъдещ град.

Междувременно в ръководните културни държави пролетариатът е станал основната маса на населението; около него израснаха влиятелни групи на техническа и канторска бюрокрация, които също отвикнаха от икономическата свобода и престанаха да я ценят.

Не се удаде преди сто години да се нареди, щото пролетарият да вземе участие в индустриалното съревнование, да стане той съдружник в обществото на собствениците, свободен работник, лично отговорен за съдбата си; стана обратното: пролетарският дух на колективна анонимност и на лична безотговорност постепенно обхвана цялото общество. Тактиката на масовото действие за колективната защита на материалните интереси почна да прониква и в такива слоеве, които по-рано, по своята икономическа природа, разбираха борбата за съществуване само като индивидуална борба.

Този процес, който има своето начало още в XIX век, сега пред очите ни докарва едно пълно изменение на социалната структура. В самата основа на обществените отношения – в областта на гражданското право – с нечуван бързина се преобразуват институтите, възплъщаващи в себе си вековните

принципи на европейската култура, нейните идеи за човешката личност, идеи за свободата на човека и назначението му на земята.

Такива преобразования привличат общото внимание и се изразяват в декларативни формули, когато те са свързани с политически трансформации; обаче още по-интересно е това, че и в най-консервативните общества, които се държат, поне засега, към старите политически формули, все пак става, макар и по-бавно, същата дълбока социална трансформация.

За нас стигат само няколко кратки примера.

Излишно е да се говори, че вещните права всеки ден губят своя абсолютен характер. Всеки вижда, че един собственик на търговско или промишлено предприятие в нашите дни е подчинен на една строга регламентация, която определя през кои часове той може да използва своята собственост, какви трябва да бъдат методите на производството, на какви условия трябва да отговарят стоките, къде, как и по каква цена той може да ги продава. Земеделецът е ограничен в правото си да избере между една или друга земеделска култура; ограничен е в размера на производството, в продажната цена и т. н.

Свободата на договорите постепенно изчезва. В много сфери, като транспорта, застраховките, кредита, наема на работници и наема на недвижиминости, царуват установени типове договори, но тоя факт няма толкова значение, колкото промяната на принципалните възгледи върху смисъла и силата на договорите. Съвременната доктрина и юриспруденцията приписват на съдията една нова функция, карат го да оцени сделката от гледището на целесъобразност, предвиждайки възможността да се откаже правната защита под предлог, че сделката е икономически безполезна.

В това се изразява една пълна промяна на гледището върху ролята на човека. Договорната свобода се предоставя на индивида в предположението, че той сам ще намери най-хубавите форми на производството и обмяната, най-изгодните не само за него, но и за обществото. Ограниченията на тая свобода показват, че вярата в мъдростта на индивида изчезва, и се счита, че действайки свободно, той не само ще допринесе вреди на обществените интереси, но едва ли ще различи и собствената си полза.

От какво обаче трябва да се ръководи съдията, изпълнявайки новата си функция, която изисква най-широки технически и икономически познания? Къде ще намери той критерия на обществената полза? Очевидно изразителите му ще бъдат съответните органи на властта: по тоя начин автономията на човешката воля се заменя с постановленията на администрацията.

С това е свързано и новото теоретическо учение за договора, по което правоотношението никога не се създава от волята на страните, но всякога е породено от колектива; страните само прилагат в конкретния случай тази воля на колектива.

Като последица на новите възгледи се явява и теорията за злоупотребяване на правата.

Доскоро безразделно господстваше вековното римско изречение „*Neminem loedit qui suo iure utitur*“. Счита се свършено безсмислено да се пи-

та защо човек така или иначе ще използва своето право. В сегашното време, напротив, все по-дълбоко се вкоренява учението, по което всичките права са относителни: те са дадени на човека за една определена цел.

Използването на правата за антисоциална цел е злоупотребяване. Следователно субектът на правото е длъжен да дава сметка как осъществява той своето право. За да се определят взаимоотношенията на страните, техните права за вреди и загуби и т. н., нужно е да се сложи въпросът не само за това дали е имал например собственикът или наемателят правото да анулира договора за наема, но и за това *с каква цел* той го е анулирал.

Прилагането на телеологическото понятие на социалността логически докарва към това, че всички граници на правовите сфери се изличават. Няма вече твърдо очертано пространство, където човек може да действа изключително по своето разбиране. Напротив, той всякога е длъжен да действа заради социалните цели, т.е. се намира в неограничена зависимост от тях, които определят конкретното съдържание на тези цели.

По такъв начин субективното право изчезва и индивидът няма вече никакви права, а само задължения: те са задължения не към ближния, а към колектива, който и остава единственият субект на всичките права.

Това е един строй, в който всяка деятелност без изключение се разглежда като изпълнение на социална функция. Даже в индивидуалистичната Франция радикалните юристи като Жосеран направо казват: „Le titulaire d'un droit occupe un poste social“. Човечеството дойде до едно такова състояние, каквото Конт считаше за нормално, т.е. при което „Всеки гражданин се явява обществен чиновник“²⁹⁷.

Обаче новата пролетарско-колективистическа концепция на света никъде не се проявява с такава яснота, както в понятието на риска и на отговорността.

Индивидуалната свобода означава, че човек сам си избира пътя и носи всички последици от избора си. Поеме ли едно задължение, той е длъжен да го изпълнява до последна крайност, даже ако навремето решението му да беше основано на неправилен пресмятане, на недостатъчно предвидено бъдеще и т. н. Съдбата на всяка крачка готви изненада на човека; той се бори с нея на собствен риск и самостоятелно понася ударите ѝ. Ако случайно загине някоя вещ, толкова по-лошо за собственика: *res perit domino*; ако случайно е пострадал човек, толкова по-лошо за него, никой не отговаря за съдбата му.

През последните десетилетия тези възгледи претърпяха дълбоко изменение. Излишно е да се каже колко е намаляла отговорността за задълженията. Принципът, според който длъжникът отговаря с личността си, изглежда за нас като едно далечно варварство, въпреки че само преди сто години затворът за длъжниците съществуваше навсякъде. Постепенно изчезва и имуществената отговорност.

Хора, живущи от заплата – а те стават все по-многобройни – отговарят само с една малка част от заплатата си; но и предприемателите – т.е. ония, на

²⁹⁷ „Chaque citoyen quelconque constitue réellement un fonctionnaire public.“

които целият смисъл на дейността им се заключава в риска – се странят от него; разширява се практиката на акционерните дружества и на дружества с ограничена отговорност; при една промяна на икономическата конюнктура веднага се явяват искания за мораторни облекчения на длъжници, девалвации, които най-радикално намаляват дълговете, и т. н.

Като се отказва да отговаря за задълженията си, човекът още по-решително се отказва да понесе падащите върху него удари на съдбата. Принципът на отговорността за действията се измества от принципа за компенсиране на вредите. Когато машината нанесе телесна повреда на работника, не се пита дали това стана по вина на фабриканта или на самия работник. Работникът е зависим човек и чорбаджията стои между него и съдбата му.

Този принцип за отстраняване на риска постепенно обзема цялото общество. Всяка една катастрофа трябва да даде право да се търсят вредите. Тъй като поемането им не е по силата на отделен човек, то разбира се, че рискът се разпределя между всички, дали по начина на осигуровки, ставащи всеки ден по-широки, или с пряка интервенция на властта, идваща на помощ на този, който е пострадал при наводнение, пожар, градушка и т. н.

Рискът се социализира; човекът прехвърля отговорността за своята съдба от себе си върху колектива.

IV.

Макар че с различна скорост, новият правен ред се оформя навсякъде. Няма вече държави, които да са останали на почвата на индивидуализма. Кодексът на Наполеон – този символ на свободно гражданско общество – изчезва даже в своята родина.

„Гражданското право от ден на ден се губи под пороя на отделните разпореждания... Юристите практики добре знаят, че гражданският кодекс почти не се прилага вече.“²⁹⁸

„За утешение юристите повтарят, че новото право е едно изключително право; професорите не го преподават и в учебниците по гражданско право за него не пишат.

Но докато те оплакват залеза на великите принципи, изключителните закони се увеличават на брой и по значение; те управляват целия живот. Към по-предишното право вече няма връщане.“²⁹⁹

Както в XIX-я век различни европейски държави в своето конституционно устройство, въпреки известни индивидуални разлики, представляваха от себе си етапи на един общ процес, направлението на който беше съвършено ясно – от абсолютизма към демокрацията – тъй и сега, по своята социална

²⁹⁸ Ripert, G. *Le régime démocratique et le droit civil moderne*. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1936, p. 437.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 34.

организация, отделните държави въплътяват различни фази на единната еволюция – от индивидуализма към колективизма.

Новите начала проникват в живота почти без да срещат принципиална съпротива. Борбата се води около груповите и класовите интереси, носи един повърхностен характер, неотговарящ на дълбочината и грандиозността на ставащите промени.

Разбира се, отсъствието на идеологическа съпротива се обяснява в някои страни с това, че процесът почна от едно политическо преустройство, което запуши устата на всякаква опозиция, в други страни – с това, че потискането на индивида и поглъщането му от колектива се оправдава от нуждите на външната безопасност.

Но и тия бележки все пак са недостатъчни, за да се обясни тая удивителна леснота, с която изчезва началото на индивидуализма.

Някога Бенжамен Констан вярваше, че „деспотизмът, който беше възможен в античния свят, е невъзможен за съвременните хора, понеже европейците са верни на началата на личната свобода и при нужда биха я защищавали упорито“.

В действителност отричането на индивида от своята самостоятелност стана и става пред очите ни съвсем безропотно, защото за повечето хора истинският живот отдавна вече тече в условията на лична зависимост, а може би още повече затова, че принципът на свободата отдавна вече изгуби своята етическа тежест, още оттогава, когато се оказа, че свободата не спасява бедния от гладна смърт.

Съвременната борба се води не против началото на колективизма като такъв, а около различните начини на осъществяването му; тези междинни форми, които Западна Европа противопоставя пред приближаващото чудовище, се свеждат предимно към защита на привилегиите, давани от предишните институти, като обаче се губи социалният смисъл, съдържащ се в същите институти.

Провъзгласяването на собствеността за „социална функция“ се яви като отговор на революционното домогване за експроприация; но отказвайки се от истинската си функция на свободно ръководство, признавайки относителността на правата си и подчинявайки се на една все по-тясна регламентация, т.е. изгубвайки принципиалната си позиция, собственикът само печели време. Съдбоносният край по тоя начин не може да се отбегне. Средновековната държава можеше да диктува на шивачите и обушарите правилата на тяхното производство, запазвайки ги все пак като стопани в предприятията им. При съвременната техника това е напълно безсмислено. Функциите на надзора и на изпълнението по-добре ще се вършат от един инженер, назначен от държавата. Собственикът, който е ограничен в правата си и който отбягва рисковете, е осъден на загиване.

В съвременния мир няма идеал, който би бил противопоставен на победоносния колективизъм.

Човекът се колебае между различните колективи като класа и нация, но всеки един от тях еднакво поглъща личността до края. Само преди 40 години

Жорес можа с пълно убеждение да пише, че „социализмът е един логически и пълен завършек на индивидуализма“; в настоящото време лицемерните викове за „разцвета на личността“ в Съветския съюз идват само да подчертаят, че човекът, изгубил субективните си права, изгубил правната и икономическата си свобода, не е вече човек, а става една част от социалния инвентар. Явленията, които още извикват понастоящем една остра полемика, като отказ от правилото *Nulla roena sine lege*, стерилизация и изобщо началата на принудителна евгеника, принципиално отменяване на свободата на мисълта и на изследването – всичко това са логични и необходими мерки за социалното урегулиране на известни сфери на човешкото поведение, щом индивидът е престанал да бъде самостоятелна личност и цялата отговорност за съдбата му лежи върху колектива.

V.

Победоносният колективизъм е, разбира се, рожба на техническата революция – но при това съвсем не на последната ѝ фаза, започната преди 20–30 години, а на тия велики изобретения, които създадоха индустрията на XIX-то столетие.

Откакто тълпи от работници се събраха около машините и общественият строй, основан на земеделческите идеали от епохата на Просвещението, не можа да им намери място, съдбата му беше решена.

Социално-психичните основи на сегашната трансформация принадлежат изцяло към миналия век. Обаче благодарение на последните технически постижения колективистическата идея, която Прудон наричаше „допотопен абсурд, пълзящ от тридесет века насам между обществата като охлюв между цветя“, е започнал да играе с нови багри.

Преди 150 години Бабьоф искаше да задоволи народа с войнишка чорба; идеалните общини на Кабе или на Оуен в средата на XIX век – и те почти нищо не можаха да предложат в повече; в сегашното време обаче съблазънта взима по-примамливи форми.

Както се знае, през 1932 г. една група американски инженери излязоха с предложение да ощастливят човечеството и при това проектите им нямаха никаква връзка с исторически израснали социални идеали, а бяха издигнати само върху технически наблюдения и пресмятания. Те намираха, че в техниката настъпи един обрат. Преди Световната война машината е помагала на човека, а оттогава насам тя е започнала да го измества. В течение на 5000 години работникът изкарваше по 450 тухли на ден, а сега той изкарва 400 000 тухли; преди сто години работникът произвеждаше 25 тона чугун годишно, а сега 4000 тона и т. н. От началото на XX-то столетие, а особено през последните години, значението на човешкия труд, на човешките физически усилия има тенденцията да спадне към нула. Физическата сила на работническото население в Съединените щати представлява само 36 милиона конски сили,

а в действителност енергията, с която разполагат Съединените щати, възлиза на един милиард конски сили. Има фабрики, където изобщо не се употребява човешка работна ръка; те се управляват от един само човек, който даже не се намира в самата фабрика, а далеч от нея, в кантората, и оттам с натискането на копчето кара машините в действие. Индустриалните възможности превъзхождат много пъти човешките потребности. Фабриците, съществуващи в Съединените щати, биха могли да произвеждат 900 милиона чифта обувка годишно при едно население от сто милиона. Предприемат се ограничителни мерки, за да се избегнат бедствия, произлизащи от техническото богатство. Ако се започне свободно да се използва рамия, цялата вълнена, памучна и книжна индустрия ще пропадне и хората ще имат на безценица най-хубави платове и хартии; ако нови изобретения не се бойкотираха, то вместо обикновени ножчета за самообръсначи, можеше да се направят почти на същата цена вечни ножчета, които ще служат за цял живот; можеше да се пусне в продажба вечен кибрит и т. н., и т. н.

Смисълът на това ново евангелие е там, че достатъчно е обществото да вземе в ръцете си производството и да го организира рационално, използвайки всички възможности на съвременната техника, за да бъде например в Съединените щати осигурен на всички един живот, десет пъти по-охолен, отколкото през 1929 г., която беше, както е известно, най-хубавата година на американския просперитет; при това всеки един би трябвало да работи само 660 часа годишно, т.е. около 2 часа дневно.

Теориите на технократите бяха критикувани най-жестоко. В техните пресмятания се намериха груби грешки. Например те се основаваха върху предположението, че индустрията е реорганизирана по най-рационални методи и е снабдена с най-модерни машини и инсталации, но не мислеха откъде да се вземат средства за такава една реорганизация.

Тая критика беше съкрушителна, доколкото технократите смятаха своето учение като една програма за незабавно прилагане. Тя обаче не засяга основната им идея – освобождението на човека от бремето на механическия труд. С всичките си грешки технократите все пак дадоха една представа за това, което може да се добие от съвременната машина при едно рационално използване.

Предоставяйки на мъдрите ръководители всички грижи за нареждане на живота, жертвайки свободата и самостоятелността си, човекът в замяна получава не вече едно легло в казармата, а жилище, снабдено с комфорт; не войнишка чорба, а продукти на фина гастрономия; усилието, което се изисква от него, поглъща само една малка част от времето му.

Тая примамлива картина на богатство, което се разкрива при съответното обществено устройство, е, разбира се, един нов стимул към колективизма. Лесно е обаче да се забележи, че в нея е също и ключът към преодоляване на колективизма.

Тълпите, които пълнят понастоящем световните градове, маршируват по заповед и сяпо се подчиняват, се състоят от хора, свикнали от сутрин до вечер

да служат на машината, възпитали се в автоматическо подчинение. Те вложиха своята бездушна, пролетарска идея в съвременното общество и са го преобърнали в неограничен господар над човека. Изпълзвайки се от властта на машината, т.е. довеждайки я до такава степен на съвършенство, че тя няма вече да господства над целия му живот, няма ли да се освободи човек и от пролетарската, робската психика? Няма ли да поиска да си възвърне духовната си самостоятелност? Ще се помири ли с ролята на една автоматична част от цялото?

VI.

Истинското освобождение от колективизма означава не отказ от него, а вътрешното му превъзможване.

Грандиозното движение, което изпълни почти цяло столетие и подготви сегашната мутация, имаше два основни корена: завист и състрадание. Завистта може да се задоволи само с едно пълно поробване на човека, свеждането му към „свещеното равенство“; според Бабьоф този, който работи за четири-ма, трябва да бъде унищожен като заговорник против обществото. Състраданието изисква много по-малко: запазвайки правото на индивида сам да се бори за своята съдба, трябва да се омекчи формата на тази борба, да се създаде едно ниво, под което няма да паднат несретниците.

Ръстът на техническото могъщество ни открива възможността на такъв един строй, при който всеобщото и неограничено удовлетворение на *най-насъщните* човешки потребности съвсем няма да поглъща всичките производителни сили; след тия „660 часа годишно“, които с една комична точност пресметнаха технократите, остават още хиляди свободни часове. Наред с колективното, т.е. робско стопанство, остава място и за индивидуалното, т.е. свободно стопанство.

Тази свобода, която се разкрива отвъд колективизма, в едно общество, освободено от теглото на немотията, е истинското разрешение на дискусиата за свободата, останала недовършена през миналия век. Но за да може човекът, който отбие своята повинност пред колектива, да бъде действително свободен от всичко останало, да определи той сам своя път и да отговаря за своите действия (макар че неговият риск, разбира се, ще бъде автоматически ограничен благодарение на неотчуждаемия му дял в общественото стопанство), необходимо ще бъде, щото духовната му самостоятелност да се гради върху една ясно очертана сфера на действие, в която той да се явява суверен разпоредител, т.е. стопанин, собственик. В такъв смисъл връзката между свободата и собствеността е неразделна и вечна.

Каквото робство и да се крие в съвременната техника, защитата трябва да се търси не в безсилните опити да се ограничи нейното развитие и да се разбият машините, а само в изграждането на свободата върху техниката.

На границата между XVIII и XIX столетие, по онова време, когато в шума на революцията се полагаха основите на новото свободно общество, из-

разяващо идеите на Просвещението, бяха вече изобретени парната машина и тъкачният стан, на които предстоеше да разрушат това общество; може би и сега, когато се градят основите на робското колективистическо общество, изразяващо идеалите на миналото столетие, вече са готови тия технически оръдия, на които е отредено да разрушат тоя строй и да върнат свободата на човека.

Юридически архив, год. IX, кн. 4, март – април 1938, с. 279–294 (ЦДА, ф. 1743К, оп. 1, а. е. 137) и на руски език със заглавие „Свобода и техника“ – *Современные записки*, LXVI, 1938, с. 279–293 (под името Ю. К. Рапопорт).

Студия от Л. Диков
„СОЦИАЛНО РАВНОВЕСИЕ. „СТАТИЧНО“
И „ДИНАМИЧНО“ ПРАВО“

1938–1939 г.

Към края на миналото столетие, за първи път от близо двехилядолетното господство на римския правен ред, се очерта едно недоволство от тази система. Т. н. юридически социализъм, който се появи в Италия и Франция, макар и създаден под влиянието на политическия социализъм, все пак бе по-скоро израз на едно състояние на духовете, при което се появи убеждението, че съществуващото, предадено от много векове право не е вече в състояние да разрешава правилно обществените проблеми. Работническият въпрос, пренесен в правото под формата на проблема за трудовия договор, положението на непълнолетните под родителска власт, особено тези, които са поставени под настойничество, злоупотреблението със стопанската и правната свобода (на сключване на договорите, респ. на определяне на съдържанието им) – всичко това бяха нови явления, с които не можеше да се справи старото право³⁰⁰. Темпото на развитие на последното бе много по-бавно от темпото на развитие на самия живот.

Малко по-късно в Германия се появи към края на миналия и началото на настоящия век т. н. школа на свободното право. Нейните последователи проповядваха необходимостта от освобождение на съдията от оковите на Закона. Последният бе много вкостенял, остарял, невинаги в състояние да даде справедливи разрешения на новите конфликти. Средството за освобождение от „робството“ на Закона, средството за обновление на Правото бе намерено в свободата на съдията да решава дори и пряко закона, само и само да му се даде възможност да държи сметка за Новото в живота, за Конкретното, което отдавна бе надхвърлило в своето развитие еволюцията на самото Право. Нека поменем най-после и школата на т. н. *Interessenjurisprudenz*. Нейните последователи отхвърлиха идеята за решаване пряко закона, но искаха при решаването „съгласно закона“ съдията да прави преценка на изпадналите в конфликт интереси, да ги претегля и да даде предимство на онези от тях, които са по-ценни за Общността, които са по-легитимни, чието задоволяване се явява като по-належащо от гледна точка на справедливостта. Появяването на това учение, запазено и до днес в Германия, е също така един признак за недоволството на „правния дух“ от твърде забавеното темпо на развитие на правото, от неговата изостаналост, не в състояние да следва новия пример на живота. Предложената преценка на интереси е само средство за освобождение от старите рамки на правото, средство да му се влее ново съдържание, да се оживи, за да настигне общата култура.

³⁰⁰ Вж. нашата статия „Гражданското право на бъдещето“, пом. в *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, anno 1937, fasc. II.

След Голямата война се очерта още по-ясно закъснялостта на правото. Явиха се нови проблеми: държавата се натовари с много нови задачи. Устройството ѝ се оказа слабо, за да може да понесе новите тежести. Трябваше да се мисли за ново държавно строителство. Т. н. частно право бе поставено пред нови конфликти, които съвсем не бяха „частни“. Размяната на стоките вече не ставаше изключително под знака на търсенето и предлагането. Държавата определяше не само цените, но и формите на производството, начините на разпределение на стоките, едва ли не и консумацията! Вещното право бе особено засегнато: понятията „собственост“, „владение“ и др. получаваха всеки ден ново съдържание. С една дума казано – измени се издъно самият живот! Правото обаче, поне външно-формално, си оставаше в онзи негов вид, който ни бе завещан от римските юристи, с онези негови догми, които бяха изтъкнати на станове на философите индивидуалисти от XVIII век. Това несъответствие между задачите, които правото бе повикано да разрешава, и неговите собствени възможности доведе до голямата духовна и стопанска криза.

При тази обществена обстановка се постави проблемът за статика и динамика в Правото. Тези, които чувстваха закъснялостта на правото, неговата вкаменелост, бавното темпо на неговото развитие, помислиха, че това се дължи на изключително „статичния“ характер на старото право, затова поискаха ново „динамично“ право. Консервативността на старото право се схвана като статичност! Модерното бе да се говори за динамичност. По-късно, когато се отпочнаха големите революции на фашизма и националсоциализма, теоретичите на тези учения атакуваха дори и предимството, което се отдаваше дотогава на правната сигурност пред правната справедливост³⁰¹. Това е обяснимо, защото със сигурност това означаваше запазване на сега съществуващото положение на нещата и отношения между хората, напротив, справедливостта означаваше преустройство – движение.

При това трябва да се отбележи, че липсваше голяма прецизност в терминологията. Едни говореха за динамиката или статиката като „елемент“ в Правото, други схващаха същите понятия като „момент“ от осъществяването на Правото, трети си представяха динамиката или статиката като „свойство“ или характерен белег на Правото, четвърти си служеха с понятието „динамически правен принцип“ и т. н. Никой, вкл. и пишещият тези редове, не можеше да се освободи от това разнообразие и неточност при използване на понятията – резултат на неизясненост на основния проблем.

Въпросът за статиката или динамиката в Правото, по-точно за статично или динамично Право е тясно свързан с въпроса за функциите на Правото. И този проблем е един от много разискваните, въпреки това едва ли можем да го причислим към категорията на окончателно разрешените: дадените a priori и абстрактни решения не преживяха нито една от школите във

³⁰¹ Вж. Hildebrandt, H. *Rechtsfindung im neuen Deutschen Staaten. Ein Beitrag zur Rezeption und den Rechtsquellen zur Auslegung und Ergänzung des Gesetzes.* Berlin u. Leipzig: W. de Gruyter & Co, 1935.

философията на правото, на които бяха рожба. За нас проблемът за функциите на правото не е проблем на правната логика, но на правна история и на правна политика. Всички правнофилософски учения, построени много или малко на плоскостта на индивидуализма във философията, имат едно общо разрешение на проблема за функциите на правото: последното за всички времена и народи, без оглед на съдържанието му през вековете, *има за задача да служи на хората, да им бъде полезно, като установи и поддържа един ред на нещата и ред на отношения между отделните индивиди, при които трябва да има правна сигурност и защита на онова, което вече е утвърдено в живота. Правото прочее е средството за да се запази сегашният ред на нещата! Общото благо, правосъдие, справедливост, правна сигурност – това са целите на правото.*

Това разрешение, дадено, както се каза, а priori и абстрактно, е резултат на основната социалфилософска идея на цялото посочено направление във философията. За доказателство нека изследваме по-специално връзката между това учение за целите и задачите на правото и позитивизма във философията на правото. Известно е, че поколението, което следва Френската революция, нямаше голяма любов към метафизичното и към идеалистичното. Модата бе да се ограничим с „позитивното в живота“, сиреч с позитивното право, позитивния морал. Под понятието „наука“, Science, се схващаха само позитивните, естествените науки. Позитивистът вижда със своя поглед само онази част от обкръжаващата го действителност, която може да се обхване с формулите и законите на механиката. Светът от това гледище не е нищо друго освен един сбор от тела, които си взаимно въздействат съобразно със законите на природата. Светът не е Организъм, нито Единност, Образ, не е никаква манифестация на даден творчески дух, никакъв символ на Абсолютното. Светът е, поне за „човека на науката“, само това, което ние можем да опознаем чрез разпадането му на отделни части, за да вникнем в същината му. Светът се крепи върху закона за причинната зависимост, който е основният камък от учението на позитивистите³⁰². Правният позитивизъм, верен на общата позитивистична философия, вижда в правото само един социален факт, който може да се установи емпирично. Предмет на познанието са законите, решенията на съдилищата, теориите. Това е „материята“, с която работят позитивистите. Типичен изразител на това учение е Бергбом: правото, казва той, е един обективно даден и съществуващ факт, нещо съществуващо, което дотолкова е право, доколкото *действа*, и което престава да бъде право, щом *повече не действа*. Затова всяко положение на позитивното право отправя към нас въпроса: „Признаваш ли ме като действащо право?“. Отговорът може да бъде само „да“ или „не“, без „но“ или „впрочем“. Единственият път за опознаване на това право е точният анализ на съдържанието на действащите закони, на решенията, на обичаите. Всяко метаюридическо обосноваване, всяко свръхемпирично оценъчно съждение се отрича по най-абсолютен начин. Няма „прав-

³⁰² Вж. Larenz, K. *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*. II Aufl. Berlin: Junker & Dünhaupt, 1935, S. 15 ff.

на философия“, има само „правнотеоретични задачи“, последните се стремят към това – от отделните правила да се получат по пътя на обобщаването все по-обща и по-обща принципи. Така се стига до „общата теория на правото“ – една наука, свършено откъсната от времето и пространството (Келзен!).

И така, за правния позитивизъм правото е „сбор от правила“ – „система на необходими ограничения“. Позитивистът работи в една лаборатория, в която по рафтовете са наредени в различни стъкленици отделните параграфи на законите. Колко хиляди подобни параграфи или правила има в момента – на този въпрос никой не може да отговори, защото никой не е посмял да си постави задачата да ги преброи! При работата с тези „стъкленици“ позитивистът прилага свой собствен, нему присъщ метод на мислене: той схваща телата в състояние на покой, в тяхното съизмеримо към другите тела в природата отношение. Правникът позитивист схваща всички тела като завършени в природата. Пример: понятието „личност“ е схванато като едно абстрактно същество, завършено във физическата природа, отделено от всеки конкретен ред на функции, съществуващо с еднакъв образ през вековете и пространството, притежаващо еднакви права, способно да носи едни и същи задължения. Собствеността е схваната като неограничено и неограничаемо право на разпореждане върху един предмет от физичната природа, върху едно „тяло“ от последната, намиращо се в покой. Този метод на правно мислене може да се нарече *статичен*, защото вижда всичко в покой и така го изучава!

На това направление в правото, на този начин на мислене отговаря т. нар. *Begriffsjurisprudenz*, при която, както е известно, се оперираше с понятия, схванати като строго определени дадености, завършени в правния свят.

Какви са целите на правото от гледна точка на позитивизма? Очевидно е, че задачата на всички тези, затворени в стъкленици, правила и параграфи, е да ограничават своеволията на човека, да поддържат ред и сигурност, ако щете, да обезпечават благо и справедливост, но чрез запазване на „частната сфера“ за всеки гражданин, където той може да се разпорежда по своя воля. Равенството, което се получава, е чисто формално, само пред законите. Задачата на последните е *да бранят сега съществуващия ред на отношения!* Прочее смятаме за доказано, че функциите на правото, според това направление в правната наука, са: *утилитаристична и статистично-консервативна*. Оттук и възможността да заключим, че *това бе правният позитивизъм, който даде основание да се квалифицира старото право като „статично“*. Той си служеше със статично мислене, виждаше всичко в покой, схващаше правото като средство за запазване на сегашния ред на неща и отношения. *Консервативната функция на правото можеше да се постигне само с едно статично концепирано право!*

Неокантианизмът на Щамлер възсъздаде правната философия. Според него правният ред не е дошъл отпосле, за да постави в правни рамки обществото и стопанството, както учеха дотогава „материалистите“, но напротив, правото е логическият приус на обществото и стопанството. Без правен ред последните не биха били нищо друго освен едно множество от отделни тела

или отношения, без връзка помежду си, които във всеки момент биха се разпаднали на съставните части. По този начин Щамлер извлича едно понятие за правото, независимо от обществото и стопанството, което може да се изследва не чрез методите на психологията или социологията, но само чрез методите на чистото критично познание.

Ако се вгледаме в изминатия от неокантианизма път от Щамлер до Келзен, ще видим, че въпреки първоначалния му смисъл – да бъде движение против господството на позитивизма и материализма, това направление във философията на правото не обхвана и не разреши правилно проблема. Тази школа в правната философия стигна до правния номинализъм на Келзен, което не е нищо друго освен така нареченият сполучливо от Ларенц *политически nihilизъм*! Правото и Държавата не са вече реалности, емпирични или духовни, но само наименования на представи, които са извлечени от правната наука. Тази концепция за правото води пък до заключение, че функцията на последното е утилитаристично-консервативна. Прочее и неокантианизмът мислеше „статично“ и създаде учение за едно „статично“ право.

„Правното мислене“ и понятието „право“ е също така статично дадено и за феноменолозите. Човекът за привържениците на т. нар. Existenzphilosophie (напр. Хусерл) не е изолиран индивид, но стои в една система от отношения със свои подобни, които образуват една Общност. Последната обаче е „вторична“, изведена от първичното понятие „индивид“. От това следва, че частната правна сфера на „човека“ е от правно-логично гледище първична, както и самият индивид. Правото „признава“ тези заварени частни сфери. Задачата му е да запази „човека“ от заплахата, която Общността носи със себе си. Последната „ограничава“ „частната сфера“, стеснява индивида в упражнението на правата, които произтичат от нея.

Евдемонистът Баумгартен също мисли и концепира правото статично. Правилото му: най-висше щастие за най-много хора като цел на правото говори за чисто утилитаристичната функция, приписвана на последното. Изискването да се разпадне днешната Държава, за да се създаде едно безкласово общество, сиреч едно общество без днешните „ограничения“, без днешното „право“, също така говори за чисто статичната, консервативна същност, приписвана на действащото консервативно право. Радбрух, теоретикът на демокрацията в Германия, създателят на т. н. релативизъм във философията на правото, също мисли статично. Главната цел на правото според него е да създаде и поддържа правна сигурност. Справедливостта е само втората цел на правото. Това значи, че задачата на последното е пак консервативно-утилитаристична, че правото е статично!

Всъщност може ли да бъде едно право изключително „статично“? Отговорът следва от ролята на правото при създаване и поддържане на т. н. обществено равновесие. В общественения живот се говори за равновесие при основните дадености на този живот – поведението на Общността, на международните групи и постъпките на отделните индивиди. Когато говорим за обществено равновесие, ние говорим за съгласуване, за хармония между отдел-

ните поведения и действия на тези социални дадености. Равновесието е винаги обективно дадено. Основата на общественото равновесие е равновесието в съзнанието на хората. Докато в механичния свят може да се говори за два вида равновесие – статично и динамично, в зависимост от това дали телата, които са обект на равновесие, са в покой или в движение, въпреки силите, които действат върху тях и независимо от тях, – в обществения живот, напротив, може да става дума само за динамично равновесие. Това е така, защото духовните дадености, които са обекти на това равновесие, се намират в постоянно движение. С други думи: всички сили в механиката въздействат върху телата в пространството: те трябва да имат някаква субстанциална опора. В обществения живот обаче понятието „тяло“ не може да бъде приспособено, затова в тази област може да се говори само за динамично равновесие. Когато в обществения живот все пак се говори за статично равновесие, това става винаги в някакъв условен смисъл на думата³⁰³.

Обществено равновесие се създава и поддържа от много фактори: от изразната дейност на човека, езика, стремежа към изравняване³⁰⁴ (подражание, съревнование, приспособяване), нуждата от приятелство, от образование. Основата пък на стремежа към изравняване или равновесие е съзнаването неравенство между хората – неравенство по достойнство, по самочувствие, способност, средства, начин на живот и обществено положение, образование, граждански права и задължения и т. н. Идеалът за изравняване изразява именно този стремеж у индивидите към равновесие в обществения живот. Справедливостта също така се е появила като изискване, наложено от стремежа за изравняване: самото нивелиране, установяване на равновесие се явява като справедливо. Даване на всеки член от групата поравно – затова е справедливо, защото означава изравняване. Неравенството, респ. стремежът към изравняване в неговите различни форми се наблюдават и в живота на групите – междинни цялости или национални Общности. Между тях се наблюдава съперничество и надпреварване. Подражанието също е свойствено на народите.

Безспорно е обаче, че един от главните фактори за създаване и поддържане на общественото равновесие е Правото. Самото възникване на Общностите и техният по-сетнешен живот е един *правен процес*. Прочее за създаване и поддържане на равновесие в техния органически живот е необходимо *нормативното*. Правните правила, веднъж установени в живота, оказват своето въздействие при образуването и поддържането на общественото

³⁰³ В. Ганев, в реферат, четен във Философско-социологическото д-во в София на 25. XII. 1938 г.

³⁰⁴ На съвсем друга плоскост прави своите разсъждения Müllereisert в своята *Rechtsphilosophie*, S. 82. Наистина и ние говорим за стремеж към изравнение, но като стремеж към социално равновесие. Напротив, за Müllereisert масата от индивиди се дели на господари и роби – на слаби и силни. За да не се превърне противопоставянето между двете категории в борба, идва динамичният принцип за *еднаквата ценност на всички пред правото!* (S. 85). Основното различие между това схващане и нашия ред на мисли е очевидно.

равновесие по два пътя: първо, в качеството си на трайни форми на обществени отношения те тежат върху решенията и поведението на индивидите и групите. Второ, правната норма, подобна на всяка друга етическа норма, е не само етическа заповед, но още и идея – сила, кондензирана и напластена психологическа енергия, която, фиксирайки предварително идейното, представено съдържание на социологичните елементи, въздейства върху творческото наше съзнание и заедно с други фактори предизвиква системата от взаимни отношения или осъществяването на социологичните елементи. *От казаното следва, че Правото поддържа общественото равновесие чрез едно двойно въздействие: от една страна се запазва известна трайност на отношенията между клетките и Организма, от друга се дава постоянно живот на Целостта. Това е именно т. н. динамическо равновесие, постоянно осъществявано и на периоди нарушавано, в обществения живот.*

Това въздействие на Правото върху общественото равновесие, тези функции на правото при създаване и поддържане на това равновесие са дадени винаги. Различен е само интензитетът на едното действие в сравнение с другото през отделните периоди на историята и при разните народности Общности. Така, във времена на улегналост, на установени отношения, на създадено трайно обществено равновесие, надмощие има утилитаристичната и консервативна функция на правото. Тогава можем само условно да говорим за „статично“ право. Пример в това отношение ни дава римското право, римската държава изпърво се създава като организация на родовете. Последните представляват от себе си едно завършено цяло. Това най-добре се вижда от римското семейно и наследствено право. Веднъж възникнали тези обществени дадености, задачата на правото е да ги запази. След време идва надмощието на индивидуалистичния принцип: родовата организация се разпада, идва новото явление в обществения живот – римският гражданин! Правото наново се стреми да запази правата на този гражданин, да му създаде условия за развитие на личните качества – държавник, управител, господар, търговец. За тази цел се изработва особеното понятие „право в субективен смисъл“, явяват се категориите „правен субект“, „вещ“. Всичките тези дадености се схващат в своя завършен вид, като телата в природата, в състояние на спокойствие. Изработва се понятието „частна сфера“, която е *статично мислена*. Идва понятието за равенството, също *статично схванато*. Обаче и римската история ни дава случай, когато индивидуалистичният принцип остава на заден план: това са периодите на земеделските борби, на борбите на длъжниците за облекчения и т. н. Създадените във връзка с тези социални движения закони носят белега на реформаторството, са повече динамични. Все пак трябва да се признае, че те имат преходен характер и затова не позволяват друга квалификация на цялото римско право освен общоприетата: консервативно, утилитаристично, създаващо и поддържащо едно социално равновесие, в което, условно казано, преобладава статиката!

Римската държава падна под ударите на варварите. Настъпилият исторически период, макар и тъмен, все пак се отличава със своя динамизъм: раз-

чупиха се старите обществени отношения и форми, създадох се нови и в резултат на това изникна средновековното общество. Веднъж последното установено, в правото му почна да надделява консервативната функция, сиреч самото то стана, в условен смисъл на думата, *предимно* статично. Възраждането е само по себе си време на динамично право. Макар че тогава се възкреси римското право, все пак то се яви като ново право, което измести старото. Този процес на изместване говори за нестабилност в равновесието, говори за предимно динамичната функция на правото при установяване на новото равновесие. Типичен пример на социално равновесие при предимно статична и утилитаристично-консервативна функция на правото имаме в периода от Френската революция до Голямата война от 1914–1918 година. След великите открития на техниката през XIX в., след общите придобивки на културата, се бе създадо едно стабилно обществено равновесие благодарение на описаната функция на правото. Това даде основание да се квалифицира правото като „статично“. Видяхме обаче, че това може да се приеме само като едно *условно* определение, защото самото установено през това право равновесие е динамично. Щом резултатът е динамичен, и правото, което го установява, не може да бъде „статично“ в онзи смисъл, който има това понятие, напр. в механиката. Приписаната условност идва да добави, че въздействието при образуването и поддържането на общественото равновесие от страна на правото е ставало повече в едно направление, именно предимство във влиянието е имала т. н. консервативна функция на правото. Последното е въздействало по-силно като форма, която тежи върху обществените отношения.

Идва обаче следвоенният период, идва нова глава от историята. Идва новата Държава, със своите нови функции, нов съставен елемент, със своя нов живот. Идват новите обществени отношения, идва новият човек. Всички тези нови социални дадености искат ново право. То се ражда заедно с тях и незабелязано чупи и измества старите форми и отношения, старото право. Постепенно се нарушава старото обществено равновесие и се създава ново. При този процес на обществено преустройство функцията на правото е предимно идеалистично-строителна, правното мислене става динамично и самото право ни се явява в резултат на това като „динамично“.

Особено поучителни примери ни дават в това отношение държавите, които са в процес на основно преустройство, които преживяват една велика по своя размах революция³⁰⁵. Това преустройство се извършва без за всеки отделен случай да е необходимо формалното изменение на действащото право. Напротив, много по-важно, защото е по-дълбоко, е виртуалното изменение на съдържанието на общите принципи и понятия. Така напр. националсоциалистическата доктрина създаде едно схващане за Закона, което е типичен израз на усиленото движение, което става вътре в социалния организъм на германския народ. Последният е в процес на създаване на новото обществено равновесие, при който процес правото въздейства предимно като сила

³⁰⁵ Върху правнофилософското значение и оправдание на революцията вж. великолепните страници 392–427 у Binder, *System der Rechtsphilosophie*, 1937.

и енергия, която обновява и създава новите форми и отношения. При това положение на Закона не можеше да се гледа повече като на една абстрактна воля, неизменна, със строги граници, безлична и с циментирано съдържание. Напротив, Законът се схваща вече като израз на *политическото* ръководство на Нацията. Законът е волеизявление и план на Водача, важащи за настоящето, не, както ни учеше старото право, волеизявление, отнесено към една дадена в миналото воля и хипотезис³⁰⁶.

Изложеното схващане на Закона има и една втора особеност, която също е резултат на специалната функция, предоставена за изпълнение от правото през периода на тази Революция: става дума за особената *еластичност* на правната норма, която е обусловена само от обвързаността на Водача към правното чувство на Нацията. Щом е вярно, че Волята на Водача е Закон, трябва да приемем за вярно и следствието, че тази воля не е дадена в неизменно състояние. Напротив, като всяка *политическа* воля, и тази държи сметка за *политическите* нужди на момента. При промяната на Волята на Водача се осъществява и промяна в *съдържанието на вече издадения Закон, който трябва да се тълкува и прилага съобразно с новата воля на политическото ръководство. По тоя начин законите са винаги в състояние да бъдат приспособени към изискванията на политическия момент и да имат едно съдържание, което, картинно казано, е в течно, а не в твърдо състояние.*

Ние вече изтъкнахме другаде³⁰⁷, че тази особеност на новосъздаденото понятие за Закона е резултат на особеностите на революционните епохи. Всяка революция е враг на вкостенели понятия и на закони с твърдо определено съдържание, защото последните са пречка за осъществяването на нейните цели. Чрез тези понятия и закони се осъществява консервативната функция на правото, се поддържа старото равновесие, а задачата на революцията е да разруши това равновесие и да създаде ново, функциите на революционното право са идеалистично-строителни. Революциите са онзи момент от историята на народите, при който за минути, месеци или години се нарушава общественото равновесие. Докато се създаде и улегне новото равновесие, революциите имат нужда от свобода, ето защо те не търпят обвързаност, даже и към създадените от тях форми. Те нямат при това често пъти време да отменят формално старото право. Напротив, много пъти остават да се прилагат маса правила от последното, но с виртуално променено съдържание. Установено е обаче от историята, че след като се утвърди, всяка революция става много или малко консервативна, защото има новата задача да осигури и заздрави придобивките. Тук правото наново подема своята консервативно-защитна функция!

За пълнота на изброяването трябва да поменем и отношението към проблема за приоритета на правната сигурност към правната справед-

³⁰⁶ Вж. Hildebrandt, H. *Rechtsfindung im neuen Deutschen Staaten...*, S. 45; Schmidt, C. Die Rechtswissenschaft im Führerstaat. *Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht (ZakDR)*, 1935 (2), Heft 7, S. 439.

³⁰⁷ Вж. нашата студия „Die Neugestaltung des deutschen bürgerlichen Rechtes“, 1937, S. 27.

ливост или обратното. Както вече поменахме в началото, изискването на старото право беше правната сигурност да има предимство пред справедливостта, защото функцията на това право бе предимно консервативна. Напротив, днес в Германия и Италия се постави изискването правната справедливост да има надмощие над правната сигурност. Това е също така много естествено: при пречупването на старите обществени форми не може да се мисли за правна сигурност, но се преследва една справедливост. *Прочее справедливостта означава движение, сигурността – покой.* Ето защо новото право по необходимост се стреми повече към справедливостта, отколкото към сигурността. Последната дори много пъти не е съвместима с неговите цели!

Не по-малко ясно доказателство в полза на нашето схващане ни дава и развитието на проблема за източниците на правото. Старото, „статичното“ право бе в това отношение консервативно: то не познаваше други източници освен закона и обичая. Справедливостта само тук-там се признаваше като източник на право, но дотолкова, доколкото няма изрично правило. В никой случай обаче не бе позволено на съдията да решава пряко закона (чл. 1 от Шв. 3. Обл.). Напротив, веднага с взимането на властта националсоциализмът възвести, че главният източник на правото е народностният правен дух, народностното правно чувство³⁰⁸. Разнообразието и богатството на този източник на право са необходими за Революцията. Единствено този източник е в състояние, чрез жизнените сокове, които той носи от Организма на Нацията, да обнови обществените отношения, да създаде новите форми на живот. По своята същност този източник ражда динамично право и позволява едно вечно изменение на съдържанието на правните норми, които именно създава новата народностна Общност, новата Държава. Прочее виждаме и тук революцията да изисква не само еластичност, лабилност и флукуалност на съдържанието на правните норми, но и богатство, многостранност и разнообразие на източниците на правото. *Всичко това – само за да се получи динамика в правните понятия, оттам в самото право и чрез него да се утвърди новото динамично обществено равновесие!*

Как се получава динамика в понятията? Нека вземем например понятието „субективно право“. Днес то не се схваща вече като правно защитен интерес или правно защитена воля, или двете заедно, мислени и дадени в състояние на покой, сиреч статично. Днес в Германия и Италия се говори само за *функции* на отделния член на Общността, за *правни положения*, които той има с оглед на неговото членуване в многобройните междинни и частични цялости и върховната жизнена цялост³⁰⁹. Както функциите, така и правните положения са в процес на *постоянна промяна*, установяват едно *динамично равновесие*.

³⁰⁸ Вж. Larenz, K. *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, S. 166; Hildebrandt, H. *Rechtsfindung im neuen Deutschen Staaten...*, S. 50.

³⁰⁹ Вж. Larenz, K. *Rechtsperson und Subjektives Recht. Zur Wandlung der Rechtsgrundbegriffe*. Berlin: Junker & Dünhaupt, 1935.

весе в отношенията на отделния член към междинните и частичните цялости и върховната жизнена Цялост!

Същото е заключението и относно новото понятие „договор“. Последният вече не се схваща като съгласуване на две воли за причиняване на правен резултат, което съгласуване, веднъж постигнато, втвърдява съдържанието на договора и изключва всяка идея за движение в това съдържание. Напротив, *договорът е синтез на народностната и частната воля, следователно с течено съдържание: последното се образува и от волята на Общността, която е с вечно променливо съдържание, следователно и съдържанието на договора е в движение. Той създава едно динамично отношение между съконтрахентите, не едно статично състояние!*

Същата промяна се забелязва и в съдържанието на понятието „правна личност“. Старото, „статичното“ право схващаше личността като абстрактно дадена, във от конкретен правен ред, снабдена с едно неизменно число права и притежаваща възможност да се обвързва тогава, когато пожелае, и така, както пожелае. Тази личност, понеже бе мислена изолирано, бе дадена в представите като неподвижна статуя: тя можеше да се движи, ако желае, защото е човек, но за правото е предпоставена в покой. Напротив, за новото право личността е само една част от даден конкретен народностен и правен ред. Тази личност е мислена като клетка изпърво от дадена група, междинна или частична цялост и сетне като член на върховната жизнена Цялост, наречена Нация. Така поставена, личността е във вечно движение, защото клетките на Организма са във вечно движение в самия Организъм. Както всяка клетка, така и биосоциалната има да изпълнява постоянно дадени функции, тя живее чрез живота на Общността и дава живот на последната.

На старото понятие за личността отговаряше т. н. частна правна сфера, където само тя можеше да заповядва. Тази частна правна сфера бе също така мислена в състояние на покой: нейните граници бяха определени чрез издадените закони (все пак законодателят не можеше чрез обикновен закон да прекрачи границите, поставени от общите принципи и положения, гарантирани чрез конституцията) и нейното съдържание бе известно отнапред – лични и имуществени субективни права. Днес вече не се говори за подобна запазена сфера, защото няма област от живота на личността, където да не може да надникне и се намеси Държавата. Независимо от това няма място и за подобно понятие, щом си представим личността като клетка от обществения Организъм. Има, напротив, правни положения, които се вечно менят и чието съдържание е вечно променливо, в зависимост от функциите на клетката в живота на Общността.

В областта на вещното право най-голяма промяна претърпя съдържанието на понятието „вещ“ и на понятието „собственост“. Вещта вече не се смята като едно „тяло“ в природата, дадено в състояние на покой, към което човекът да има известно отношение на полза³¹⁰. Напротив, при динамичното мис-

³¹⁰ Volkmar, E. Das dynamische Element bei der Neubildung des deutschen Rechts. *ZakDR*, 1935, Juli.

лене вещта е схваната с оглед на ролята ѝ в живота на Общността. Самото право на собственост вече не се разбира като едно неограничено право на разпореждане върху даден *предмет*, схванат като „тяло в естествената природа“, но функционално-динамично: понятието не изхожда от състоянието на покой, но от действията на човека, Общността и ролята на вещта за нейното съществуване и развитие. Правото на отделния човек върху вещта е от самото му създаване свързано с различни ограничения, които се извличат от правното положение на собственика и от неговите функции към Целостта. Според индивидуалистичното гледище собствеността е егоистична, статична, негативно определена. Напротив, според миросгледа на националсоциализма собствеността е една жива сила, функция, която подчертава позволеността на правното преценяване и на мястото на старото понятие „притежаване“ поставя новото понятие „ползване“. Тук се подчертава не разпределението на благата и тяхното сегашно състояние, но ползването от тях и изгледите за увеличение на ползата за в бъдеще³¹¹.

И така, смятаме за доказано, че правото по своето естество е винаги динамично и създава едно динамично обществено равновесие. Понеже то въздейства двустранно при образуването на това равновесие, през разните периоди на историята и за разните народи се наблюдава едно предимство на едната функция пред другата: при епохи на преустройство, на чупене на старите форми и отношения и създаване на нови³¹², с една дума, във времена на революции функцията на правото е предимно идеалистично-строителна³¹³, затова и правото ни се представя като изключително динамично. Напротив, щом се създаде новото желано равновесие, правото започва да изпълнява предимно своята консервативно-защитна функция, става много или малко статично, в условен смисъл на думата. Но в края на краищата, като се отдалечим от ежедневието и обхванем цялото историческо развитие на нациите и тяхното право, не можем да не заключим, че последното е по същността си динамично, защото е било право на живял или е право на жив народ.

Откъде иде тогава грешката или заблудението да говорим безусловно за „статично“ право и да го противопоставим на „динамичното“ право? Според

³¹¹ Wieacker, Fr. *Wandlungen des Eigentumverfassung*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1935; Würdinger, H. *Wandlung in der Eigentumsverfassung*. ZAKDR, 1936, Heft 2.

³¹² Може би ще ни се възрази, как е възможно всяка революция да носи със себе си динамично право, когато напр. Френската революция създаде Code civil, най-бляскавия пример на „статично“ право, с типичните му понятия за правна личност, субективно право, договор и т. н., все статично схванати? Отговорът е лесен: Code civil не е създаване на началния момент на революцията, но на онзи период от френската история, в който революцията беше вече дала своите духовни резултати, привършила своето социално дело, създавала новото равновесие, затова и създаденото от нея, в момента на нейния завършек, право имаше вече предимно консервативната задача да пази придобивките на революцията!

³¹³ W. Sauer в своята *Rechts- und Staatsphilosophie*, 1936 г., на с. 360 казва: „ist alles aktivistisch – funktionell – dynamisch angelegt“.

нас единствено от учението и терминологията на онези правнофилософски течения и школи, които бяха построени на основата на индивидуалистичната философия, предимно обаче на правния позитивизъм и на абстрактно-формалния и статичен начин на мислене на останалите.

Юридическият позитивизъм със своето определение на правото като сбор от норми, наредени като стъкленици с тайнствени лекарства, със своето твърдение, че единствената материя за опознаване в правото е съдържанието на тези стъкленици, даде основание да се помисли, че това съдържание е в покой. Неговият метод на мислене даде представи и понятия, като това за правната личност, субективно право, договор, вещь и т. н. – всички в състояние на покой, било като статуи, било като „тела“ в природата, било, най-сетне, с едно втвърдено съдържание. Но най-голяма грешка допуснаха както това, така и останалите нему сродни направления, като помислиха, че е възможно да се изведат едни общи принципи, с важимост за всички времена и епохи. Едно от тези обобщения бе и заключението, че целите на правото са винаги и навсякъде едни и същи: общо благо, сигурност, справедливост! Така формулирани и с претенция за абсолютна важимост, целите на правото говореха за една консервативно-защитна и утилитаристична функция на правото. Всичко това позволи една неправилна сама по себе си квалификация на правото, каквато бе тази за неговата безусловна „статичност“.

Така схванатото и описано от юридическия позитивизъм право, понеже бе много стриктно и неизменно, много формално и абсолютно, имаше нужда от един коректив. Такъв се яви в лицето на „естественото право“, сиреч в правото, написано на небето наред със звездите, вечно, със своето абсолютно неизменно, но винаги справедливо съдържание. Естественото право, т.е. правото на разума, на висшата *aequitas*, бе пак статично мислено и представено: макар и наречено идея, то е схванато като един оценителен мащаб, който иде отвън, за да измери степента на справедливостта на правото, което намира осъществено на земята. При това положение и тази идея е статично концепирана: като оценителен мащаб, тя трябва да притежава качеството на вечност и еднаквост за всички времена и епохи.

Т. нар. *Begrifsjurisprudenz*, която се яви като следствие на господството на позитивизма, работеше също с едни величини и понятия, предпоставени в състояние на покой: за нея имаше само абстрактно дадени „индивиди“, субективни права, вещи, договори и т. н. Нямахше нито помен от „функции“, от „движение“, от „длъжности“. Имаше един сбор от тела, сбор от хора, сбор от правила, нито следа от Цялост, Общност, Организъм, функционалната зависимост, членствено отношение!

Истинската, винаги динамична природа на Правото се открива на свършено друга плоскост, с помощта на свършено други методи на мислене. Особеността на този метод се изяснява, като се има предвид лежащото в неговата основа понятие „правен ред“. Последният не е сбор от правила, нито ред на фактични отношения, напротив, под този израз се разбира „Законът за строеж на жизнената Общност, Законът, под действието на който тя се съз-

дава и развива³¹⁴. Това е формата, в която живее Общността. Правният ред не е даден въвн от историята, но се извежда от последната. От това следва, че конкретният правен ред на един Народ е една конкретна действителност, която се осъществява от правното съзнание на членовете на правната общност. Тази действителност се явява за отделния индивид като задължаваща го норма, защото тя го включва в Целостта. Тази действителност не е едно спокойно „състояние“, но Образ и Развитие. Нацията и Държавата не са мисловни дадености, но жизнени Цялости. Народностният организъм носи в себе си своята творческа сила, своя творчески правен дух. Последният не се явява като една абстрактна и обща сила или като една откъсната от времето норма, но като конкретна субстанция на един свръхиндивидуален и конкретизиран живот, като жизнен закон, творческата сила на една раса, на един народ, на една конкретна общност. Народностният дух е конкретна идея, като такава – реалност, конкретизация.

Изразите „абстрактно“ и „конкретно“ се нуждаят от пояснение. Понятието „конкретно“ не трябва да се разбира в смисъл на „изолирано“ или „особено“, напр. единичният индивид, но Действителността като Образ на един творчески Дух или Идея. Конкретен е Организмът, Животът, Народът и Народностният дух, както и Държавата като Образ на политическия Народ. Напротив, „абстрактно“ значи представа за изолираните части от една безжизнена материя, откъснатият от дадена политическа действителност и оставен сам на себе си индивид.

На тази плоскост на разсъждение Правото не може да се яви като един „сбор от правила“, нито като „инструмент“ за постигане на свободно определени цели, още по-малко като лежащо въвн от Общността и използвано или наложено по утилитаристични съображения! Напротив, *Правото е истинската форма на живот на нацията!* То е едновременно Идея и Действителност. Идеята е творческият правен Дух на Нацията, а Действителността е материализирането на този Дух, неговата конкретизация. От това следва, че Общността не живее съобразно с предписани ѝ отвън правни норми, но че Правото е преживяната форма на живот. Правото не е нито едно „отношение между отделни индивиди“, наложено „отгоре“, нито поето „доброволно от тях по пътя на един обществен договор“. Правото е необходимата форма на жизнената Цялост. При това схващане е излишно да се поставя въпросът на какво основание важи Правото. Не е нужно обосноваването на важимостта на Правото, било по пътя на някаква трансцендентна норма, нито идея или императив! Напротив, Правото осъществява членственото участие на индивидите и междинните и частичните цялости в живота на върховната жизнена Цялост, наречена Нация, дава форма на последната и с това прави възможен нейния живот. При това схващане отпада необходимостта от ценностни мащаби, от „естествено право“ или от „правото на разума“, които стоят въвн от обикновеното право и които служат за измерване на степента на справедливост на

³¹⁴ Вж. Laurenz, K. *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*, S. 25, 124.

последното. Самата справедливост не е схваната като една трансцендентна норма, с помощта на която можем да измерваме дейността на законодателя, на съдията или на отделния гражданин. Напротив, ще кажем заедно с Биндер, че справедливостта можем да намерим в действителността и че всеки закон е справедлив, щом осъществява понятието за Правото³¹⁵.

*При този начин на мислене Правото се явява по своята същина винаги динамично: Правото, като ред на отношения, е един ред на „функции“, не на „тела“ в природата³¹⁶. Лицата, които осъществяват с действията си Правото, не са физически тела, но единности от воля и сила, вещите също не са мъртви тела от физическата природа, но цели и средства или създания на тези индивиди. При това положение въпросът за статичност или динамичност на Правото не може да се постави като едно „изискване“ на дадена политика, но като едно неизбежно следствие на дадено учение за Правото: Правото е ред на живот на Нацията, от което следва, че неговото съдържание е в постоянно движение. Правото е ред на отношения между отделните клетки и междинните и частичните цялости и върховната жизнена Цялост. Предвид на това, че тези отношения са в постоянно движение, правният ред се явява по същината си динамичен, не статичен. *Неговата функция е да създава именно това динамично равновесие между клетките и междинните и частичните цялости, от една страна, и върховната жизнена Цялост, от друга, което прави възможен живота на Организма и неговите органи и клетки. Правото, бидейки форма на живот на този Организъм, споява неговите съставни части и ги държи във вечна хармония. Без него бихме имали моментално разкъсване и разчленяване, изчезване на Организма!**

Само с помощта на идеята за органическата същност на Нацията може да се разбере правилно мисълта, че правото е ред на функции, не на неща. Между отделните клетки (индивиди) и частичните и междинните цялости са налице членствени отношения, при които всяка клетка има да изпълнява една определена функция. Налице са безброй много подобни функции, които създават определено правно положение на клетката в социалния организъм. Но това правно положение не е в състояние на покой, понеже по него като по канали минават жизнените сокове, които дават живот на Целостта и по които последната дава живот на основната клетка.

Така схванато Правото, бидейки по същината си динамично, не може да се състои от строго определени по форма и неизменни по съдържание понятия, но предимно от директиви, генерални клаузи, и на последно място – от понятия, които не са схванати телесно-статично, но функционално-динамично. Правото трябва да бъде в състояние винаги да се приспособява към постоянноменящите се условия на живот на върховната жизнена Цялост и на нейните части. Без тези негови качества Правото не би могло да бъде това, което е, именно формата на живот на Нацията!

³¹⁵ Binder, J. *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, S. 163.

³¹⁶ Volkmar, E. Das dynamische Element bei der Neubildung des deutschen Rechts. *ZakDR*, 1935, Juli.

От казаното дотук смятаме за установено, че простото противопоставяне на „динамичното“ право на „статичното“ е методологично погрешно. Не може да има безусловно „статичен“ правен ред, веднъж прието, че последният не е нищо друго освен редът на живот на Нацията, при който винаги е дадено едно динамично равновесие. Можем да говорим само за различните функции на правото, за различното въздействие на последното, схванато било като сила и енергия, или като форма, която тежи над отделните решения. За разните времена и народи това въздействие е различно: веднъж творческата функция на Правото въздейства по-интензивно, друг път – консервативно-защитната. При втория случай можем само условно да говорим за „статично“ право, в смисъл за право, чиято функция за даден исторически момент при дадена действителност е предимно консервативно-утилитаристична, сиреч статична. На такова едно Право можем да противопоставим другото, динамичното Право, в смисъл Право, чиято задача за даден момент е предимно идеалистично-строителна, динамична! Но това не са две отделни категории Право, които се наследяват едно след друго в историята. Това са само нюанси, тенденции. Правото е едно за даден Народ. В живота на последния то преминава през отделни фазиси, при които въздейства в разните направления с различен интензитет на своите отделни възможности. Степента на този интензитет се обуславя от историческия момент и от биосоциалните изисквания на народността на Организацията.

Годишник на Софийския университет, Юридически факултет, т. XXXIV, 9, 1938/1939. София, 1939, с. 1–21.

Студия от Ц. Торбов
„ПРАВНИЯТ ПОЗИТИВИЗЪМ И ДИНАМИКАТА
НА ОБЩЕСТВЕНОПРАВНИЯ ЖИВОТ“

1939 г.

I.

Преди да се занимаем с учението на правния позитивизъм, за да го поставим във връзка с въпроса за статиката и динамиката в правото³¹⁷, бихме желали да започнем работата си с някои от мислите, които г-н проф. Диков разви в своя реферат през миналия месец върху „Статиката и динамиката в правото“, за да преминем така по-добре към общите разсъждения, които г-н проф. Ганев изложи през тази академическа година в своя начален реферат върху „Обществените равновесия“. По този начин ние се надяваме да направим необходимата връзка между разсъжденията си на една такава отделна тема, каквато е нашата, и онези общи разсъждения на г-н Ганев, който, както винаги, и този път с реферата си даде рамките на заниманията ни през годината, а заедно с това и широките рамки за разглеждането на нашата проблема.

Въпросът за статиката и динамиката в правото според г. Диков е свързан с функциите на правото. Правото създава и поддържа равновесието в социалната действителност. Това равновесие поначало е динамично. С осъществяването си обаче то става за момент статично. Така процесът на установяване на ново равновесие се явява като динамичен, а този на запазване на осъщественото равновесие – статичен. Г-н Диков открива обосновката на утилитаристичната, статично-консервативна функция на правото в учението на правния позитивизъм. Правото тук се схваща като сбор от правила – като система от ограничения. Задачата на това право е да запази съществуващия ред на нещата, поради което в така концепираното право надделява статичният момент или статичното във функциите на правото на позитивизма. Само при това схващане за същността на правото и на неговите функции, мисли г-н Диков, има място за естественото право като коректив, който идва отвън и носи със себе си необходимата динамика.

Г-н Диков твърди, че правото няма да бъде „сбор“ от правила, а ред на живот на един социален организъм само тогава, когато сменим метода на правния позитивизъм с един правно-исторически, правно-политически и правнофилософски метод на мислене. Функциите на концепираното по този начин право тогава ще бъдат идеалистично-строителни и следователно

³¹⁷ Настоящата студия предава един реферат на същата тема, четен на 26 февруари 1939 пред членовете на Философско-социологичното д-во в София. Формата на реферата е запазена. Прибавена е само на места използваната литература.

по естеството си – динамични. Така схванатото право ще създаде правна динамика, ще бъде динамично. Динамичното правно мислене, смята г-н Диков, има предвид предимно развитието, а осъществяването на силите – има предвид процеса на действието, при който тези сили се създават, развиват и осъществяват. Затова едно подобно схващане за правото не оставя място за коректив, идващ отвън, тъй като то е в постоянно движение. При това схващане за правото се говори вече за правна идея; и това понятие не е от друг мир; то не е оценителен мащаб; не е вечно непостижим идеал. И тъй като действителността не е покой, а движение, процес, постоянно оформяне, идеята за правото, мисли г-н Диков, е самият живот, правният дух, т.е. творческата сила на социалния организъм³¹⁸.

Тези мисли на г-н Диков са свързани в своята основна линия с изложеното от г-н Ганев във връзка с понятието за динамичното и статичното равновесие в обществения живот. Широката рамка, в която г-н Ганев изложи своите разсъждения върху обществените равновесия, позволява, значи, да се разглежда в нея също и динамиката по-специално на общественоправния живот. В своя реферат г-н Ганев отбеляза, че в обществения живот се говори за равновесие при основните дадености на този живот – между постъпките на хората; когато говорим за обществено равновесие, ние говорим за координиране, за координация между отделните постъпки на хората. Равновесията според него наистина са обективно дадени; но тъй като факторите им са човешките личности, то все пак можем да кажем, че равновесията в индивидуалните съзнания са основата на обществените равновесия. Докато в механическия свят може да се говори не само за статично, а и за динамично равновесие, според това дали тялото, което е обект на това равновесие, е в покой или се движи, въпреки силите, които действат върху него, или по-добре – независимо от тези сили, в обществения живот според г-н Ганев може да става дума само за динамично равновесие, тъй като духовните дадености, които са неговият обект, се намират в постоянно движение. Или другояче казано: всички сили в механиката въздействат в пространството; те трябва да имат някаква субстанциална опора. В социологията обаче понятието „тяло“ не може да бъде приспособено; затова в тази област се говори само за динамично равновесие. Когато в социологията все пак се говори за статично равновесие, това става винаги в някакъв условен смисъл на думата³¹⁹.

Поискаме ли обаче сега да преминем от тази широка рамка към разглеждането на нашата проблема, налага ни се да излезем в работата си също и от някои от най-общите мисли върху правото въобще, които г-н Ганев излага другаде. Съобразявайки така разсъжденията си върху правния позитивизъм във връзка с въпроса за статиката и динамиката в правото – с хода на мислите,

³¹⁸ Диков, Л. *Статика и динамика в правото*. Реферат, четен на 4 януари 1939 във Философско-социологичното д-во – София. Срв. също Диков, Л. *Курс по българско гражданско право*, т. I: *Обща част*, по лекции от 1935–1936, с. 14, 51, 52, 53.

³¹⁹ Ганев, В. *Обществени равновесия*. Реферат, четен на 25 декември 1938 във Философско-социологичното д-во – София.

които г-н Ганев ни дава върху правото във връзка с тези понятия, ние се надяваме да можем още по-непринудено да подредим своята работа в рамката, която г-н Ганев, както е традицията на научната дейност на Философско-социологичното д-во, начерта с началния си реферат за заниманията ни през тази година.

Според г-н Ганев „правното явление е правно-нормативно съотношение на координация, суб- и суперординация между взаимнозависими наши постъпки и техните правно-нормативни предпоставки, съставлящи една единна даденост“³²⁰. „Социологичните и нормативни елементи на правното явление са еднакво необходими за неговото формално и фактическо установяване. Без социологичните негови елементи правното явление би се превърнало в едно чисто индивидуално психическо преживяване на един нормативен процес или на едно нормативно съзercание.“³²¹

Но „социологичните елементи на правното явление, т.е. системата координирани, суб- и суперординирани взаимнозависими наши постъпки придобиват формално-конститутивното си значение на необходими елементи само тогава, когато се проявяват като функция на нормативните негови елементи, на правната норма и нейното социално осъществяване. Откъснати от нормативните елементи, социологичните губят не само етичното, но и правно-конститутивното си значение. Те се превръщат тогава в социални факти без всяка правна опора. Нормативните елементи са, които определят социологичните и като им придават правна квалификация, осмислят ги и ги одухотворяват от правно гледище. Те са, които ги въздигат във формално необходими конститутивни елементи, с чието проявление се проявява интегралното правно явление.“³²²

И сега, г-н Ганев употребява понятията „динамика“ и „статика“ в правото, когато разглежда господстващото значение на нормативните елементи в правното явление от функционално-конститутивно гледище. Според него „правната норма, подобно на всяка друга етическа норма, е не само етическа заповед, но още идея – сила, кондензирана и напластена психологическа енергия, която, фиксирайки предварително идейното, представно съдържание на социологичните елементи, въздейства върху творческото наше съзнание и, заедно с други фактори, предизвиква системата взаимни постъпки или осъществяването на социологичните елементи.“³²³

Но ако конститутивно-функционалното предимство на нормативните елементи проявява така своя *динамичен* характер, „от статично гледище това предимство“ според г-н Ганев „се заключава в това, че само въз основа на тези елементи ние можем да преценим и установим дали проявените социологични елементи са същите ония, които се визират от правната норма и които, веднъж осъществени, образуват втората група конститутивни елементи на

³²⁰ Ганев, В. *Учебник по обща теория на правото*. София, 1932, с. 14.

³²¹ Ганев, В., *цит. съч.*, с. 14 сл.

³²² *Пак там*, с. 15.

³²³ *Пак там*, с. 16.

едно и също правно явление³²⁴. С което г-н Ганев потвърждава мисълта си от своя начален реферат, че когато в общественения живот се говори за статично равновесие, това става в условен смисъл на думата; тъй като, както забелязваме, и тук той употребява понятието „статика“ в един условен – оценъчен, номологичен смисъл на думата³²⁵.

И така, според г-н Ганев „синтезата, включена в правната норма, е нормативната синтеза на един императив. Тя указва на обществени отношения, които се осъществяват чрез творческата намеса на нашата воля, чрез съответни проявления на творческото наше съзнание. Осъществявайки синтеза, включена в правната норма, творческото наше съзнание изпълнява императивни елементи, които, като конститутивни елементи на правното явление, се обхващат от представното, интелектуалистичното, идейното съдържание на нормативните негови елементи.“³²⁶

Дадено това изложение, ние вече можем да пристъпим към темата си.

II.

Правният позитивизъм е учението, което разглежда правото като исторически или социален факт, който може да се установи емпирично. Произходът на правовия принцип, който лежи в основата на това учение и определя така неговия емпиричен характер, е едно емпирично познание. „Правната норма почива върху волята на човека като факт“, мисли *Елцбахер*³²⁷. Хек иска от съдията да се придържа в „преценката, която дава правото на позитивния закон, когато става нужда да се попълнят празнотите в правото“³²⁸. В своето учение за свободното право *Канторовиц* признава всяко право за право само дотолкова, доколкото е „позитивно“³²⁹. Според *Афолтер* „Macht geht vor Recht. Силата като власт на фактите създава нови законоположения и положения на правото“³³⁰. *Венцел* твърди, че „законодателят фактически притежава волята да установява императиви, т.е. норми на поведение, които изискват безусловно изпълнение“³³¹. *Бекер* вижда същината на правото в неговата „фактическа важимост“. „Право, което не е в сила, би било само проект, Nochnichtrecht или Nichtmehrrecht.“³³² *Сандер*

³²⁴ Пак там, с. 17.

³²⁵ Пак там.

³²⁶ Пак там, с. 18.

³²⁷ Eltzbacher, P. *Über Rechtsbegriffe*. Berlin, 1900, S. 27.

³²⁸ Heck, P. *Interessenjurisprudenz und Gezetzestreue*. *Deutsche Juristen-Zeitung*, 1905, Jg. 10, № 24, S. 1142.

³²⁹ Kantorowicz, H. *Der Kampf um die Rechtswissenschaft*. Heidelberg, 1906, S. 12.

³³⁰ Affolter, A. *Naturgesetze und Rechtsgesetze*. München, 1904, S. 28.

³³¹ Wenzel, M. *Juristische Grundprobleme. Der Begriff des Gesetzes, zugleich eine Untersuchung zum Begriff des Staates und Problem des Völker rechts*. Berlin, 1920, S. 55.

³³² Bekker, E. *Grundbegriffe des rechtes und missgriffe der Gesetzgebung*. Berlin und Leipzig, 1910, S. 55.

разглежда правото изключително като „*Sein*“, като „емпирично-реална даденост“³³³. „Правото е *wirklichkeitsgebunden*“, казва *Маник*³³⁴. Според Ришар „емпиричното съдържание на идеята за правото е достатъчно, за да ръководи законодателя“³³⁵. И най-после, за да привършим с основната мисъл на правния позитивизъм – *Бергбом*. „Правото, според Бергбом, е един обективно съществуващ факт, нещо съществуващо, което е право, доколкото действа, и което престава да бъде такова, щом като повече не действа.“ Така определено, „позитивното право крие обосновката и оправданието си във факта на своето съществуване“. Затова „всяко положение на позитивното право отправя към нас въпроса „Признаваш ли ме като валидно право?“. Отговорът трябва да бъде даден без „но“ и без „между впрочем“. „Позитивното право въобще няма празноти“, то „не се нуждае от никакво друго утвърждение или санкция“. Методът му е, „от една страна, постепенното абстрахиране и генерализиране от сигурните факти към непосредствените премиси на дедукцията, от друга – верифициране на хипотетични положения по обратен път през цялата стълба на абстракцията до правните факти“³³⁶.

„Единственият“ път за постигане на обективно познание според схващането на правния позитивизъм е точният анализ на действащото право, не само на настоящото, но и на миналото³³⁷. „Непосредствените премиси“, за които Бергбом говори, ни дават принципите на правото, те пък имат за източник действащото право; от него се абстрахира, до него стигат верифицираните хипотези. От своя страна правото е задължително, защото е в сила. Така критерият на правото се определя от познанието, което се съдържа в представата за фактическата сила на една действаща социална система.

Правото според представителите на правния позитивизъм, значи, се определя от *силата*. То „е продукт на процеса в онзи кръг, за който то е задължително, който процес познаваме като такъв на външни факти“, на „човешки положения“, както казва *Йелинек*³³⁸. Интересното обаче при правния позитивизъм е това, че отделните постановления на действащия закон все пак са „норми“, макар и да са ориентирани по реалния принцип на силата. Позитивистите говорят за „изисквания на справедливостта“, за „задължения“ и пр.; значи, фактически за тях понятието за правото все пак е едно *обективно практично* понятие. Признавайки така мълчаливо категорията на дълга, при изграждането на своята теория позитивистите не могат да постъпят другояче, освен *фиктивно* да определят задължителността на своето право, като в

³³³ Sander, F. Das Recht als Sollen und das Recht als Sein. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Bd. XVII, 1924, S. 1 ff.

³³⁴ Manigk, A. Wie stehen wir heute zum Naturrecht? *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Bd. XIX, Heft 3, 1926, S. 411 ff.

³³⁵ Richard, G. *Essai sur l'origine de l'idée de droit*. Paris, 1892, p. XXI.

³³⁶ Bergbohm, K. *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. Leipzig, 1892, S. 359, 400, 398, 373, 400, 32.

³³⁷ Binding, K., *Rektoratsrede*, 1877.

³³⁸ Jellinek, G. *Allgemeine Staatslehre*. Berlin, 1914, S. 350.

работата си приемат и употребят хипотетичните си положения чисто и просто като категорични норми. В действителност те това и правят.

Келзен много добре изрази хипотетичния характер на правото на позитивизма. Според него задължението, което отделната норма на това право съдържа, не е абсолютно, а само „релативно“, тъй като то важи „при една предпоставка, чиято обективна валидност, от своя страна, не е осигурена“. Тази предпоставка е, „че сме длъжни да се покоряваме на заповедите на един определен монарх или да се съобразяваме с решенията на едно определено народно събрание, на един обикновен парламент“³³⁹. Ясно е тогава, че ако юриспруденцията все пак употребява „даденото на нейното познание не само като *факт*, а като *норма*“³⁴⁰, значи, ако се изгражда не като наука за реалното разпределение на фактическите сили в дадено общество, а като теория на *правото*, то тя *приема* хипотетичните норми за абсолютни. Така, трансформирайки силата в право, тя разрешава въпроса за валидността на правото много просто, като *фингира* неговата задължителност³⁴¹.

Обаче какво казва Бергбом? „Правото е един обективно съществуващ *факт*“, но то е право, „доколкото действа“; то „престава да бъде право, щом като вече не действа“³⁴². Значи, съдържащието на правото няма общозадължителен характер, то не е независимо по място и време.

Преди всичко фактът на едно правно правило още не определя неговата правност. Като посочваме една действаща система от правила, ние не разрешаваме въпроса за валидността им, а определяме само *претенцията* на тези правила да бъдат взети за задължителни. Но дали това, което претендира да е право, в действителност е право, това е друг въпрос. Този въпрос не може да се разреши с посочването на факта на важимостта на това право, а с указването на един *закон*. Този закон от своя страна не може да бъде предмет на едно емпирично познание, тъй като той не е емпиричен факт. Характерът на *необходимостта*, с който този закон се отличава от факта на едно позитивно правно правило, което има *случаен* характер, ни дава указанията къде да търсим основната грешка в учението на правния позитивизъм. Очевидно представителите на това учение работят с едно понятие за правото, на което липсва белегът на необходимостта. И защото в своите научни построения не могат да минат без този белег, а съзнателно или несъзнателно отбягват да направят едничко възможния точен извод – да отрекат всякаква правна задължителност, те, както вече казахме, трансформират силата в право и разрешават въпроса за валидността на правото много просто, като *фингира* неговата задължителност.

Това е смисълът на „фактическата важимост“ на правото или на неговия „емпирично-реален“ характер. Само по този начин може да се разбере как

³³⁹ Kelsen, H. *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*. Charlottenburg, 1928, S. 11.

³⁴⁰ Kelsen, H., *op. cit.*, S. 12.

³⁴¹ Срв. Kraft, J. *Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant und Fries*. Berlin, 1924, S. 11.

³⁴² Bergbohm, K., *op. cit.*, S. 359.

така „законът съдържа преценки, които от своя страна изразяват общия мащаб, даден от законодателя, за да може всеки да отсъди дали тази или онази постъпка, отношение, състояние и пр. се одобрява или осъжда от него“. Сега ние разбираме, когато се каже от емпиристите в правото, че идеята за правото има едно „емпирично съдържание“, което „е достатъчно, за да ръководи законодателя“, че до едно такова недоразумение може да се дойде много лесно, след като се приеме, че „онова, което се каже за нормативната природа на закона, важи също и за правото“, че „императивната и преценъчна функция са съществените функции както на закона, така и на правото“.

И така, представителите на правния позитивизъм мислят, че не се нуждаят от помощта на един закон, за да определят своето право. Ние видяхме обаче, че фактът на едно правово правило не е достатъчен, за да създаде *право*. Суетна следователно е гордата им мисъл, че тяхното право „крие обосновката и оправданието си във факта на своето съществуване“ и че затова „не се нуждае от никакво друго утвърждение или санкция“. В действителност тяхното право, като „продукт на човешки положения“, се нуждае от „утвърждението“ или „санкцията“ на „независимия от човешки положения“ закон; защото само така фактът на едно правово правило би получил силата и значението на право и би станал *задължителен* за всички.

И все пак юристите емпиристи упорито се отказват от помощта на този закон. Когато им се забележи, че критерият на правото у тях се определя от познанието, което се съдържа в представата за фактическата *сила* на една действаща социална система, те бързат да открият някой *друг* факт, с който да осигурят задължителността на своето право. И те мислят, че така изграждат своето схващане не като наука за реалното разпределение на фактическите сили в дадено общество, а като учение за правото! Разрешава ли се обаче по този начин въпросът за задължителността на правото?

Щом като позитивистът не може да ни даде абсолютно необходимия белег на задължителността в понятието за правото, когато се позовава само на фактическата сила на правовите правила, той съвсем не се намира в по-добро положение, когато, за да осигури задължителността на своето право, търси помощта на някакъв друг факт. За *този* факт, както и за *всички* други, с които емпирият би се въоръжил, за да ни докаже, че „любезната помощ“, която законът иска да му даде, все пак „не намира случай да бъде използвана“³⁴³, „важи същото, което се каза и за факта на едно действащо правово правило: на „всяко положение на позитивното право“, което отправя към нас въпроса „Признаваш ли ме като валидно право?“ и което иска отговорът ни да бъде даден без „но“ и без „между впрочем“³⁴⁴, ние непрестанно ще отговаряме с насрещния въпрос: „Къде е законът ти?“. Защото, където и да бъде мястото му в редицата на размишления, фактът на едно правово правило не може да определи правността му.

³⁴³ Bergbohm, K., *op. cit.*, S. 373, 400.

³⁴⁴ *Ibid.*, S. 398.

И така, проблемата за задължителността на правото и тогава не се разрешава – когато фактът на едно правово правило се отведе към някакво друго правило, към един друг факт. Тъй като и за този факт остава открит въпросът откъде взема задължителността си, с което разрешението на нашата проблема се само измества, а не и приключва.

Ние бихме могли да посочим на несъобразността в учението за така наречените правосъздаващи факти и така да разбулим тайната за нормативната сила на фактическото, като разгледаме и някои от отделните случаи, в които различните представители на юридическия емпиризъм търсят основанията за задължителността на своето право не вече във факта на съществуването на това право, а в някакъв друг факт. Но тъй като това би значило да се занимаем поотделно с факта на волята, на принудата, на обичая, на целта и пр. като източници или основания на правото – една работа, която пък би ни извела далеч извън рамките на нашата задача тук, – ние се задоволяваме само с общите мисли, които изложихме досега.

Ние посочихме, че при правния позитивизъм имаме работа с едно схващане за правото, което в действителност напуска правото, за да прегърне силата и да постави така както теорията, така и практиката на така нареченото право на закона върху юмука. Позитивизмът „не може да понася никакво понятие за правото“, казва *Комт*. „Цялото човешко право е колкото абсурдно, толкова и неморално.“³⁴⁵ „Философията на позитивизма, заявяват открито нейните по-големи представители, се стреми все повече и повече спонтанно да замести празната и шумна дискусия за правото със спокойното разискване и строгостта на длъжностите.“³⁴⁶ „В позитивната държава идеята за правото безвъзвратно изчезва“³⁴⁷ и затова позитивистите „се само радват“ на „метафизичния укор“, че не приемали „никакъв вид право“³⁴⁸.

Но какво показаха нашите разсъждения? Ние видяхме, че когато това учение за правото разглежда правото като историческо или социално явление и с повишено самочувствие иска да остане докрай на плоскостта на емпиричното дирене, в действителност остава далеч зад всякакво право, тъй като предметът му престава да е правото в добре разбирания смисъл на думата, а силата, намерила своя многообразен израз в различните положения на позитивния закон. Както казва г-н Ганев: „Без нормативните негови елементи правното явление би се svelo към един обикновен социален факт, чиито нормативно психически елементи и свързаните с тях социологични отсенки и подробности остават скрити от бруталността на неговата обективна даденост“³⁴⁹. „Откъснати от нормативните елементи, социологичните губят не са-

³⁴⁵ Comte, A. *Cours de philosophie positive*. T. VI, 2 ed. Paris, 1864, p. 454; Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris, 1891, p. 204 ff.

³⁴⁶ Comte, A., *Cours de philosophie positive*. T. VI, p. 451 ff.

³⁴⁷ Comte, A. *Système de politique positive*. T. I. Paris, 1851, p. 361.

³⁴⁸ Comte, A. *Catéchisme positive*, p. 294 ff.

³⁴⁹ Ганев, В., *цит. съч.*, с. 15.

мо етичното, но и правно конститутивното си значение. Те се превръщат тогава в социални факти, без всяка правна опора.³⁵⁰

Без съмнение една наука за правото на такава основа е *невъзможна*. Тя не само че би изключила от своя обсег понятието за правото и това за дължителността, но би се ограничила само с постъпките, които вече са наложени или чиято възможност да бъдат наложени може да се определи научно от друго място. Но в такъв случай тя не би била вече наука за правото, а едно занимание, за което мислим, че най-подходящото наименование би било „социологична статика“³⁵¹.

III.

И така, когато „позитивното право отправя към нас въпроса „Признаваш ли ме като валидно право?“ и иска отговорът ни да бъде даден без „но“ и без „между впрочем“, ние сме в пълното си основание да му отговорим, че в добре разбрания смисъл на думата то не е никакво право, а само установено по някакъв начин положение на силата, което, тъй като не крие и не може да „крие обосновката и оправданието си във факта на своето съществуване“, „се нуждае от друго утвърждение или санкция“, за да бъде признато като право – от утвърдението или санкцията на независимия от всякакви фактически положения закон на правото. Много правилно забелязва г-н Ганев: няма значение, че „при обикновеното възприемане на правното явление изпъкват на пръв план социологичните негови елементи, системата от взаимнозависими постъпки“. Няма значение, че „неговите нормативни елементи, като индивидуални психически преживявания, остават скрити зад извършените постъпки и се възприемат само косвено, посредствено, през призмата на първоначално възприетите постъпки“. Защото „това е така само на пръв поглед и само от чисто външно перцептивно или утилитарно-прагматично гледище. При едно по-дълбоко проникване в съотношенията между нормативните и социологични елементи на правното явление не може да не изпъкне предимното значение на нормативните негови елементи, даже от това гледище. Както от перцептивно, така и от утилитарно-прагматично гледище важи не толкова производното, вторичното, към каквото се свежда системата постъпки, а първичното, основното, нормативните преживявания, на които се дължи системата взаимнозависими постъпки. Що се отнася до функционално-конститутивното съотношение между двете групи елементи на правното явление, предимното значение на нормативните негови елементи изпъква още на пръв поглед.“³⁵²

³⁵⁰ *Пак там.*

³⁵¹ Срв. Gysin, A. *Die Lehre vom Naturrecht bei Nelson und das Naturrecht der Aufklärung*. Berlin, 1924, S. 4.

³⁵² Ганев, В., *цит. съч.*, с. 15 сл.

Тези нормативни елементи в действителност ни дава повелята на *справедливостта*. И ние мислим също: колкото разнообразно и широко да е участието на емпиричните инстанции, които имат значение при определянето на правото, в края на краищата само справедливостта разрешава въпроса какво може да се постави под понятието за правото и какво – не.

„Ние ще трябва отново да я намерим, загубената идея на правото, ако не искаме иначе сами да се загубим“, казва *Фон Гирке*³⁵³. „Тази идея е справедливостта, тя е идея на човешкия дух и носи стойността си сама в себе си.“³⁵⁴ „Цялата история на правото учи, че правото се е усъвършенствало съразмерно с това доколко е схващало идеята за справедливостта като своя най-съкровена двигателна пружина и ръководна звезда.“³⁵⁵ *Гурвич* мисли, че „понятието за правото е съществено свързано с идеята за справедливостта. Правото е винаги опит да се реализира справедливостта.“³⁵⁶ Според *Ренар* „правото е едно сложно тяло, което се оживява от една единна душа, от идеята за справедливото. Премахне ли се идеята за справедливото, остава само силата.“³⁵⁷ „Справедливостта е душата на правото“, твърди *Льо Фюр*³⁵⁸. „Идеята за справедливост не се изчерпва в историческия или позитивен факт“, мисли *Дел Векио*. „Това е доказано от нейното вечно възраждане в съзнанието като абсолютно изискване и от нейните емпирични или относителни оделотворявания.“ От нея като от „първична и неизтощима възможност зависи постоянното формиране на обществените отношения и на правилата, които ги владеят“³⁵⁹. Мисълта на г-н Ганев пък е следната: „Истинското право е едно синтетично хуманитарно цяло; правната логика не се заключава в чисто формалното изсмукване, вкостеняване и пресушаване на правни норми, правни начала и на предметното тяхно съдържание, а в тяхното приобщаване към човека и човечността, във вечното тяхно осветяване и одухотворяване чрез постоянното вливане в тях на съживителни струи, заимствани от правото, справедливостта, човешината и човечността и преработени съобразно с необходимостите на правния ред и правната логика“. „Правото без човека, без справедливостта и човешината не е право, а безжизнена, безсърдечна формално нормативна схоластика и формално нормативна казуистика.“ „Истинското право е свързано с човека; процесът на правното приложение, който процес остава въпреки всичко върховната цел и върховната задача на теоретичната правна мисъл и на практичната правораздавателна

³⁵³ Gierke, O. v. Kritik von Francesco Vigliarolo. Le persone giuridiche considerate in rapporto alla filosofia del diritto. Neapol, 1880. *Deutsche Literaturzeitung*, Berlin, 1881.

³⁵⁴ Gierke, O. v. *Deutsches Privatrecht*. Bd. I, 1895, S. 120 ff.

³⁵⁵ Gierke, O. v. *Recht und Sittlichkeit*. Logos, Bd. VI, 1916/1917, S. 245.

³⁵⁶ Gurvitch, G. *L'idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinal depuis le XVIII siècle jusqu'à la fine du XIX siècle*. Paris, 1932, p. 96 ff.

³⁵⁷ Renard, G. *La valeur de la loi. Critique philosophique de la notion de loi. Pourquoi et comment il faut obéir à la loi*. Paris, 1928, p. 11 ff., 14 ff., 22.

³⁵⁸ Le Fur, L. *Précis du Droit international public*. Paris, 1933, p. 159, 12 ff., 158, 175, 345 ff.

³⁵⁹ Del Vecchio, G. *La Giustizia*. Bologna, 1924, p. 69 ff.; Дел Векио, Дж. *Справедливостта*. София, 1935, с. 54.

деятелност, е тясно преплетен със справедливостта, с човека и човечността; тоя процес не може да се разгърне в истинската си пълнота, без да се приобщи с хуманното и справедливото в едно живо синтетично цяло.³⁶⁰ А г-н Диков казва, „че справедливостта дава незабелязано и постоянно ново съдържание на нормите на писаното право“³⁶¹.

Но ако „правната норма е идея – сила, кондензирана и напластена психологическа енергия, която, фиксирайки предварително идейното, представно съдържание на социологичните елементи, въздейства върху творческото наше съзнание и заедно с други фактори предизвиква системата взаимнозависими постъпки, осъществяването на социологичните елементи“³⁶² – тогава ние мислим, че като се абстрахираме от различните схващания за същината на справедливостта, приведените мнения могат да ни улеснят не само за да посочим къде да търсим основанията за задължителността на позитивното право! С тези мисли ние можем също така много добре да свържем и разсъжденията си върху преодоляването на социологично-статичния характер на позитивното право чрез идеята за справедливостта – с проблемата за *динамиката* в правото. Защото мислите на изложените правници ни дават вече достатъчно указание къде да търсим динамичния момент на правото, когато, занимавайки се със справедливостта, тези автори разглеждат тази последната като „най-съкровена двигателна пружина“ на правото, като „единна душа, която го оживява“, като „душа на правото“, като „първична и неизчерпаема възможност, като вечно възраждаща се идея в нашето съзнание, от която зависи постоянното формиране на обществените отношения и на правилата, които ги владеят“, като „съживителна струя“, която „вечно осветява и одухотворява“ правните норми, или най-сетне, като сила, която „дава незабелязано и постоянно ново съдържание на нормите на писаното право“.

Ние ще си спомним, г-н Ганев определи правното явление като „правно нормативно съотношение на координация, суб- и суперординация между взаимнозависими наши постъпки и техните правно-нормативни предпоставки, съставлящи една единна даденост“³⁶³. Ако приемем сега позитивното право като „историческа утайка“ на идеята за справедливостта, като един вид или една определена проява на тази идея, тогава ние наистина можем да кажем с Дел Векио, че идеята за справедливост не се изчерпва в историческия или позитивния факт. Защото тя е онзи *динамичен* момент в правото, който вечно се възражда в съзнанието като абсолютно изискване. Без този момент, без тази неизчерпаема възможност и дейност на съзнанието – значи, без тази динамика на нашето правно съзнание, не би се обяснил дори и историческият живот на правото; тъй като тъкмо от тази първична и неизтощима възможност за-

³⁶⁰ Ганев, В. Пред десетата година. *Юридически архив*, год. X, кн. 1, 1938, с. 3 сл.

³⁶¹ Диков, Л. *Курс по българско гражданско право*, т. I, с. 51.

³⁶² Ганев, В., цит. съч., с. 16.

³⁶³ Пак там, с. 14.

виси постоянното формиране на обществените отношения и на правилата, които ги владеят³⁶⁴.

Ние бихме могли наистина да говорим и тук за „статика“ – в онзи условен смисъл, за който г-н Ганев говори, но тази „статика“ тогава няма да бъде вече отличителният момент на силата, която характеризира правото според схващането на правния позитивизъм, а на правото. Позитивното или емпирично определяне на справедливостта, или с други думи, позитивната или законна справедливост все пак може да съставлява едно частично и несъвършено, но неотменно задоволяване на „жаждата за справедливост“, на онази нужда за координация и интересубективно равновесие, която е вродена в нашето същество и търси да се изрази в някаква мярка, да се приложи в опита. Но, както се вижда – статика в условен смисъл на думата! Защото, „ако допуснем, че справедливостта не се отъждествява със законността, от това не следва, че тези понятия са по необходимост противоречиви; напротив, те могат и следва до известна степен да се съвпадат, като първото намери повече или по-малко израз във второто“³⁶⁵. Или мисълта на г-н Диков: „Справедливостта, заедно с така наречената *aequitas*, образуват с правото една единност. В последната писаното право постоянно умира и се заменя с ново право, с нормите на справедливостта, защото веднъж дадена норма узаконена, тя се вкаменява и престава да отговаря на онова множество от нови изисквания, които поставя вечноменящият се живот“³⁶⁶.

³⁶⁴ Срв. Дел Векио, Дж. *Справедливостта*, 1935, с. 54. Срв. също Petrone, I. *Contributo all'analisi dei caratteri differenziali del Diritto. Rivista italiana per le scienze giuridiche*, vol. XXIII, 1897, p. 363; Titze. *Über die Begriffe Recht und Gerechtigkeit. Deutsche Monatsschrift für das gesammte Leben der Gegenwart*, Bd. VI, 1904, S. 895; Lauterburg, M. *Recht und Sittlichkeit, Rektoratsrede*. Bern, 1918, S. 21; Gareis, K. *Vom Begriff Gerechtigkeit. Festschrift für die juristische Fakultät in Giessen*. Giessen, 1907, S. 276, 305; Kornfeld, I. *Allgemeine Rechtslehre und Jurisprudenz*. Berlin und Leipzig, 1920, S. 186; Rümelin, G. *Über die Idee der Gerechtigkeit*, 1880, S. 200.

Същото схващане застъпи и г-н проф. Владикин при разискванията върху реферата. Това мнение той излага обстойно и в новото издание на своя „Курс по общо държавно право“, част първа, „Общо учение за държавата“, София, 1939, § 25 – „Развитие, същина, значение и възраждане на естественото право“: „Духът на естественото право облъхва всички действащи закони (с. 162). Естественото право е вечно, но като идея, като идеално право, към което човекът се стреми с разума и сърцето си, като мерило за преценка на действащото право (с. 164). Има един извънпозитивноправен мащаб, който е по-динамичен от положителното право (...): естественото право като разум, справедливост, свободна правосъздаване (с. 170). Естественото право съществува непрекъснато като реална културна даденост (...), то чертае пътя на усъвършенстването на положителното право“ (с. 171).

³⁶⁵ Дел Векио, Дж., *цит. съч.*, с. 54 сл. Срв. също Burckhardt, W. *Die Organisation der Rechtsgemeinschaft. Untersuchungen über die Eigenart des Privatrechts, des Strafrechts und des Völkerrechts*. Basel, 1927, S. 130: „... das Recht, der positive Ausdruck der Gerechtigkeit...“; Schönfeld, W. *Die Logische Struktur der Rechtsordnung*. Leipzig, 1927, S. 38: „Das Recht ist ebenso seiendes Gesolltes, wie gesolltes Seiendes...“.

³⁶⁶ Диков, Л., *цит. съч.*, с. 53. Срв. също Gény, F. *Science et technique en droit privé positif*. T. I. Paris, 1914, p. 51; Somló, F. *Juristische Grundlehre*. Leipzig, 1927, S. 126; Enneccerus. *Lehrbuch des bürgerlichen Rechts*. Einleitung, allgemeiner Teil. Marburg, 1921, S. 71 ff.; Jung, E. *Das Problem des natürlichen Rechts*. Leipzig, 1912, S. 123.

Но справедливостта със своята динамична сила, със своята „кондензирана и напластена енергия“ не е само незасъхващ извор, от който черпим, за да допълним неизбежното несъвършенство на правото³⁶⁷. Тя ни задължава да се съобразяваме с нейните повели дори и тогава, когато не е облечена във формата на закона, както това става в някои международни отношения, или когато поради непредвидени обстоятелства или катастрофи съществуващият позитивен ред в действителност е суспендиран и още не е заместен с друг. Накрай, тя се обявява като валидна и ефикасна също и против една съществуваща в момента позитивна система, когато тази поради „застой в развитието“ или други патологични смущения в своя организъм потиска и задушават в себе си собствените си зародиши, така че възпрепятства нормалното обновление на своята структура³⁶⁸.

Не като удобно се нагодим в установения ред, нито като очакваме инертни справедливостта да падне от небето, ние ще отговорим истински на призиванието на нашето правно съзнание. То ни налага, казва Дел Векио, едно активно и неуморно участие в тази вечна драма, която има за театър историята, а за тема – противоречието между доброто и злото, между правото и неправото. Ние не трябва само да се подчиняваме на законите, но и да ги оживяваме и да съдействаме за тяхното обновление. Уважението към законността представлява само един вид, и не най-висшият, от нашата човешка мисия; тъй като чрез днешната законност ни предстои да приготвим утрешната, оделотворявайки с „вечен труд“ онази динамична идея за справедливостта, която, иманентна и винаги възраждаща се в нашия дух, се намира във всички закони, но не се изчерпва в нито един³⁶⁹.

С думите на г-н Ганев: „Правото е неделимо от човека. Правото заедно с човека и човечността представлява едно свято дело. И това дело ще сияе в истинския свой ореол само тогава, когато правото, справедливостта, човекът и човечността се обединят неразривно в една обща синтетична идея и когато тази идея се въплъти в живата човешка действителност, стане плът от човешката плът и кръв от човешката кръв“³⁷⁰.

Юридически архив, год. X, кн. 4–5–6, 1939, с. 369–384; повторно публикувано в: Торбов, Ц. *За правото, обществото и философията. Юбилеен сборник, посветен на 120-годишнината от рождението на проф. д-р Цеко Торбов*. София: Нов български университет, 2019, с. 233–252.

³⁶⁷ Дел Векио, Дж., *цит. съч.*, с. 57. Срв. също Dallari, G. *Guerra e giustizia*. Milano, 1918; Владикин, Л., *цит. съч.*, с. 162.

³⁶⁸ Дел Векио, Дж., *цит. съч.*, с. 57. Срв. също Dallari, G. *Guerra e giustizia*; Владикин, Л., *цит. съч.*, с. 162.

³⁶⁹ Дел Векио, Дж., *цит. съч.*, с. 58 сл. Срв. също Jhering, R. *Der Kampf ums Recht*. Wien, 1900.

³⁷⁰ Ганев, В., *цит. съч.*, с. 3.

Статия от Г. Рапопорт „ОСЪЩЕСТВЕНИЯТ СОЦИАЛИЗЪМ“

1939 г.

Общопризнато и очевидно е, че стопанството преживява в сегашното време една дълбока трансформация, като от свободно става свързано, от индивидуалистическата организация преминава към колективистическата. Тази трансформация в разни държави се намира в различни стадии, навсякъде обаче тя засяга и структурата на всяко едно предприятие и особено взаимоотношенията между предприятията.

Промяната започва от годините на войната и – с изключение на Русия – става предимно по емпиричен начин, под влиянието на изискванията на момента. Не може обаче да се оспорва, че целият процес бе отдавна подготвен идеологически и че има духовна връзка между сегашната насока на икономическия живот и онова могъщо идейно движение, което упражняваше едно такова неотразимо въздействие върху предшестващите поколения.

Доколко пряка и реална е тази връзка? Трансформацията на стопанството, която става пред очите ни, явява ли се като една реализация на социалистическите бленувания от XIX и началото на XX в.? Отговорът не е ясен, защото почти невъзможно е да се намери една общоприета дефиниция на социализма.

Действително, какво нещо е социалистическият идеал? Един ще каже, че това е едно общество, в което няма експлоатация на човешкия труд; друг – че това е едно безкласово общество; трети – че това е едно общество, преминало от царството на необходимостта към царството на свободата; най-сетне Ленин казва, че социализмът (или комунизмът) – това е електрификация плюс съветска власт.

Декларативният, кухият, безсъдържателен характер на тази дефиниция е свързан, разбира се, с онова качество на социалистическата доктрина, което винаги беше за учудване, но сега, когато ние преминаваме вече в една нова епоха, изпъква – от известно разстояние – в цялата си чудовищност: ние имаме предвид факта, че социализмът, поне тъй нареченият научен социализъм, единствен меродавен от 70 години насам, е едно чисто негативно учение.

Този факт е толкова поразителен, че идущите поколения сигурно едвам ще вярват на историческите си учебници; всъщност и за нас вече, макар че мнозина от съвременниците са минали през социализма и даже понастоящем се срещат социалисти, все пак се вижда невероятно: как в течение на дълги години съществуваше едно мощно движение, което е отричало напълно сегашния социален режим и е искало да го събори, за да построи на мястото му едно ново общество; как това движение – изпълнено от голяма вяра в науката – е създало една най-обширна литература, хиляди и хиляди томове; и как при всичко това то абсолютно не знаеше какво всъщност ще се строи

след събарянето, задоволявайки се с една смътна и мистична вяра, че новото непременно ще бъде не само по-хубаво, но идеално.

Разбира се, тъкмо този удивителен факт особено подчертава, че социализмът – и в частност марксизмът – никога не е бил никаква научна доктрина, а едно истинско религиозно движение, построено върху няколко априорни принципа, приети като божествено откровение и намиращи цялата си сила в емоционални, а не научно-интелектуални преживявания.

За да определим обаче дали сегашната социална еволюция отговаря на идейните тежнения на предшестващата епоха, необходимо е от мъглявата социалистическа литература да извадим все пак поне някои начала на позитивно учение.

Такъв позитивен организационен принцип може да се намери само един: средствата на производството трябва да преминат от частната собственост в обществена собственост³⁷¹.

Как именно ще функционира социалният живот след това преминаване, оставаше напълно неопределено; и тъкмо благодарение на тази загадъчност беше възможно да се прилагат към бъдещия режим всякакви желателни предикати, като се постулираше изчезването на експлоатацията, свободата, равенството, материалното богатство, умирането на държавата и т. н.

Всъщност обаче тези допълнителни качества на социалистическото общество не са освен повече или по-малко фантастични догадки относно последствията на исканата реформа: самата реформа се състои, повтаряме, в преминаването на производителните средства в ръцете на обществото, т.е. в ръцете на органите, които представляват обществото, сиреч към държавата³⁷².

Но въпреки очевидността на това тълкувание повечето от социалистите, както се знае, горещо възразяват против него и даже са изнамерили специален термин – *Staatskapitalismus* – за да охулят и осмеят един режим, при който държавата поема управлението на производството.

Обаче всички опити да се прокара някоя разлика между социализма и държавния капитализъм не са освен словесни увъртания³⁷³.

³⁷¹ „Die Verwandlung des faktisch bereits auf gesellschaftlicher Arbeitsweise beruhenden Privatkapitals in gesellschaftliches Eigentum“, както казва Маркс.

³⁷² Разсъдителни хора като Шефле отдавна казваха, че социализмът не е нищо друго освен „Verallgemeinerung öffentlichen Dienstes und öffentlicher Anstalten“.

³⁷³ Това особено нагледно личи в популярни изложения, където няма възможност да се зададе мисълта в морето на псевдонаучни думи. Ето типичен пример: в „Histoire des doctrines socialistes“ – един кратък курс за работници – Вандервелде пише: има смешение (confusion) между социализъм и étatismе, което трябва да се разясни. Но в какво се състои разликата между двете [доктрини]? Отговорът е: „aucune comparaison n'est possible entre les deux systèmes“ (!) И после Вандервелде пояснява: сегашните държавни предприятия се управляват от „Etat-gendarme. Etat-gouvernement“, а социалистическите ще бъдат в ръцете на „Etat-gestion“. Какво означава „държава-жандарм“ (в Белгия!)? Как държавата може да не бъде „gouvernement“? Какво е „Etat gestion“? Всичко [това] са празни думи и това не е писано в епохата на младините на Вандервелде и на социализма, а през 1924 г.

В действителност социализмът като позитивен принцип може да означава само едно: концентрирането на средствата на производството в ръцете на държавната власт.

Щом твърдо установихме това, ние можем да отговорим и на въпроса дали колективизмът, който понастоящем се шири из целия свят, е същият социализъм, за който бленуваха нашите бащи.

На този въпрос с пълна сигурност може да се даде положителен отговор. В Русия, разбира се, връзката е най-очевидна, защото действията там се придружават и със съответните декларации, издържани в строгия стил на марксистката терминология. Вярно е, че според официалната доктрина „социализмът“ е вече построен в Русия, в действителност обаче това не е напълно така, защото колхозите притежават още някои остатъци от икономическа автономия; но може да се каже със сигурност, че Русия е вече много близко към социализма.

В други държави процесът не е стигнал толкова далече и освен това той се развива в една прикрита, закамуфлирана форма: изглежда като че ли собствениците запазват по-раншното си положение. В действителност те, ако и стоят още по местата си, остава им само една сянка от по-раншните им функции. Размерът на производството, качеството на изделията, продажните цени, организацията на труда – всичко все повече и повече се определя от държавата. Трансформацията върви под лозунга, че капиталът става обществена функция. Всъщност капиталистът по-рано е изпълнявал – добре или лошо – една много важна обществена функция, докогато той е бил свободен и според собствения си усет, със своя инициатива и собствен риск е ръководил предприятието си, а с това и общественото производство. Напротив, сега, когато той е изпълнител на нарежданията на съответните публични органи, функцията му се изличава, частта (макар вече и ограничена) от обществения доход, която още му се пада, престава да бъде оправдана. Не е далеч вече денят, когато наследственият стопанин ще бъде напълно изместен от един назначен функционер – *Unternehmensleiter* – с надлежен технически и партийно-политически стаж.

Тъй като ние живеем вече наполовина или на три четвърти в новия колективистически режим, понастоящем става възможна една апостериорна проверка на множество спорове, които изникнаха отпреди половин век между противниците и защитниците на социализма, или между последователите на различни социалистически течения.

Напр. по въпроса, който е основен за колективното стопанство: по какъв начин ще се добива социално полезно човешко поведение? Какви мотиви ще се използват, за да бъде принуден човек, въпреки природните си инстинкти – леността, егоизма и т. н. – да работи в служба на колектива със същото усърдие, с каквото е работил за собствената си сметка? Ние разполагаме вече

с достатъчни данни и можем да признаем, че този проблем не представлява неразрешими мъчнотии на по-долните стъпала на социалната йерархия, при условие обаче да се отхвърлят сантименталните утопии за класовото-пролетарско господство, за собствеността на работниците върху оръдията на производството и т. н.

Тъкмо тези романтични реминисценции пречица дълги години да се установи една работническа дисциплина в Русия и това принуждаваше да се измишляват различни горе-долу фантастични допълнителни системи на мотивация: оттук стахановство, соцсъревнование, масово раздаване на почетни награди и ордени и т. н.

Изглежда, че понастоящем подобни лутаници са вече отживели и според законите, въведени преди няколко месеца, се възстановява старата работническа дисциплина. С това въпросът е разрешен, защото по отношение към индустриалния работник преминаването на фабриката от частния владеец към държавата не поражда никакви особени проблеми за мотивацията на поведението: той по-рано е работил, за да не бъде изхвърлен от фабриката, за да получи една по-голяма надница, за да заслужи благоволенieto на майстора – и същите елементарни, но сигурни мотиви запазват силата си и при новия колективистичен режим, стига само той да е свободен от илюзиите на първоначалния социализъм.

Затова в Германия, където при преминаването към новите организационни форми старата работническа дисциплина се запази, изобщо никакъв специален проблем не изниква. Само че, естествено, изчезва свободата на старите, работническите организации и т. н., понеже тя е в явно противоречие с колективизма.

Много по-сложен е въпросът за социално полезното поведение на по-горните йерархически стъпала между хората, които ръководят производството.

Същността на индивидуалистическия стопански режим – докато той правилно функционира – е там, че човекът, водейки стопанството си според личния си интерес, тъкмо с това извършва обществено полезната функция и колкото по-добри резултати добива за себе си, толкова е по-добре за обществото.

Как да се добие същата социално полезна дейност и от ръководителите на отделни предприятия при колективистическия режим? Разбира се, преди всичко идва наум рецептата, която е намерила вече най-широко приложение и в по-раншната епоха: нали инженерите, директорите и др. ръководители на частни капиталистически предприятия участват в печалбите им под форма на премии, тантиеми и т. н.? Защо да не се приложи същият начин и към висшите стопански чиновници при режима на колективизма?

Мъчнотията е там обаче, че за едно частно стопанско предприятие е много ясно дали то върви добре или не: всичко се свежда към салдото на сметката на загуби и печалби. За едно предприятие, представляващо част от колективното стопанство, няма тази мярка. Макар че напр. съветските фабрики правят баланси и се радват, когато завършват годината с печалба, тази печалба нико-

га не може да бъде един истински критерий за социално полезната дейност на предприятието. Щом няма пазар, който определя цените, щом тези цени се фиксират от надлежните публичноправни органи, печалбата на предприятието е една производна функция, зависеща от административни решения, а съвсем не от истинския икономически успех.

Приемайки даже, че един ръководител на колективно предприятие ще се чувства тясно и добросъвестно свързан с него, той винаги ще бъде наклонен да търси подобрене на резултатите не в намалението на разноските, не в технически усъвършенствания, не в нагодяването на производството към исканията на консуматора – т.е. там, където е направено³⁷⁴ цялото внимание на частния индустриалец, но в създаване чрез приятелства, интриги, партийни влияния и т. н. на една по-благоприятна конюнктура за дадено предприятие или даден бранш, във формата на намаляване със съответен декрет на цените върху потребни за него сурови материали, на повишение на цените на произвеждани от него стоки и т. н.

Тук е, разбира се, една от причините на постоянните промени на ръководния персонал в Русия – промени, които далеч не винаги носят характер на политически чистки. Според откъслечни данни, които проникват в печата, ние виждаме, че ръководителите на съветското стопанство живеят в една тежка атмосфера на постоянни бюрократически борби, борби, които отговарят на явлението на конкуренцията при свободното стопанство. В тази борба едни се качват, други пропадат.

Разбира се, и при полуколективистически стопански режими подобни бюрократически борби са неизбежни, защото от едно дребно постановление на анонимна чиновническа инстанция – някой си „браншов съвет“, Reichsstelle или Behörde, – зависи благополучието на хиляди души. Въпросните стопански форми са още съвсем нови и сведенията, с които разполагаме за вътрешния им живот, са още много оскъдни; все пак и сега вече може да се извади заключението, че качествата, които се изискват от един стопански деятел при новите условия, не са същите, които можаха да осигурят преуспяването на предприятието в по-раншната епоха.

Върху друг един въпрос, който бе навремето предмет на спорове между социалистите, сегашната действителност дава един по-ясен отговор: това е въпросът за ролята на парите при колективизма.

По-раншните предвиждания се оправдаха в това отношение, че колективистическият режим е несъвместим с истинските пари – т.е. с такива, които имат вътрешна ценност: златни пари или пари, които свободно се разменят срещу златото.

Сравнявайки различните режими, установени понастоящем в Европа, ние виждаме, че колкото повече стопанството е социализирано, толкова по-

³⁷⁴ От „направлять“ (рус.) – „насочвам“, респ. „насочено“. – Бел. съст.

вече парите се отклоняват от по-раншната си функция, престават да определят цената на стоките (тази цена, напротив, се декретира от властта) и парите стават само едно изкуствено оръдие на размяната, като напр. жетони при игра на карти или бонове за получаване на премии в някои магазини и т. н.

Тук именно изпъква едно интересно явление, които оставаше съвсем чуждо на предвижданията на старите социалисти.

В редките случаи, когато те мислеха по-конкретно за бъдещия строй, в тяхното въображение се носеха – като замяна на парите – работнически бонове, въплътяващи известно число работни дни или часове.

Идеята бе следната: щом аз работих 10 дена, получавам бонове и срещу тях мога да си купя стоки, изработването на които също струва на обществото приблизително десет надници.

С други думи, като основа на социалистическата размяна би трябвало да служи работният ден.

В действителност стана съвсем обратното.

В свободното стопанство цените имат известно съответствие с количеството на вложения в тях труд или, според формулата на Маркс, с количеството на вложения в тях обществено необходим труд. Това съответствие е далеч неточно и тъкмо затова Марксовата теория за ценността не може да се приеме като едно универсално обяснение за образуването на цените. Но все пак известно съответствие съществува.

Напротив, в социализираното стопанство няма никаква необходимост да се запази това съответствие. Щом властта диктува цените, защо ще ги диктува тъкмо според количеството на обществено необходимия труд, вложен в продукта, а не според някакви други мотиви – желанието да протезира известни социални групи и т. н.

Това е толкова очевидно, че можем само да се учудваме – как не го предвидиха по-рано? Щом дискреционната власт на публичните органи се поставя на мястото на безлични икономически фактори, откъде идваше тази вяра, че властта ще се води по същите пътища? Само от липсата на въображение и от наивното прилагане към бъдещия колективизъм на известни произволни етически предпоставки.

Още по-съществен е друг един проблем: по какъв начин в социализираното стопанство се ориентира производството, т.е. как се определя какви именно продукти и в какви количества трябва да се произвеждат?

Както се знае, безкрайно сложният механизъм на свободния пазар, на образуването на цените, на конкуренцията има тъкмо този краен ефект: да нагажда производството към нуждите и желанията на потребителя.

При един колективистичен режим има две възможности:

1) Ръководителите на стопанството могат да определят според собствените си разбирания нуждите на всичките членове на колектива и да се погрижат за пълното задоволяване на тези нужди.

Трябва веднага да се каже, че тази система съвсем не изисква непременно общо равенство и не пресича пътя за косвеното мотивационно въздействие върху човека. Напротив, благодетелната власт може да раздели гражданите на разреди и да определи за всяка категория една особена дажба; може и да признае някои потребности условно, само в случай че съответният субект изпълнява социалните си задължения, извършва съвестно работата си, слуша началството и т. н., както в противен случай напр. гражданинът се лишава от половин кило вино или му се намалява дажбата на цигари и т. н.

2) Другата възможност е властта да не определя произволно потребностите на гражданите, но да се стреми да ги задоволи така, както те сами ги определят.

Ясно е, че при тази втора система колективното стопанство трябва да подражава на свободното, т.е. макар и не разполагайки с апарата на пазара и на автономното образуване на цените, ще търси все пак да добие същия резултат, който се получава благодарение на тези сложни механизми.

По какъв начин?

Разбира се, посредством статистика и счетоводство. Ще се изучава на колко хиляди тона възлиза годишното потребление на хляб, месо, масло, колко милиона чифта обуца са нужни, колко тона хартия за писма, мастило, колко милиона буквари и т. н., и производството ще се нагажда към така установените цифри.

Ясно е, че от избора на една или друга от двете системи зависи напълно и съдбата на човешката личност при колективистическия режим, тъй като свободата да определяш собствените си потребности е последната и основна свобода: премахването ѝ би означавало едно пълно и окончателно заробване на човека³⁷⁵.

Може ли обаче колективното стопанство да тръгне по пътя на свободата, т.е. да не декретира отгоре човешките потребности, но да предоставя на индивида определянето им?

Опитът на нашето поколение дава всички основания за един отрицателен отговор.

Тук изпъква преди всичко една теоретическа трудност, върху която ние можем да се спрем само накратко, но която всъщност е непреодолима.

Човешките потребности са променливи. По-точно те са неограничени, но сравнителната преценка, която прави човекът между различните си потребности, се мени всекидневно. Пазарът, с неговите движения на цените, е сумираното отражение на тези индивидуални преценки.

³⁷⁵ Шефле – единственият измежду по-новите („научни“) социалисти, който се е занимавал поне малко с конкретния образ на бъдещото устройство, с пълно основание е казал още преди 63 години: „Die Freiheit der Bedarfsbestimmung ist sicherlich die unterste Grundlage der Freiheit überhaupt“.

По какъв начин обаче индивидуалните желания и стремежи ще стигнат до компетентната власт? Това би било възможно само ако в производството се даде място на всички възможни опити и инициативи, т.е. ако колективното стопанство – подобно на свободното – ще се опитва постоянно да изхвърля пред потребителя все нови и нови, най-различни видове стоки и по усъвършенствани методи ще отбелязва успеха и неуспеха на всеки един опит.

Трябва обаче да се има предвид:

1) че при този начин на действие колективизацията няма да даде основния положителен резултат, който би могло да се очаква от нея, т.е. тая икономия, която би трябвало да произлезе от унифицирането на производството; напротив, прахосването ще бъде много по-голямо, отколкото при свободното стопанство, понеже различни инициативи и опити на производството винаги ще струват на колективното стопанство по-скъпо, отколкото на частното;

2) че нуждата от една или друга стока – или, което е равносилно, успехът на една или друга стока, предлагана на консуматора, – не е нещо абсолютно, но е функция на цената. Тъй като колективното стопанство няма точен и автоматичен инструмент за формиране на цените, то и неговите опити да се нагажда към вкусовете на потребителя винаги ще дават един доста неопределен резултат.

Към тези теоретически мъчнотии трябва да се прибави и едно практическо съображение: къде са гаранциите, че властта ще търси да нагоди стопанската си дейност към стремежите на консуматора? Какви собствено основания има тя да нагажда по този начин производството си?

В едно свободно стопанство увеличаването и намаляването на известно производство е в *пряка* зависимост от консуматора. Когато аз купувам за 10 лева някоя дреболия, т.е. решавам да използвам тая сума по един, а не друг начин, този акт оказва влияние върху ориентирането на производството, автоматически способства за процъфтяването на едни предприятия и западането на други.

Но щом производството се направлява от властта, ще стане ли тя да се вслушва толкова внимателно в моите желания и капризи? Разбира се, това не е нито необходимо, нито даже вероятно. Напротив, много по-вероятно е, че властта ще се води от други може би по-широки съображения.

И действително, ние виждаме например, че в Русия производството съвсем няма като основна задача да задоволи консуматора: то се стреми преди всичко към постигането на известни абстрактни цели, като окончателното тържество на социализма, осигуряването на отбраната, индустриализацията (като база за автаркия) и т. н., а след всичко това идват преките нужди на консуматора.

Горе-долу така стои въпросът и в полуколективизираните стопанства. Пушкиите имат винаги предимство пред маслото.

И това също е един резултат, който априори съвсем не е бил очакван. В своята прочута критика на социализма Лъороа-Болийо е предвидил, че при колективистическия режим хората ще бързат да изконсумират всичко, което произвеждат, тъй че капиталът – т.е. средствата на производството – не само

няма да растат, но даже няма да се възпроизвеждат. В действителност става обратното: върху гърба на консуматора националният капитал се разширява много по-бързо, отколкото при свободното стопанство – и то не толкова с оглед на *по-нататъшното* задоволяване на индивидуални нужди, колкото за постигане на абстрактни цели, преследвани от властта: експанзия, реализиране на известни априорни възгледи и т. н.

Това е станало възможно, защото напълно се реализира другото пророчество – на Спенсър, който с толкова сила и убедителност е установил отпреди половин век, че социализмът е неразривно свързан с деспотизма.

Както се знае, разсъжденията на социалистите се свеждаха към две основни теореми:

За етическата необходимост на социализма и

За икономическата необходимост на социализма.

Първото разсъждение, разбира се, беше най-същественото. Социализмът е израснал тъкмо като едно етическо учение, една вяра, че социализирането на средствата на производството ще избави човечеството от страшните бедствия на мизерията и експлоатацията.

Второто разсъждение иска да се представи като чисто научно и обективно: развитието на производителните сили, в известен стадий, води към социализирането на цялото производство. Разбира се, тази констатация, даже ако би могла да се докаже, никога не би породила едно обществено движение, да не беше в основата ѝ пак един етически постулат.

Всъщност три поколения в Европа са израснали в една повече или по-малко съзнателна вяра в приближението на земния рай, на един режим, където ще царуват свободата и материалното благоденствие.

Понастоящем ние встъпихме в една епоха, където икономическата теорема на Маркс се реализира, макар че съвсем не така, както той е предвидил, но все пак се реализира: средствата на производството преминават към колектива. Обаче етическите ценности, постигането на които се очакваше от тая реформа, не само остават неосъществени, но напротив, става очевидно, че те и не могат да се осъществят при подобен режим.

Пред този факт възможни са различни форми на поведението:

а) или, въпреки очевидността, да се признава, че идеалът намери осъществление.

Това всеки ден е все по-мъчно и по-мъчно и затова числото на верните комунисти-сталинисти така бързо намалява в Европа;

б) или да се каже, че идеалът е все същият, но при осъществяването му е станала грешка; следователно трябва да се събори една част от направеното и да се гради наново.

Това е позицията на социалдемократите, а понастоящем и на троцкистите, по отношение към руския опит. При повече последователност и по-широк

поглед те би трябвало да поставят наред с него и германския, и италианския, и изобщо цялата сегашна еволюция към колективизма, но те предпочитат да прилагат различни мерки: едното признават наполовина, другото напълно отричат, и то не толкова поради някои съществени различия, колкото поради словесните етикети, под които протича процесът в единия или в другия случай;

в) третото решение е: да се търси нов социален идеал.

Всъщност това е фазата, в която ние се намираме. След като няколко поколения проповядваха индивидуализма и свободата – и действително осъществиха този идеал – няколко следующи поколения бленуваха за колективизма: понастоящем техният блян се осъществява, но както винаги реализацията далеч не прилича на утопичните очаквания.

И понеже, както изглежда, социалната утопия е необходима за съвременното човечество, ние забелязваме вече първите признаци за появяване на един нов идеал, който не може да се търси освен в едно примиряване между индивидуализма и колективизма.

Може би само децата ни ще видят оформянето, узряването на този идеал; досегашните опити за определянето му – различни движения като *Ordre nouveau*, социалния персонализъм и т. н. – са доста примитивни, поне в констативната си част, но самото появяване на тези движения е симптоматично.

Сега-засега търси се някоя междинна форма за организиране на производство, която би била нито индивидуалистична, нито колективистична. Струва ни се обаче, че никакви положителни резултати не могат да бъдат постигнати в тази посока: едно предприятие винаги ще бъде или частно, или обществено и опитите да се съедини несъединимото няма да дадат освен преходящи, неустойчиви резултати.

Но може би човечеството ще сполучи да отдели, поне в сферата на икономиката, на всяка една от двете форми надлежното поле за действие.

Разграничаването не може да се търси според често пъти повтаряната, но съвсем недостатъчна формула: колективното голямо производство, индивидуалното дребно производство. Разликата между двата организационни принципа съвсем не е количествена, но качествена: единият е свързан с пазара, със свободното самоопределяне и задоволяване на човешките потребности, другият – с тяхната унификация и авторитарно определение.

По-скоро възможно е такова едно съчетание, при което обществото, без да претендира да погълне цялото човешко същество, ще поиска от него само една част от живота му: няколко години – или няколко месеца през годината – принудителен труд, като в замяна на това ще се погрижи да задоволи някои от основните най-груби, елементарни, лесно поддаващи се на унифициране човешки потребности: ще осигури на индивида най-необходимата храна, облекло, жилище.

Пак всичкото друго ще остане в сферата на свободния човешки труд, свободна инициатива, свободно определяне и задоволяване на човешките потребности.

Хр. Тодоров
„КУРС ПО ОБЩА СОЦИОЛОГИЯ“

1939–1945 г.

§ 252. Понятието социално равновесие³⁷⁶

Въпросът за социалното равновесие е извънредно сложен – дотолкова, че дори в най-общи линии той едва ли би могъл да бъде обхванат. За да се убедим в това, достатъчно би било да погледнем темите, изучавани в един от последните конгреси по социология, състоял се в Париж през септември 1937 г. Проблемът за социалното равновесие бе поставен там като централен и разгледан от разни страни от един голям брой социолози. Отначало още се каза, че няма едно само, има множество схващания за равновесието. Терминът „равновесие“ по-скоро означава в социалния живот една цел, един идеал в повечето случаи недостижим, отколкото един факт, нещо дадено в самия опит. Общо взето, нуждата от равновесие е смътна и неопределена, съществува обаче един постоянен копнеж в индивидите, както и в цялостните групи, отговарящ на нуждата на умереност на различните тенденции, били те едновременни, били последователни, на подтика към взаимно приспособление, външно или вътрешно, към създаването на съотношения между придобитите способности или ония, които трябва да бъдат придобити, към един живот здрав, хармоничен и нормален. Понятието „равновесие“ има тук свой самостоеен смисъл, различен от оня, в който се говори за равновесие във физическия свят. Швейцарският социолог Дюпра обяснява пред същия конгрес, че това понятие не може да бъде заместено от никое друго; това на хармония, онова на приспособление, онова на възстановление на по-раншната витална форма, на умереност, на задържане на ниво и други подобни, се съдържат в понятието „социално равновесие“, но не могат да го заместят, тъй като всяко от тях, отделно взето, не може да означава начина на включване (integration), който тук се има предвид. Описвайки понататък разни видове социални равновесия, етнически, социално-географски, демографски, национални и международни, градски и селски, политически и стопански, религиозни и етически и т. н., конгресът ясно показва, че сюжетът е неизчерпаем. Ние тук ще се задоволим да изтъкнем само някои по-обща положения във връзка с въпроса.

Равновесие, нека отбележим най-напред, като общо понятие, означава положението на един предмет, намиращ се под въздействието на противополо-

³⁷⁶ Рефератът „Социално равновесие“, четен пред Философско-социологическото общество на 4 юни 1939 г., чийто текст се съхранява в оригинал (ръкопис) в УА – НБУ, е преработен и допълнен и включен в книгата на проф. Хр. Тодоров „Курс по обща социология“ (§ 252–257 от глава четиресет и трета), София: Университетска печатница, 1945. Тук публикуваме тези откъси по второто издание (от 2005 г., с предговор от проф. Г. Фотев). – Бел. съст.

ложни сили, които се взаимно неутрализират. Когато равновесието е трайно, ние имаме стабилност. Явно е, че тия две понятия са близки и с понятието за ред. Навсякъде в света действат сили, чрез балансирането на които се създават едни или други по-трайни състояния – някакъв сиреч ред. В областта на социалното обаче навсякъде съществуват триения, напрежения и борби; редът и единството в групите биват постоянно смущавани, ала при това и непрестанно наново възстановявани – и то възстановявани под тяхната стара или под една нова форма. Уравновесяването на силите в групите представлява така едно най-общо явление; то не е нищо друго освен една жизнена необходимост и една иманентна тенденция на груповия живот. Както навред в органическия свят, така и тук е нужно вътрешно равновесие; без такова никоя социална група не може въобще да съществува.

Но как се поддържа равновесието в обществото, респ. как се осъществява то? Поради особения характер на силите, които действат там, равновесието предполага преди всичко способността на приспособление на хората един към други и към физическите условия; подчинението на едни, налагането на други, а освен това урегулиране на живота чрез поставянето му под едни трайни форми – обичаи и закони. Първоначално равновесието се постига и крепи главно на несъзнателни моменти, в по-сложните и по-еволюирали групи започват да играят повече роля и разсъдъчни. При тия последни колективности и възможността за нарушение на равновесието е обикновено по-голяма.

§ 253. Как се поддържа равновесието и редът в групите?

Значението на формите

Ние ще посочим тук, първо, някои от по-важните средства, с които си служи групата за запазване на равновесие в себе си. Тя разполага преди всичко с механизма на изразната дейност, за който говорехме във втората част на този си курс. Във всекидневния живот този механизъм е от най-голямо значение. Ето какво ни казва Фиркант за него: „Ние иначе посрещаме един човек, който проявява сигурност и самоувереност в своето държание, от онзи, у който забелязваме колебание и слабост. Този, който се държи предизвикателно, подбужда към опозиция. И така е навсякъде: цялостната изразна стойка на човека представлява една подбуда, срещу която безцелно, без всякаква преднамереност средата реагира. Във всеки момент ние забелязваме какво е самочувствието на тия, с които влизаме в досег, какво би могло да им се предложи и какво да се очаква от тях – и ние се нагаждаме към тях в зависимост от това. От друга страна, всеки по лицето и по държанието на другите спрямо него вижда дали неговото поведение се одобрява или осъжда, дали в известен случай той не е преминал границите на позволеното и приетото. Накратко казано, равновесието в едно общество до голяма степен почива на несъзнателно постоянно поддържания контакт между неговите членове – то

се постига чрез израз и реакция“. Покрай тези естествени средства за поддържане на равновесието има и придобити, т.е. исторически обусловени, каквото е езикът. Чрез него вече повече съзнателно се регулира поведението на отделните индивиди в групата. Животът в последната, както и по-рано изтъкнахме, е изпълнен с одобрения и възмущения, с подигравки и възторзи, чрез които именно се избягват смущенията, изглаждат се по възможност противоречията и се задържа животът на цялото в известни рамки. За да се запази равновесието в групата, индивидите биват постоянно подканвани и насочвани да следват определени пътища.

Но за създаването на едно по-трайно равновесие все пак гореспоменатите средства сами по себе си не биха били достатъчни. Осъществяването на подобно равновесие в и от групата предполага у човека една склонност към поддържане на определени и независими от живота форми. При прилагане на тия втори средства човек тръгва от някакви изисквания; тези средства включват в себе си ценителни съждения. Стабилността обаче и преуспяването на групата налагат още нещо друго: тия или някои от тия повели и ценителни съждения да се откъснат от конкретните условия, за които са създадени и да господстват, и да регулират живота, независимо от тяхното първоначално назначение и дори от техния първоначален смисъл. За реализиране на стабилно равновесие е необходимо групата да използва нормативното – онова сиреч свойство в нашите требования и преценки, което някои немски социолози наричат тежестта на формата (*die Schwerkraft der Form*). Повеленията веднъж установени, те упражняват своето въздействие върху живота в качеството си именно на трайни форми. Те тежат върху нашите решения и тогава, когато сме забравили техния смисъл и когато се намират в противоречие и с личните, и с колективните настроения на момента. Едни или други обичаи и закони се създават наистина от една колективна воля, насочена към отстранението на известни злини, към премахването при дадено положение на известни отношения; тези обичаи и закони важат след това за всеки отделен случай, често дори и тогава, когато никой не вижда тяхната целесъобразност и когато тяхното приложение ни поставя в противоречие, както казахме, с нашите в момента склонности и желания. Тук волята на човека не изхожда, значи, от отделни временни положения и изобщо не изхожда предимно от настоящия момент. Нормата почива върху минали преживявания и в това отношение стига дори отвъд живите в дадено време: мъртвите и те говорят и заповядват чрез тези норми – понякога дори повече и от живите. В този смисъл, както знаем, Огюст Конт твърди, че в едно здраво общество мъртвите живеят заедно с живите и че гласовете, които излизат от гробовете, придават особен авторитет на понятията за добро и лошо.

Волята, която в случая се налага и изисква, е следователно една формална воля – тази, да бъде зачетена една норма за себе си само като норма. Нормата подчинява настоящето на миналото и сама остава непосредствено незасегната от живота. Нормите стоят като скали сред импулсивните, проти-

воречиви сили в обществото и в тях се разбиват последните. Трайността на равновесието в групите е на тази цена.

Наистина и нормите еволюират; те обаче и при промените, които претърпяват, следват свои пътища; те не следват всички лъкатушения на конкретния и реален бит. Те представляват една особена идеална сфера – и като такива, издигнати над всекидневните противоречия, оспорвания и конфликти, въздействат успокоително и уравнивесително върху живота на цялото общество.

Говорейки за реда на живота в групата, Фиркант ни дава следните още обяснения. Последната изисква от своите членове в определени случаи да постъпват по определен начин, това особено ясно личи при обществени формации със силен корпоративен дух – в едно офицерско тяло например днес или в някои феодални среди в миналото. Нравите и правните норми имат това значение: правото по отношение на държавния ред, нравите по отношение на онова, което наричаме обикновено общество в противовес на държава. Един всеизвестен пример от този род имаме в Мойсеевите закони. Последните не са нещо изключително и особено, а напротив, ние намираме на много места подобни, дори понякога съвсем същите заповеди, и то и у най-примитивни народи. В австралийското племе на диерите по празненствата, устройвани за честване преминаването на децата към пубертет и юношество, на младежите се държат поучителни речи, за да им се втълпи да не лъжат, да не крадат, да спазват известни правила в половия живот, да не се отдават на магия и т. н.

Редът в групата изхожда от самата човешка природа, доколкото в индивида, а също така и в групата съществува една способност или склонност да се приемат или издигат ценности (което не се ограничава само за областта на материалните, биологически блага), после волята за реализиране на същите и най-сетне една тенденция за осъждане разорителите на ценности. Тъй погледнато, поддържането на ред съставлява една от основните особености на груповия живот и анализирането на този ред води непосредствено към известни последни и неразчленими по-нататък дадености, каквито са склонността и възприемчивостта към ценене, поставянето изисквания спрямо членовете на групата и фактът на осъждането нарушителите на нормите. Понятията, които съответстват на горните последни, неразложими факти, носят затова категориален характер. Това особено важи за изискванията, които групата поставя на членовете си. Тези изисквания, както е известно, се явяват под формата на норма и на задължение. Последните две понятия и те са нещо последно; моралното „ти си длъжен“, моралният императив е първичен – но не се корени в тази своя начална форма в индивидуалния живот, а в груповия. Фактът освен това, че групата предявява изисквания спрямо своите членове, съдържа в себе си предпоставката, че последните са сменяеми и носят отговорност за това, което вършат.

Като крепители на реда и стабилитета в човешката група, обичаят и законът нямат еднаква стойност. Обичаят е в това отношение несравнено поценен. Разбира се, за да се схване значението на този последния, не трябва да се излиза от днешните условия на живота; у нас, както се знае, той вече до

голяма степен е изгубил своята внушителност и категориалния си характер. Той в днешното общество не заема централно място като социален регулатор. Но там, където той господства напълно, равновесието, което се създава, е много по-сигурно и по-трайно от онова, което съществува в днешните европейски кръгове. Обичаят изглежда вечен; той се изразява като творба и изразител на колективния народностен дух, като нещо завещано от деди и прадеди и непосредствено отражение на чувството за право у човека – израз и отражение на Божията воля. Като такъв естествено, той застава над всички спорове и промени и извиквайки безусловно подчинение, той служи за премахване на конфликтите, за изравнение на противоречията – за създаване на едни трайни положения на равновесие и сигурност.

Съвсем друго представлява от себе си законът – доколкото той бива създаден извън традициите на страната и се осланя върху разсъдъчни, целерационални съображения. Законът се чувства нещо ново или неотдавнашно, на което във всеки случай произходът е добре познат. Той е скрепен донякъде с миналото, но понякога и обръща гръб на последното. „Ако той е наложен, както казва Тьонис, от една само личност или от едно малцинство, той може да се чувства като съвсем произволен – като несправедлив, насилнически или оскърбителен – от цялата останала група. А и когато се яви като израз на волята на едно болшинство, то и тогава може да отива против чувствата и разбиранията на малцинството. Като се има предвид колко и мнозинството, което застава зад закона, е подвижно, всеки може да съди колко почвата, на която бива поставено да живее едно общество със закони и законодателство, е несигурна и нестабилна.“ Законът не вдъхва същата вяра в себе си и не притежава същия престиж, какъвто навремето е имал обичаят – затова и неговото примирително и уравновесително въздействие е по-слабо. Ние тук няма защо подробно да изтъкваме предимствата на закона като по-високо рационално постижение. Ще припомним само, че със своята вътрешна прецизност той е абсолютно необходим за едно общество, каквото е модерното.

§ 254. Поддържането на реда налага и изповядването на известни възгледи от членовете на групата

Идеите, с които живеят хората, съставляват групата, те влизат в съдържанието на последната. Идеите са сили в обществения живот. Затова съвсем не е безразлично за колективността с какви възгледи се носят нейните членове. По тази причина и групата бди и поставя изисквания и в тази област. Фиркант с пълно право обръща внимание на тази страна на въпроса. Той казва: съдържанието на социалния ред няма изключително практически характер, както много често се мисли; то съдържа, напротив, и една теоретическа част под формата на възгледи, признаването на които е наложително за всекиго; всяка една група притежава известен кръг от схващания, които всеки е длъжен да изповядва. Това значи приблизително обратното на онова, което виждаме

днес: тази широка свобода на мисъл, на която се радва в настоящия момент културният човек, е обаче, както всички знаем, едно късно и трудно придобито благо на общественото развитие. Тази свобода е възможна и мислима само при индивидуалистическия характер на съвременната култура. За групата в нейната идеално-типична форма важи формулата: да се обличаш, както трябва, и да имаш убежденията, които групата изисква, се и двете налагат от общото приличие.

Схващането, че атеизмът например е една чисто теоретическа работа, която в никаква степен не засяга моралната стойност на човека, датира едва от последните десетилетия. Доскоро, във времето още на Гьоте в Германия, а у нас и в други някои европейски страни и много по-късно, да бъдеш атеист е значело да бъдеш въплъщение на пороци. Всяка църква се показва крайно чувствителна към едно или друго отклонение от нейното гледище; и държавата в миналото се чувстваше солидарна с една или друга църква. Че и науката, която се явява тъкмо като областта на чистата теория, не е била свободна от вмешателството на църквата, това на всички ни е известно поради случая с Галилей. Но и днес още всеки социален кръг, който поддържа силен корпоративен дух в себе си, застъпва по принцип същата ексклузивност. Един почтен човек, принадлежащ към такъв кръг, се чувства задължен да вярва и приема известни неща и да отхвърля други. Той вярва най-малко поне в превъзходството на своята група и смята членовете на същата за по-почтени от тия на другите. Особено важи и се налага това становище днес в областта на политическия и национален живот. Оптимизмът и оправданието на всички постъпки на собствената народностна група се явява като морално задължение за всички членове.

Как се обяснява това задължение да се изповядват определени възгледи? Когато говорим тук за теории, ние употребяваме един не напълно подходящ израз. Фактически съществува всякога при тия възгледи едно отношение към виталните интереси на цялото; тези възгледи са необходими за запазване на групата или по-точно за нейното запазване в известен даден вид. Църковната ерес например застрашаваше отчасти вътрешното единство на църквата, отчасти направо нейния числен състав; и също тъй религиозните спорове и различия се явяваха като опасни за самата държава, защото заплашваха да разстроят единомислието и единството между гражданите, а заедно с това да разслабят връзките към държавата у ония граждани, които скъсваха с господстващата религия. Атеистът се считаше също като опасен за държавата и обществото, защото тогава не можеше да се отдели нравственост от вероизповедание. Ако сега ние сме дошли до едни други разбирания по тия неща, това се дължи на известни дълбоки промени в целия наш душевен живот: теоретичните въпроси, както и религиозните убеждения, не засягат вече целия човек, както често е било по-рано. Ние, поне истински културните между нас, не се отдаваме вече по един такъв безусловен начин на теоретични идеи, както са правели хората в миналото; благодарение на критицизма ние се свикнахме да пазим една известна вътрешна свобода и резервираност спрямо

всичко теоретично построено. Също тъй, главно поради напредналия вече демократизъм, възгледите почти на всяка политическа партия изглеждат днес примирими с необходимото гражданско съзнание – за което най-добър пример ни дава Англия. Навсякъде се предполага известен научен рационализъм, който прави образования човек до голяма степен умерен и сдържан спрямо възгледите, които изповядва. Това интелектуално отношение започна да се формира в новите времена предимно под въздействието на мислители като французина Монтен. Един социалдемократ например, като министър в политически напреднала страна, ще действа въпреки своето отрицателно становище към днешната държавна форма, тъй както би действал всеки други гражданин. В по-раншни времена душевният живот на хората бе по-малко диференциран; цялостният човек се вживяваше твърде много в своите отделни проявления; той влагаше в тях цялата си личност. Тогава особено практическото и теоретическото становище едва биваха отличавани едно от друго. А също и схващането за човека беше друго: индивидът се смяташе за едно съвсем пълно и неразчленимо единство и същественото и несъщественото в него оставаха неразделни. В две думи казано, израз и намерение, теоретично и практично отношение, волята за нещо и готовността веднага да се отиде с всички възможни средства към постигане към желаното – всичко това при един наивен бит се слива в едно както в действителност, така и в очите на наблюдателя. Понастоящем групата прави разлика между всички тия неща: тя счита безцелна борбата срещу някакви далечни симптоми, а се стреми да отстрани само истинските опасности и наистина опасните личности – ония тъкмо, които не са вътрешно диференцирани и чиято мисъл не е обгорена от рационализма на нашето време – сектантите и фанатичите.

*§ 255. Групата създава вътрешни противоречия в себе си,
за да изгради върху тях своето равновесие*

Нека сега съвсем набързо разгледаме начина, по който групата налага изпълнението на своите повели. В случая имаме да отбележим почти винаги едни взаимни въздействия между противоположни сили, за да бъде така осигурено равновесието в групата, а чрез това и съществуването и напредъкът ѝ. Групата несъзнателно, но като че ли нарочно противопоставя едни индивиди на други за постигане на горните цели. Тя създава в себе си противоречия, за да изгради върху тях своето равновесие. Касае се преди всичко за отношението между зрителя и действащия, за което по-подробно ще говорим в една по-сетнешна глава. Действащият, при преследване на своите цели, чувства често нормите, които обществото е поставило, като ограничения, от които ще трябва да се отърве. В този смисъл и Гьоте е казал: „Der Handelnde ist gewissenlos“ („Действащият е безсъвестен“). Другият, застанал в положението си на съзерцател на едно по-високо морално ниво, се старее да издигне втория на същата висота. Това, което сам човек не би охотно и леко извършил, той го

изисква от другите и последните в края на краищата го извършват. Ето един пример: всеки, който е чел повестта *Коломба* от Проспер Мериме, може да си спомни как авторът описва натиска, упражняван от близките на един индивид върху него, за да го накарат да отмъсти за поруганата чест на рода. Героят сам, по собствено желание, не би извършил вендетата: той сам не е отмъстителен, а при това още и знае какви тежки последици за самия него ще повлече един такъв акт. Така, в този случай съвсем нагледно се вижда как кръвното отмъщение, което се практикува в известни групи, не се явява изключително или дори предимно като отреагиране на един инстинкт; този инстинкт не би бил достатъчен да докара индивида до действие; вендетата е обичай и неучастващите, т.е. цялата група настоява и изисква спазването на последния. Който не иска да се подчини на волята на групата, се излага на общо презрение.

Общо взето, трябва да се каже: зрителят цени и съди по-строго от действания. И противоречието между склонността у активния да се отпусне, след като е работил известно време, и изискванията на другите да се държи стегнат и да продължава да се труди, пресичат, обуславят и устройват целия наш бит. Поради постоянната смяна на ролите в обществото поставя се въз основа на споменатите въздействия един твърде интересен механизъм в движение. Всеки индивид попада в положението да иска да върши това, за което е осъждал по-рано ближния си, изхождайки от известни по-високи изисквания. Като че ли нарочно, за да се избегне поддаването на хората на изкушения, всеки от нас допринася за създаване и поддържане в социалната си среда на морални требования, под натиска на които по-късно той сам пъшка. Тук ясно виждаме как групата се задържа на известна висота, като се опира на едно вътрешно равновесие, което се постига именно чрез противопоставяне на сили.

Но за да доловим що-годе ширината и разностранността на проблема за социалното равновесие, ние би трябвало да проучим основно още и отношението между водач и маса, както и тия между напредничави и консервативни елементи в групата; а също тъй и културно-исторически особено важните, между държавничество и общественост, тия между писател и публика или по-общо, между публика и творческа личност. Би трябвало след това да разучим въпроса за начина, по който се създават общи чувства, общи възгледи – едно колективно съзнание, резултат и същевременно гаранция за равновесието в групата. Необходимо би било да бъдат взети под внимание между другото и материалните, физически условия, при които групата е поставена да живее – и на първо място, струва ни се, пространствените положения, които социалната морфология изучава. По своята натура, както изтъкнахме вече, проблемът за равновесието е необозрим.

Ние ще се задоволим тук да хвърлим само откъслечни осветления върху някои от тия положения. По морфологическия въпрос ние припомняме думите на видния френски социолог Халбвакс: всяко общество се включва в един материален свят и мисълта на групата намира в представите, които идват от пространствените условия, един принцип на стабилност и регулиране; колективната мисъл, както и индивидуалната, има нужда от представите за тела-

та и пространството около себе си, за да поддържа своето равновесие. Една национална група, като нашата българска, затворена да живее в един тесен балкански кът, по-лесно поддържа своето вътрешно равновесие, отколкото една друга, която се устройва върху безбрежни равнини. Богатствата, с които разполага обитаваната от групата земна площ, представляват един начален пункт за всяко социално равновесие.

За това последното е необходим, както споменахме, вътрешният досег между водач и маса. Водачът избира пътищата, които масата ще следва, но масата от своя страна избира водача. Освен това при самото избиране на пътищата се явява едно приспособление и от двете страни. За да се задържи групата в една сигурна и правилна посока, никой фактически не трябва да се налага напълно и изключително – нито водачът на масата, нито масата на водача. Тълпите, в които масите налагат своята воля на водачите си, не могат да постигнат здраво вътрешно равновесие – те са по природа необуздани и нестабилни. Не могат да постигнат вътрешно равновесие и диктаторските режими, при които досегът между двата фактори се разстройва; водачът подчинява външно масата на своята воля, без обаче да държи сметка за волята на последната. Затова и подобни режими са нетрайни. Характерът на една литературна епоха се определя толкова от качествата на по-големите таланти, които се раждат през нея, колкото и от вкуса и разбиранията на публиката през същата. Всеки автор, когато пише, има предвид известна публика, към която се обръща; и затова написаното от него е винаги повече или по-малко нагледено към изискванията на последната. Тези доста сложни отношения между литературно творчество и читатели с особена вещина е проследил и проучил френският литературен историк Лансон в студията си *L'histoire littéraire et la sociologie*.

§ 256. Идеалистични заблуди, донякъде необходими за запазване на равновесието в групата

Ние посочихме вече, че групата не допуска различия и противоречия между възгледите на своите членове освен в известни рамки. Свободата на мисълта е различна в разните обществени групи и през разните епохи и тя се намира в зависимост от виталните интереси на цялото. Цялото т.е. позволява спорове, полемики и различия в схващанията на индивидите, доколкото те круто не застрашават единството и равновесието в него. Как обаче се създават общи възгледи в едно общество? Тук трябва отново да посочим на механизма, който се крепи върху противоречието между зрители и действащи. Убежденията, с които живее една група, не биват изработени с еднаквото участие на всички. Те са създадени от едно малцинство, което, изцяло взето, стои настрана от живота и вижда последния в повече или по-малко фалшиво идеалистическо осветление. Животът е тежък и банален, изпълнен с най-грозни злини и бедни; хората обаче трябва да вярват, че е смислен и добър, за да живеят в съг-

ласие помежду си и примирено да понесат своята участ. Нашите разбирания за чест и морал, за общество и семейство, за държава и отечество, са лансирани главно от кръгове, които са на завет от борбите на живота – каквито кръгове в миналото бяха калугерите в манастирските килии, а в настоящето представляват професорите в своите кабинети. Това, което преди всичко се постига в случая, е запазване на равновесието в групата. Идеалистическите илюзии намаляват, ако не премахват напреженията и смутовете в цялото. Разбира се, погрешно би било да се мисли, че едно общество може да крепне и напредва със съвсем превратни схващания за нещата. Групите трябва правилно да съдят, за да могат и правилно да действат. Едно обществено цяло, което живее със заблуди, малко по-рано или по-късно ще пропадне. Тук не се касае обаче за пълни превратности, а за фикции и идеализации, които подпомагат развитието на групата, като поддържат сплотеността и засилват виталния стремеж в нея. Всеки народ, всеки обществен кръг, както и всеки индивид, се нуждае от известни илюзии, от надценяване например на собствените си сили, за да работи, да се налага, да преуспява.

§ 257. Възможностите за нарушение на равновесието

Накрая нека видим какви могат да бъдат възможностите за нарушение на равновесието в главните исторически групи. Въз основа на казаното, дължни сме да заключим, че всички наистина проявяват тенденцията да запазят вътрешното си равновесие, но че не всички са еднакво годни за това. Първоначалните гентилистически групи, в противовес на по-късните индивидуалистични, съдържат в себе си по-малко центробежни сили и в тях равновесието е по-сигурно. В по-напредналите групи ние имаме обратното, главно поради липсата на постоянен досег между членовете, поради еманципирането на същите от традиция и хетерономия, поради променливостта на законите и големия динамизъм. Външната активност уби в наше време вътрешния живот у хората и последните, веднъж изгубили вътрешните си задръжки, те стават лесно плячка на всякакви внушения. Лишени при това от вътрешно самозадоволство, те, хората днес, търсят да заглушат своето незадоволство в постоянни борби и състезания. Но и между днешните общества по отношение на стабилността има значителна разлика. Най-добре са, разбира се, ония колективности, които носят все още в своите нрави следи и останки от традиционализъм. После, от голямо значение е в случая възприемчивостта на членовете на групата за норми и установени ценности – способността и готовността на хората да се прекланят пред норми. И също тъй, тъкмо поради силните и непрестанни напрежения и превратности в живота на групите, за запазване, респективно за възстановяване на равновесието в тях едно най-съществено обстоятелство ще бъде издигането в най-важните и критически моменти на даровити ръководни личности – на такива, които ще насочат и задържат групата в сигурни и правилни пътища. Това предполага, не ще и ду-

ма, готовността у масите да признават и следват водачи. Струва ни се, за запазване от сътресения и за премахване на конфликти едно особено важно условие ще бъде по-специалното култивиране в известни социални кръгове качествата и способностите на незаинтересовани зрители.

Практически погледнато, проучването значението на социалното равновесие води до един смислен и умерен консерватизъм. Не може едно общество да съществува без една тенденция в него за запазване на старото и оставане при него. Всяка промяна, както по-рано посочихме, е съпроводена с рискове и всяка по-голяма реформена акция означава хвърляне на цялото в опасна криза. За да се избегнат лоши последици, нужно е реформите да се прилагат бавно, предпазливо, постепенно и в ограничен размер. Вярно е действително, че във всяка група съществува способността към приспособление, един иманентен стремеж в нея да запазва при най-различни условия своето вътрешно, органическо равновесие; политическата и социологическа мъдрост повеляват обаче на тези възможности и способности да не се разчита твърде много.

Тодоров, Хр. *Курс по обща социология*. Предг. Г. Фотев. София: Изток-Запад, 2005, с. 591–604.

Реферат от Ц. Торбов
„МИЛИТАРИЗЪМ И НАУКА
(Примерът на Германия през Голямата война)“

1940 г.

Когато през септември м. г. войната започна, френски учени побързаха да вземат думата против Германия и така да се наредят, по свой начин, под знамето на своите военни, които малко преди това бяха вече обявили войната на Германия. Разбира се, в Германия не закъсняха да отговорят със същото. Ние четохме навремето малко нещо от тази полемика дори и в нашите вестници. Онези, които са следели пресата на големите западноевропейски държави, навярно ще могат да ни разправят нещо повече. Онова, което, струва ни се, е направило на всички ни на пръв поглед впечатление, не е толкова самото изложение на тези учени и писатели във Франция и Германия, пък и другаде, не толкова това, което те развиха като основни мисли в своите статии и други по-малки или по-големи съчинения, колкото странният все пак за един обективен, неутрален наблюдател факт на тази бърза промяна в духа. Довчерашни блюстителни на истината във всички отрасли на частния и обществения живот, а може би и в много отношения не само близки по дух и творчество, а и по лични симпатии, тези белязани представители на своите нации се разделят, скъсват всичко, което допреди малко ги е така тясно свързвало, за да застанат на фронта едни срещу други. Вижда се, войната не щади никого, тя не щади и духа на учените. Или по-точно: дори и учените и писателите не могат да устоят на напора на войната!

Ние нямаме на ръка достатъчно материали, които да ни осветлят върху становището на някои учени във воюващите държави върху сегашната война. Пък и, струва ни се, много рано е още такива материали да са се появили в достатъчно количество, за да можем да си съставим едно по-безупречно понятие за днешната война и за отражението на духа на нейното време в трудовете на науката на воюващите държави. Затова, за да изложим темата си, ние прибегнахме до някои съчинения във връзка с миналата европейска война. При това ние използвахме преди всичко трудове на германски учени, от една страна, защото имахме на разположение в момента само такава литература, а от друга – защото мислехме, че примерът на Германия през последната война все пак ще е, ако не напълно, до голяма степен достатъчен, за да ни даде представа за това как във време на война и науката се милитаризира наред с всички останали прояви на човешкия дух. И така, ние ще се опитаме да илюстрираме мисълта си, като посочим как са се проявили едни от най-характерните страни на германския народ в Голямата война, духовните му и нравствени сили, според изложенията на именити германски учени от онова време. Най-напред искаме да приведем някои мисли на *Фридрих Майнеке*, с които този голям учен и историк иска да покаже какво е било сложено на карта през Го-

лямата война не само за германците, а чрез тях и за цялото човечество. След това ще се обърнем към *Улрих фон Виламовиц-Мьолендорф*, за да чуем, че убеждението му в крайната победа на германското оръжие иде от познанието му на германеца и от вярата в небесната справедливост. Този блестящ учен и филолог се занимава с така много оспорения пруски милитаризъм, за да го прочисти и да ни докаже така колко много той е сроден с всичко най-ценно в германската култура. Отношението между духовната култура и войната ще оставим да изложи *Алоис Рил*, за да видим как един виден философ може да смята, че „варварите“ немци в действителност са пазители и борци в Голямата война за човешка култура и за културата на бъдещето. Разбира се, би било много интересно да изложим схващанията и на някои други учени, които през Голямата война са се опитвали да осветлят като добри германци немската култура от различни страни. Тъй като обаче, както вече казахме, за това са нужни повече материали, с които в момента не разполагаме, пък и една такава работа би надхвърлила далеко рамките на настоящия ни доклад, ние ще се задоволим само с упоменатите автори.

Според *Фридрих Майнеке* Голямата война е била наложена на Германия. Германците е трябвало да водят войната като „*Verteidigungskampf für Haus und Herd im heiligsten und höchsten Sinne*“ – като „отбранителна война в най-святия и висш смисъл на думата“. Това не е „*berauschender und betörender Massenwahn*“, а ясно, недвусмислено, трезво познание на причините на войната, което се разпростира чак до най-широките кръгове на германския народ. Вярата да победят над цял един свят от неприятели германците не черпят от никакви външни успехи, които могат и да ги измамат, а от дълбочините на народната душа, от своите нравствени и религиозни убеждения и от вътрешната сигурност, че Бог е с тях и че той удвоява смелостта и силата на справедливия боец. „*Der Gott, der mit uns ist, will auch, dass wir Seine Sache treiben.*“ Германия трябва да се бори за добри, големи, святи неща и те трябва да стоят пред очите на всеки воин „*in heilem Glanz*“, така че, когато погледът му изгасне, небесна светлина да падне в последния миг в душата му и да облекчи смъртта му. Според *Майнеке* войната не е била, както някои мислят, борба между славянството и германството. Макар буйните панславянски страсти да са подпалили огъня, макар германците да са защитавали също и своята собствена, германска, култура срещу тези страсти, все пак войната не е била една чисто расова война, не е могла да бъде и не е трябвало да бъде. Както славянските националности на Австро-Унгария, така и поляците веднага са разбрали, че делото на Германия е и тяхно дело, защото, като по-висококултурни славянски народи, те разбират, че техните държави имат по-висока културна стойност, отколкото руската; че те се ползват в тях с повече свобода, самостоятелност, въздух и светлина, отколкото биха се ползвали, ако бъдеха поставени в зависимост от Русия и от бруталността и нетолерантността на една могъща русначина. Дните на безплодните крамоли между отделните националности в Германия и Австрия са минали – прочее немци, славяни и маджари защитават в Голямата война заедно „*das ehrwürdige und feste Haus*“, под чийто покрив

живеят, за да изградят тази къща след това в един дом, в който всяка националност ще получи правото си и големите общи интереси и идеали ще могат плодносно да бъдат разгънати.

Разбира се, за *Майнеке* германците са един миролюбив и трудолюбив народ. Те не желаят нито педя земя от своите съседи. Франция и Англия са, които искат да унищожат Германия стопански, да откъснат част от нейната територия и да ѝ отнемат малкото колониални владения, така много нужни за изхранване на многомилионното ѝ население. Какво би станало с германската индустрия и германското работничество, ако Германия не можеше да си доставя суровите материали отвъд морето? Германия винаги се е опитвала да се споразумее по мирен начин с Франция, Англия и Русия, но тъй като всички опити досега все са пропадали, не оставало нищо друго освен мечът да отвори затворените пътища и да гарантира така притока на храна за децата и внуците на германския народ.

Но да не се забравя: храна и необходимите средства за живот са нужни за германците само да се осигури възходът към по-висшите блага на живота. „Selbständigkeit, Macht und Reichtum einer Nation haben nur dann einen Wert, wenn sie in den Dienst edler menschlicher Kultur treten.“ – „Самостоятелност, сила и богатство на една нация имат само тогава стойност, когато са в услуга на една по-висша човешка култура.“ И народът на *Гьоте* и *Шилер* съзнава много добре, че не е занемарил тази служба, когато е стигнал до богатството и силата. *Майнеке* постоянно напомня на германците, че един народ не бива да се опива от своята сила, той оправдава своите борби и войни само с постиженията си в духа на човечеството. Той трябва да се чувства като един голям художник, който твори свръхличното и вечното. „Religion, Kunst Wissenschaft, edle menschliche Gesittung, Anerkennung der freien Menschenwürde mit allen ihren Auswirkungen in sozialen Leben, und alles im Bunde mit dem nationalen Staate, in Allem aber lebendig und farbenprächtig erscheinend, der schöpferische Genius unserer Nation.“ – „Религия, изкуство, наука, благороден човешки дух, признаване на свободното човешко достойнство с всичките му прояви в социалния живот, и всичко в съюз с националната държава, във всичко обаче живо и с великолепие появяващият се творчески гений на германския народ“: това са най-висшите блага, за които германците са се борили през Голямата война. И ако германците победят, те не ще победят само за себе си, а и за цялото човечество. „Jedes Volk, ruft *Schiller* uns zu, hat einen Tag in der Geschichte, doch der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit.“ – С думите на *Шилер*: „Всеки народ има своя ден в историята, денят на германеца обаче е жътвата на всички времена“.

Не по-малко патетичен в своята защита на германския милитаризъм е *Виламовиц-Мьолендорф*. Войната е нещо възвишено затова, защото закалява сърцата; тя изважда на показ онова, което се крие във всяко сърце, като разкъсва всички покривки на конвенционалността. Но докато в Германия тя е разкрила само добродетели, в други воюващи държави тя е показала само мизерии. Белгийската душа се е открила като „eine Seele der Feigheit und

des Menschenmordes“ – като една рабска душа и като душа на убийци! Защо? Защото Белгия е страната, в която училището стои на най-ниско стъпало и работникът се намира в най-лошо положение. Белгийците не носят в себе си нравствени сили, затова опожаряват и колят. *Виламовиц-Мьолендорф* съжалева бедните руси, които отиват на касапница, без да знаят защо. В тяхната тъпота войната може да събуди само стари отрицателни добродетели – те следват, защото им е заповядано. Докато германците са един свободен народ, те следват покорно, защото знаят какво им е заповядано, кой им заповядва и с каква цел се заповядва. Само по отношение на френския народ, казва *Виламовиц-Мьолендорф*, германците биха могли да изпитат някакво чувство на равностойност. Но широките маси на този добър народ, работници и селяни, разбира се, не са желали войната. Те са били само принудени да влязат във войната от управляващата каста, от народните измамници, които по този начин са искали само да запазят властта за себе си. И накрай, мизерията на Англия, която *Виламовиц-Мьолендорф* заклеймява най-вече с това, че тя не изпраща на война своите собствени синове, а платени войници. Там е истинският лош дух, който вечно подстрекава и който предизвиква войната, един дух на завист и лицемерие, който иска да унищожи Германия.

Срещу всичко това – войната е събудила в германците само добродетели! Същите духовни и нравствени сили, на които се дължи в мирно време германското превъзходство, изнасят и сега победоносния поход на германската войска. На какво се надяват германците? В Германия никой не е искал войната, войната ѝ е била наложена и затова всички са единни и се уповават на своето право, на своята чест, на своето свято дело. Правото и истината са онези сили, зад които стои една мощ, която е по-силна от всичко земно, която ще помогне на доброто дело да победи, защото доброто управлява света и в края на краищата триумфира над всички. „Herr Gott, du bist die Wahrheit, du bist die Gerechtigkeit. Wir bitten nicht für unsere Lieben draussen im Felde, wenn's nötig ist, so sei ihr Leben dahingegeben, aber für unser Deutschland bitten wir, für seine Rettung, für seine Freiheit, für seinen Sieg. Und du wirst ihn geben, denn du bist die Wahrheit und die Gerechtigkeit, und dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit!“ – „Господи, Ти си истината, Ти си справедливостта. Ние не молим за нашите близки във на бойното поле, ако е нужно, нека животът им бъде жертван, ние молим за нашата Германия, за нейното спасение, за нейната свобода, за нейната победа. И Ти ще я дадеш, тази победа, защото Ти си истината и справедливостта, и защото в Тебе е силата и великолепието во веки веков.“

При друг случай *Виламовиц-Мьолендорф* се занимава с германския милитаризъм, за да го защити срещу нападките от страна на неприятелите на Германия. Пропагандата на Англия организира пресата на воюващи и неутрални. „Светът трябва да бъде спасен от германския милитаризъм!“ Или както в Англия казват още по-добре: „Германия трябва да бъде спасена от пруския милитаризъм!“ *Виламовиц-Мьолендорф* взема думата, за да отхвърли комплиментите, които се правят по отношение на немската наука и немските професори, че те нямали нищо общо с милитаризма в Германия. „Wir sind von dem

Preussentume, von dem Militarismus genau so besessen wie das ganze deutsche Volk. Unsere jüngeren Kollegen beweisen es den Feinden mit der Waffe in der Hand. Wir älteren, die wir uns dieses Mal durch unsere Söhne und Schüler vertreten lassen müssen, haben nur die Waffe des Wortes. Die haben wir gebraucht.“ – „Ние сме обхванати от прусащината, от милитаризма, също така, както и целият германски народ. Нашите по-млади колеги доказват това на неприятеля с оръжие в ръка. Ние, по-старите, които трябва този път да бъдем заместени от нашите синове и ученици, притежаваме само оръжието на словото. Ние го дадохме.“

Какво прочее се крие зад този милитаризъм? Според *Виламовиц-Мьолендорф* той е дал до 1940 г. на света 43 години мир. И ако и от другата страна са имали този милитаризъм, мирът е щял да продължи. Защото където, както в Германия, народ и войска са наистина едно и също нещо, могат да бъдат водени само отбранителни войни. Що се отнася до пъстрите паради на германската армия, великолепната гледка, която те представляват, не би трябвало да подвежда към заключение, че пруската дресировка възпитава войниците само за парад. Защото – светът знае това – когато часът удари, пъстрите униформи изчезнаха под сивата куртка и парадната стъпка отстъпи на бойната атака. *Виламовиц-Мьолендорф* протестира по-нататък и срещу обвинението, че германският офицерски кадър бил някаква каста, отчуждена и презирана от народа. В редовете на германското офицерство има много представители на старите пруски благородни фамилии; всички в Германия желаят притокът на тези офицери да не пресеква. Тук обаче са и синовете на професорите, които от своя страна произлизат от всички слоеве на народа. Но в офицерския кадър на германската армия не липсват представители на нито един от слоевете на германския народ още и затова, защото офицерите в германската армия са минали през германските училища и университети, които са били винаги отворени за всички синове на народа. Басня е, твърди по-нататък *Виламовиц-Мьолендорф*, че в Германия не служели охотно, защото били унижавани и обръщани в машини от мъчителна дресировка. „Das macht einem alten Soldaten das Blut kochen, der als Grenadier und als Offizier erlebt hat, wie es in unseren Kasärnen zugeht.“ – „Това кара да кипва кръвта на стария войник, който като гренадир и като офицер знае какъв е животът в нашите казарми.“ Без желязна дисциплина наистина не може, също така, както е и дълг на войника безусловно да се покорява. От тях обаче в германската казарма се създава свободният човек. Той е придобил властта над себе си, което е най-висшата власт, той е достигнал да се отдаде свободно на нещо общо, велико, което е най-хубавата свобода. Накъсо: германската младеж отива в живота духовно и физически зряла и възпитана в самостоятелност едва след като мине през училището на германския милитаризъм.

Виламовиц-Мьолендорф заявява, че германската армия не е нищо друго освен една друга форма, в която германският народ се проявява; тя съвсем не отрича германската култура на XVIII век. Германската войска е еднакво създаване на творческата мисъл и на не по-малко творческата ръка. От времето

на *Клаузевиц*, който със своите военни научни трудове не отстъпва на философските съчинения на своето време, немската наука не престава да има свои значителни представители в армията. Тя е проникната от германския милитаризъм така, както това най-хубаво се манифестира от военния вид на пруските университетски тържества, в които могъщият монарх пее с висок глас заедно с професорите и студентите „*Gaudeamus*“. Накрай *Виламовиц-Мьолендорф* се обръща към своите слушатели да извикат от все сърце: „*Hoch lebe unser allergnädigster Kaiser, König und Herr, Wilhelm II, allezeit Mehrer des Reiches in Freiheit, Wohlfahrt und Gesittung, jetzt aber auch Mehrer des Reiches als Sieger zu Wasser und zu Lande.*“ – Думи в устата на един учен, които бихме предпочели да процитираме само на немски, тъй като на всеки друг език те биха дали само една много бледа представа за духа на някои немски учени през годините на Голямата европейска война.

Проблемата за духовната култура и войната намира своя майстор през Световната война в известния философ *Алоис Рил*. Между войната и културата, казва *Рил*, изглежда, че може да съществува само противоречие. Наричат войната отрицание на културата, възвръщане към варварството. Войната разрушава както духовни, така и стопански блага. В този смисъл на думата войната се явява като пречка, като отстраняване на културата. Това обаче е така според *Рил*, когато разглеждаме войната само от едната ѝ – и не от най-важната – страна. Войната не събужда само животинското, жестокостта и духа на разрушението в човека, защото тя дава възможност да се разгърнат в човешката душа най-благородните пориви, най-висшите сили. Из нашата среда израстват хиляди герои и героини, които преди това не са се познавали сами. През време на война се оделотворяват думите „За да спечелиш живота си, трябва да го загубиш!“. Невъзможно е, казва *Рил*, войната да бъде само нещо лошо, щом като упражнява душевни въздействия от такъв висш и благороден вид. И като обръща внимание, че трябва да се направи разлика между различните войни, *Рил* отбелязва, че е имало войни, които са служели за запазване на културата – на културата, която, за разлика от цивилизацията, не е някаква съвкупност и употреба на всички онези средства, които правят външния ни живот по-лек и по-хубав, а – душата, онова, което съставлява вътрешното духовно съдържание на живота. В този смисъл на думата да се запази културата значи да се запазят и упражнят духовни ценности; да се разшири културата – означава да се открият нови духовни ценности от един народ през дадено време. Имало е и войни обаче, които са творили култура, и най-сетне такива, които са били израз на култура още със своите мотиви. С тези разсъждения *Рил* мисли, че е премахнал привидното противоречие между войната и културата. Една такава война, война в този смисъл на думата, казва той, е сама култура, културата на народа, който я изнася и превръща в дело. И разбира се, Германия води една такава война.

Близко до ума е, че за противниците на Германия войната има един съвършено друг смисъл. *Рил* цитира в „*Таймс*“ от 9 март 1915 г., за да посочи този смисъл при англичаните. „Нашият интерес щеше да ни принуди да тръгнем

с Франция и Русия дори ако Германия бе съблюдала най-точно правото на своя малък съсед. Г-н *Фон Бетман-Холвег* има пълно право, че дори Германия и да не беше влязла в Белгия, интересът щеше да ни събере с Франция. Англия не се бие за Белгия, Сърбия, Русия или Франция, те идват на второ място, първото място се пада на Англия и то ѝ се пада с право.“ Франция според *Рил*, която мисли, че има някакво историческо право на първенство върху европейския континент, се реваншира за 1870–71 г. А руската война е една завоевателна война на панславянството за осъществяване на старата мечта по отношение на Дарданелите и Константинопол. Германците, напротив, се борят за своето право на съществуване. Само свободата и самостоятелността на техния народ е засегната, заради което и само тяхната война, с израза на *Фихте*, е една „истинска“ и, значи, културна война. Чрез нея те пазят духовните блага, които техният народ е дал на човечеството, които ще му даде за в бъдеще и които само той е в състояние да му даде. „Was unsere Geschichtsphilosophie, unsere Völkepsychologie in Begriffen zu erfassen suchen, dieser Krieg bringt es zu unmittelbarer Anschauung, er zeigt in einem Experiment grössten Stieles, was ein Volk ist, was Vaterlandsliebe ist und Kulturwahrheit bedeute.“ – „Онова, което нашата философия на историята, нашата психология на народите търси да изрази в понятия, тази война прави непосредствено нагледно, тя показва в един експеримент от голям мащаб що значи народ, що е любов към отечеството и какво значи истинска култура.“

Духовният живот, който движи историята, превъзможва времето и всичко преходно; онова, което е било голямо и което е творило култура в миналото на германския народ, твърди *Рил*, живее в неговото настояще. В тази война побеждават също „Шарнхорст“, „Гнайзенау“, „Блюхер“, в борбата вземат участие идеализмът на германските мислители, държавната воля на великия крал, на големия канцлер. Всеки народ, който бива принуден да се реши на война или който започва война, трябва да е убеден, че неговото дело е едновременно и дело на човечеството. На чия страна е правото, решават обективни основания. Когато неприятелите на Германия заявяват, че са изтеглили мечта за свободата и цивилизацията, те трябва да подразбират също така под тези думи и свободата и цивилизацията на Русия, чието нахлуване на Запад би било последствие на тяхната победа. Ако те твърдят, че се борят за демокрацията, против автократията и потисничеството, германците питат срещу това дали в Европа има друга автократична държава освен Русия. Когато пък казват – и с това правят най-силно впечатление – че целта на тяхната война била да освободят света и дори самите германци от германския, или както предпочитат да казват – от пруския милитаризъм, германците биха искали да знаят – защо не от агресивния милитаризъм на Русия по суша, на Англия по море, и защо собствено забравят да попитат германците дали те искат да бъдат освободени от техния така наречен милитаризъм.

Според *Рил* германската култура обхваща също така и преди всичко науката и изкуството за възпитание. Още *Гнайзенау* казваше, че германската армия е едно голямо възпитателно тяло, едно обединение на училището с

войската. В този смисъл на думата тя е един културен фактор, а не само едно необходимо средство за защита и за запазване на политическата и духовната независимост на Германия; поради своята възпитателна стойност войската е едно ценно национално благо, което никой не бива да отнема на германците, пък и никой не би бил в състояние да им го отнеме. Неприятелите на Германия не могат да разберат как могат да се съгласуват свобода и дисциплина, равенство и подчинение. Това според *Рил* те могат да научат от германската армия.

Неприятелите на Германия не могат да отрекат факта на любовта към мира у германците, затова те се съмняват в нейната искреност. За германците силата стояла пред правото, силата била право. На това *Рил* отговаря, че германският дух и германската политика, както и германската философия на правото доказват тъкмо обратното; за германците правото е сила. Или другояче казано, основният закон, който истинската, дълбока същност на германеца си дава, е законът на дълга: един закон на отделната личност и все пак всеобщо задължителен. Защото в него е изразена волята на разума. Който живее с този закон, той е едновременно суверен и подчинен, той си заповядва сам и сам се подчинява. И затова, защото призиванието на Германия е да се бори и да разпространява в света културата на свободата, едно призивание, което е особеният духовен закон на германския народ, германците водят наистина една културна война. Те се борят за запазването и разширяването на своята култура, като знаят, че така се борят в същото време и за културата на човечеството. Прочее упованието във войната и надеждата за победа у тях лежи в предопределението на немския дух в историята на човечеството.

В тази връзка ние бихме могли да се занимаем и с мислите на *Йоханес Ниднер*, който сочи, че милитаризмът и идеализмът си само привидно противоречат, че те могат да бъдат разгледани при германците като два сродни момента на техния дух. Също така би било интересно да изложим разсъжденията на *Ернст Трьолч*, който се занимава с тесните връзки в Германия, които съществуват между монархичния дух и организацията на националния живот в държавата, войската, училището и стопанството. Ние бихме могли да се занимаем на това място и с трудовете на редица други учени, писани през времето на Голямата война в защита на германската кауза – напр. с *Густав Рьоте* и неговата работа „*Von deutscher Art und Kultur*“, с *Карл Йоел* и неговите десет речи върху „*Neue Weltkultur*“, с *Ото фон Гирке* и неговите мисли на тема „*Volksgeist*“, с *Мартин Хафенщайн* и неговите разсъждения върху „*Optimismus oder Pessimismus*“, с *Херман Голдшмит-Фабер* и неговото изложение върху „*Militärmacht und Arbeiterbewegung*“, с *Ото Шулц-Мерин* и неговите изследвания върху „*Der Krieg als Erzieher zur Wirtschaftlichkeit*“, с *Хорст фон Зедвиц* и мислите му върху „*Sport und Krieg*“, и пр., и пр. Но тъй като навсякъде ще срещнем същите пламенни защитници на войната, или по-точно на онова схващане за войната, което според изложените вече автори характеризира войната и милитаризма в Германия като нещо възвишено, а в неприятелските държави – като нещо лошо и отрицателно, ние ще спрем тук с надеждата, че изложеното вече е достатъчно, за да изясни мисълта на

този ни реферат, която, както ще си спомним, беше да дадем една представа за това как във време на война и науката се милитаризира наред с всички останали прояви на човешкия дух.

Едно блестящо доказателство за тази ни мисъл и в същото време един документ от неоценима стойност за духа на учените в Германия през Голямата война е декларацията на 3500 професори, отправена по онова време към всички университети и висши училища в света. В нея се казва: „Ние, учителите в университетите и висшите училища в Германия, служим на науката и се занимаваме с делото на мира. Ние се възмустваме обаче, когато неприятелите на Германия, начело с Англия, искат, както те казват – за наше добро, да установят някакво противоречие между духа на немската наука и онова, което те наричат пруски милитаризъм. В немската войска няма друг дух, различен от този на немския народ, защото те са едно и също нещо, и ние принадлежим към тях. Нашата войска се грижи и за науката, на която дължи немалко в своите постижения. Службата във войската прави нашата младеж годна за всички дела на мира, а също така и за науката. Защото тя я възпитава към самоотвержено изпълнение на дълга и ѝ внушава самосъзнанието и чувството за чест на истински свободния човек, който доброволно се подчинява на общността. Този дух живее не само в Прусия, той е един и същ във всички страни на немския Райх. Той е един и същ през време на война и в мирно време. Сега нашата войска се бори за свободата на Германия, а с това за всички блага на мира и на нравствеността не само в Германия. Нашата вяра е, че цяла културна Европа зависи от победата, която немският „милитаризъм“ ще изнесе, тя идва от дисциплината, от верността и готовността за жертва на единния свободен народ“.

Една декларация, както виждаме, която повече от всички други статии и книги идва да ни убеди в това колко много войната не е пощадил духа на учените от онова време. Няма съмнение, че и останалите държави, взели участие в Европейската война, а най-вече другите велики сили, са вървели по същия път. Стига да потърсим, и ние ще намерим и там достатъчно доказателства и не по-малко важни документи в подкрепа на нашата теза. Навсякъде много учени се бяха впрегнали в услуга на войната и ако в нашия реферат ние се ограничихме само с изложенията на някои германски автори, това стана, както вече упоменахме, защото не разполагахме в момента с други материали, а не защото такива материали не биха могли да се намерят напр. в една Франция, една Англия, Италия или Русия.

Последствията от това извъртяване на понятията в полза на войната, с което някои учени се бяха натоварили през Голямата война, са налице. Те не могат да се премахнат с никаква реторика. Войната и сега бушува между държавите. Понятията за истина, дълг и право, които тези големи учени извъртяха, за да ги пригледат към военните нужди на своето време и на своите страни, са същите, които собствено подготвиха и новата война, която заплашва да обхване пак целия свят. [Тези учени изживяват десетки години вече онова, с което си играеха в мисълта. Дали са доволни сега, че действителност-

та изпълни най-смелите им мечти?]³⁷⁷ Мислим, че не би могло да се възрази, че войната е врхлеляла над човечеството с неизбежността на съдба, която ръководи човешката история, и че затова учените, които живеят със своите научни занимания, не би трябвало да бъдат държани отговорни. Защото, когато онези, чието най-висше призвание е да работят за възтържествуването на истината, морала и правото и на които е предоставена завидната задача да утвърдят съзнанието за правото в обществения живот, забравят своите длъжности, за да се превърнат в защитници на идеални ценности, в блюстителни на силата, каквито те в действителност са били винаги, когато със средствата на науката са се мъчили да изтръгнат победата от ръцете на своите неприятели, когато, казваме, тези привидни водачи в духовния живот на народите забравят по-дълбокия, истинския смисъл на своите научни занимания, няма защо да търсим причините за войната в някакви свръхестествени сили. Те са тук, в техните научни занимания, които и сега, както и през всички времена, винаги са били последният и най-решителен фактор при създаването на оня гений на войната, който, когато сме живели в мирно време, нека си го признаем, никога не сме били склонни да признаем като гений на истината, дълга и правото.

УА – НБУ, ф. 12 (в процес на обработка.). Оригинал. Машинопис. Ръкопис. 18 л.

³⁷⁷ Тези две изречения са зачертани в оригинала с молив. – Бел. съст.

Статия от Л. Диков
„ДЪРЖАВНО УПРАВЛЕНИЕ И ОБЩЕСТВЕНА СТРУКТУРА“

1941 г.

Държавата е конкретна Единност на един народ, в която отделните членове на народностната общност членуват така, че не изгубват и своята индивидуалност. Средството за превръщане на Нацията в Единство, наречено Държава, е Правото. Но Държава и Право не са идентични понятия: Държавата не е съвкупност от правни норми, но от живи хора. Като мислим за Държавата, всъщност мислим за Нацията, която благодарение на Правото се явява като Цялост. Тази Цялост има своя собствена воля и тази воля именно е Правото. Последното е живата воля на Общността, за да съществува като Общност. Правото е конкретна Единност, съставена от волята на държавата и на членовете на народностната Общност. Тази единност на волите, естествено, е едно понятие, една идея, която може да бъде понякога и действителност, защото отделната воля има възможност да бъде и е пригодена да стане и обща воля. Тази отделна воля е именно дотолкова правно действителна, доколкото е обща воля, и тъй като духът е субстанция на всеки живот и всяка действителност, тази абстрактна възможност за отделната воля да бъде обща воля е необходимост. Общата воля е правно действителна като отделна воля на членовете на правната общност. Тази обща воля се осъществява в отделните воли, през и срещу тях, било на отделните членове на правната общност, било на междинните групи и цялости³⁷⁸.

Общата воля превръща множеството членове на народностната общност в един *социален организъм*. Особеното в този организъм се състои в това, че той не е само един агрегат, нито обикновен механизъм, но това, което го издига на друга плоскост, е особеният *социален живот*, който превръща *множеството* в *единност*, като с това прави възможен живота не в естествен смисъл на думата, но в духовен. Социалният организъм е една система от сили и импулси, която е единна, иманентно телеологична, определена и определяща, запазена и намираща се винаги в развитие, постоянно реагираща на подбуденния и внушенията на външния свят. В тази система от сили отделната енергия е поставена в служба на Целостта, и обратното – последната работи за отделния член.

Устройството на тези сили, начина, по който те са наредени, за да може да живее социалният организъм, неговата конструкция – всичко това наричаме *организация*. Трябва обаче да се подчертае, че с твърдението, че Държавата е един социален организъм, на който е *присъща* организацията, не се приближаваме до идеята за механичното сглобяване на отделните части в едно чрез Правото устроено Общество. От друга страна, трябва да подчертаем, че когато характеризираме Държавата като социален организъм, с това не твър-

³⁷⁸ Binder, J. *System der Rechtsphilosophie*. Berlin: G. Stilke, 1937, S. 242 ff.

дим, че нейното възникване и живот се подчиняват на законите, които важат за биологичните организми, при които волята за живот, за форма и действителност се явява като нещо *несъзнателно*. Напротив, при хората природата преодолява животинския инстинкт и несъзнателното. При тях е налице желание, съзнание и възнамерявано и проектирано действие! Най-после при социалния организъм е налице воля. Казахме, че благодарение на общата воля множеството се превръща в единство, в социален организъм. Тази воля се явява като жизнен организационен принцип. Тя е основата и създателката на *държавната организация*. Последната прави възможен живота на социалния организъм.

Единността на Нацията във форма на Държава не е първична, а организацията – вторична даденост. Едното не е възникнало преди другото. Напротив, и двете възникват едновременно, изпърво в примитивни форми, подлежащи на постоянно развитие. Налице е един жизнен процес, който постоянно създава народностната общност във формата на Държава с нейната конкретна организация. Този процес обхваща едновременно Цялото и частите, той създава личността и нейните органи, в края на краищата създава и поддържа държавната организация и държавното управление!

Тази конкретна Единност на Нацията, дадена чрез правото във формата на Държавата и нейната конкретна организация, са нещо различно от създаденото от същата тази Държава *право*. Първото е една социална даденост, с нейните органи и институти, схванати като социални явления, второто е сбор от правни норми, обект на изучаване в т. н. държавно или административно право.

Държавната организация от своя страна означава, от една страна, държавно устройство, от друга – държавно управление. Едното е конструкцията, другото е движението, действието. Двете са неделими, защото нямаме държавна организация, която да не се придружава от държавно управление. Откъснем ли движението и действието от конструкцията, ще имаме пред себе си вече умряла национална Единност, престанал да бъде жив социален организъм.

За да се изясни проблемът за отношението между държавното управление и обществената структура, трябва да се разгледа и конкретният начин, по който се осъществява държавното управление. Това най-добре ще стане, като разгледаме законодателната и административната дейност на държавата. Известно е в това отношение, че при администрацията имаме дейност на държавните органи въз основа на вече издадени и установени закони. В някои отрасли тази деятелност се изразява в строго прилагане на законите. На друго място тя е по-свободна. Обаче навсякъде администрацията си остава една съществена страна на държавното управление, която е повикана да действа в рамките на съществуващото държавно или административно право. Органите на администрацията имат винаги възможност при своята деятелност да вложат част от своето собствено съзнание, убеждения, представи, дух и култура в правото, което прилагат, естествено, под формата на тълкувание или

разбиране на правната норма. Тази възможност е по-малка при случаите на по-голяма обвързаност към закона, и обратно – голяма, дори много голяма при т. н. случаи на дискреционна власт. Но понеже същите тези органи на администрацията са част от социалния организъм, лицата, които въплътяват тия органи – членове на дадена конкретна народностна общност, ясно е, че тяхното индивидуално съзнание е част от общото съзнание, от съзнанието на народностната Общност, тяхната воля е част от общата воля. Така се стига до заключението за едно постоянно влияние и въздействие на индивидуалната воля на отделния въплътител на даден държавен орган върху държавното управление и за въздействие на волята на Общността върху тази отделна воля. Прочее виждаме, че се намираме пред един процес на постоянно и взаимно влияние, именно, че тази част от държавното управление се намира под въздействието и на индивидуалното и общото начало!

Същата картина имаме и при законодателството: тук е налице един етико-психологичен процес. Предмет на дейността на законодателя е да установи правните норми, да издаде правни заповеди, които винаги се отнасят не до самия него, но до членовете на правната общност. Разбира се, от задължението за подчиненост на тия заповеди не са изключени всички органи на държавното законодателство, но само някои от тях. Когато законодателят действа, бил той народен Водач или народен парламент, винаги върши това в рамките на една дадена народностна общност. Целият духовен живот минава през съзнанието на този законодател, ето защо неговата воля се смята като воля на Общността. По тези съображения можем да го схванем и само като обявител на тази воля!

Обаче съзнанието на законодателя не е само пасивен апарат, който има едничкото предназначение да приеме оформеното в единност съзнание на отделните членове и народностната общност. Напротив, в съзнанието на законодателя не само се обработва съзнанието на общността, но оттам излизат духовни сили, енергия, идеи, които от своя страна влияят и въздействат върху съзнанието на клетките, от които е съставена общността. Творческата сила и могъщество на законодателя е голям фактор при образуването на правото, оттам – при осъществяването на държавното управление. Това се забелязва именно при големите духовни революции, изнесени от велики мъже със своя държавнически гений. В подобни случаи големите народни водачи дават силен тласък на съзнанието на членовете на правната общност, преработват това съзнание в своя рецитивен апарат и колкото по-чувствителен е подобен духовен водач към справедливостта, към идеята за хармония, към културата, толкова по-големи и епохални са постиженията в областта на законодателството и по-съвършени са издадените правни норми!³⁷⁹

³⁷⁹ Образуваните от Хедеман, *Das Anlitz des Gesetzgebers*, във *Festschrift für Franz Schlegel-berger*, 1936 г., с. 2 от отделния отпечатък, пет типа на законодател – законодателят-мъдрец, божият пратеник, носителят на власт, изявителят на народните желания и верният чиновник – обхващат всичките горни моменти.

И тук следователно е налице един постоянен процес на взаимно влияние от страна на общото и на индивидуалното начало. И тук дейността е резултат на индивидуалните духовни сили и на духовните сили на цялата народностна Общност. И тук изявената воля е синтез на волята на изявителя и на волята на Нацията, въздигната в Единност, сиреч в Държава. Този именно синтез отстранява изкуственото разделение на властите според старите държавноправни теории на Западна Европа, разделение, което отслабва социалния организъм и спъва неговото развитие към мощност. Принципът на Водачеството отстранява и изкуственото отделяне на миналото от настоящето, тъй като Законът, схванат като формална заповед на политическото Водачество, като *Anruf an das Volk*, най-после като *план*, е отправен към настоящето и бъдещето.

В революционните епохи, особено в тяхното начало, законодателната власт е слята с изпълнителната в един и същ орган, именно Народното Водачество. Въпросното сливане е необходимо за едно усилено и планово ръководство на народностната Общност, нужно за последната, за да може да изживее по-бързо и по-лесно периода на творчество и изграждане на новия ред на нещата. Както всеки период на промяна, така и революцията носи известни сътресения в живота на социалния организъм, които не могат да се превъзмогнат освен чрез единство в законодателството и управлението. Казаното е вярно обаче не само за изключителни времена, каквито са напр. революционните. Днес, когато задачите на Държавата са тъй разнообразни и сложни и когато живеем в епохата на плановете обществен живот (правилно е да говорим не само за планово стопанство, но въобще за тотално ръководен живот на народностната общност), са абсолютно необходими както икономията в труда и бързината, така и единството в ръководството.

При този ред на държавно управление се схваща правилно и друга една особеност на законодателната и управителната дейност на държавното Водачество. Става дума за една *особена еластичност на издадените правни норми, за по-голямата свобода на преценка на органите на управлението, за теоретически с нищо друго неограничената, освен с волята на Водача, дискреционна власт на администрацията*. Тази еластичност и дискреционна власт са резултат от схващането, че Водачът е обвързан само от правилното възприемане на желанията на своя собствен народ и от собственото си прозрение за онова, което ще бъде добро за Нацията. Веднъж прието, че волята на Водача е волята на Общността, ясно е, че тази воля, макар и облечена във формата на закон, не може да има винаги едно строго установено, неизменно и фиксирано съдържание, защото самата воля на социалния организъм е предмет на постоянна промяна. С нейното изменение, наложено от живота, се изменя виртуално и съдържанието на вече издадения закон и така последният винаги е в състояние да се приспособи към нуждите на момента. Това е пак не само едно изискване на революционните епохи и особеност на революционното законодателство, но необходимост на новото време въобще. Днес животът се развива при усилен динамизъм. Нормите с много твърдо установено съдържание биха били пречка за общественото развитие.

Така стигаме до проблемата за статика и динамика в обществения живот, в държавното управление, по-специално в Правото. Тази проблема се изяснява само на плоскостта на двойното въздействие върху онази част от държавното управление, която наричаме законодателство, от страна на индивидуалното и общото начало. Едното придава динамичен, другото – статичен характер на правото. Последното изпълнява редица функции в държавния живот: от една страна, то има за задача да поддържа равновесието в живота на Общността, от друга – Правото е енергия, сила, чрез която Водачеството дава насока и нови форми на обществения живот. Колективното начало въздейства върху законодателя между другото и с изискването да е налице и да се поддържа постоянно обществено равновесие. Напротив, индивидуалното начало е, което дава тласък на всяка историческа реформа. Духът на Водача, синтез на народността дух, е източник на волята за Новото в живота.

Наистина, създаденото и поддържано от правото обществено равновесие е винаги динамично, защото духовните дадености, които са обект на това равновесие, се намират в постоянно движение. Обаче силите, които въздействат за образуването на това равновесие, са от различно естество. От една страна, съществуващите правни норми, като *трайни форми на обществените отношения*, тежат върху решенията на индивидите и групите. От друга страна, правната норма, като всяка друга етическа норма, не е само заповед, но още и идея, сила, напластена и кондензирана психологическа енергия, която, фиксирайки предварително идейното, представното съдържание на социологичните елементи и факти, въздейства върху индивидуалното творческо съзнание на Водачеството. От казаното следва, че правото поддържа общественото равновесие чрез едно двойно въздействие: от една страна се запазва известна трайност на отношенията между клетките и социалния организъм, от друга се дава постоянно живот на Целостта. Това е именно т. н. динамическо равновесие, постоянно създавано и постоянно нарушавано в обществения живот. Тези функции на правото са дадени винаги. При разните народностни общности и през разните времена е различен само интензитетът на едното действие в сравнение с другото. Така във време на улегналост, на установеност в обществените отношения, на спокойствие и създадено трайно обществено равновесие има надмощие т. н. *утилитаристично-консервативна функция на правото*. Тогава можем само условно да говорим за „статично“ право, което е резултат повече на влиянието на *общото начало* при осъществяването на държавното управление. Пример в това отношение ни дава римското общество и римското право. Римската държава се създава изпърво като организация на родовете. Последните представляват от себе си едно завършено цяло. Това най-добре се вижда от римското семейно и наследствено право. Веднъж възникнали тези обществени дадености, задачата на правото е да ги *запази*. След време идва надмощието на индивидуалистичното начало, затова се разпада родовата организация и идва новото явление в обществения живот – римският гражданин. След разпадането на римската държава под ударите на варварите идва нов исторически период, който, ма-

кар и за нас тъмен, се отличава със своя динамизъм: разчупиха се старите обществени отношения и се създадоха нови, в резултат на което възниква средновековното общество. Възраждането е време на динамично право: под въздействието на духовната сила на големи индивидуалности се роди новият свят. Нека се спрем най-сетне на периода след Световната война 1914–1918 година. Всички нови социални дадености искат ново право: новата държава със своите нови задачи, новият човек със своите нови потребности. Новото право се ражда заедно с тях и постепенно чупи старите обществени отношения. Така болезнено или безболезнено се нарушава старото обществено равновесие и се създава ново. В този процес на обществено преустройство функциите на правото са предимно идеалистично-строителни, правното мислене става динамично, в резултат на което и самото Право става динамично.

Че това става предимно под влиянието на индивидуалното начало, именно на народното Водачество, ни дават доказателства ония държави, които са в усилен процес на основно преустройство. Последното се извършва без за всеки отделен случай да е необходимо формалното изменение на положителното право. Напротив, много по-важно е виртуалното изменение на съдържанието на действащите правни норми и на основните правни понятия. Това виртуално изменение се наложи главно под влиянието на индивидуалното начало – идеите излязоха предимно от Водачеството.

С изложеното дотук се подготвя и улеснява изясняването на връзката между държавната организация и обществената структура. Докато под израза „държавно управление“ разбирахме движението, действието, присъщо на народностната жизнена Цялост, изтъкнахме, че под израза „държавна организация“ ще разбираме държавното устройство, конструкцията на социалния организъм, въздигнат в степен на Държава. Двете наистина са неделими, защото казахме вече, че няма жива държавна организация, която да не се придружава от държавно управление. Ръководени обаче от съображения за прегледност и точност, отделихме двете понятия и проследихме изпърво влиянието върху управлението – на общото и индивидуалното начало, а сега ще разгледаме връзката между държавната организация и обществената структура.

Според мен понятието „обществена структура“ може да се изясни правилно само на плоскостта на универсалистичното схващане за обществото. Това понятие е чуждо на индивидуализма, който не познава никаква Общност, нито Цялост, но само сбор от отношения, получени по пътя на правната връзка. Както от обикновения договор произтичат само правни отношения, така и от обществения договор не произлиза строеж, структура, но само правни връзки. Напротив, структура означава вътрешен строеж на една Цялост, частите на която са във функционална зависимост и които живеят чрез и в социалния организъм.

Социалната структура, разгледана в нейната същност, казва у нас В. Ганев³⁸⁰, не е нищо друго освен *обществено съчленение*. Тя се заключава, все

³⁸⁰ Вж. Ганев, В. Социални равновесия и социални ценности. *Економист*, год. III, кн. 2, 1941, с. 160 сл.

според същия автор, във връзката между човешките личности, включени като членове на една и съща социална организация и разглеждани, така да се каже, от статична гледна точка, сиреч извън всяка тяхна дейност. Мислим обаче, че „отделните личности“ не са вчленени направо в „социалната организация“, но посредством междинни и частични групи и цялости. Второ, твърдението, че така вчленените в социалната организация отделни личности можем да наблюдаваме от статична гледка точка, откъснати от всяка тяхна дейност, не съответства на друга една мисъл на В. Ганев, изказана в същата статия, именно, че т. н. обществено равновесие е винаги динамично. Щом последното е вярно, невъзможно е дори да си представим отделните членове на социалната организация в тяхното състояние на включеност, откъснати от всяка тяхна дейност. Самият факт на членуването указва на една непрекъсната обмяна между отделната клетка и цялото, указва на живот. Според нас обаче Ганев напуска съвършено плоскостта, на която стои, за да даде правилното определение на понятието „обществена структура“, напуска именно идеята за членуването или „съчленението“, както той се изразява, когато веднага след това добавя, че това социално съчленение и връзката между членовете не е нищо друго „освен различни системи на взаимнозависими положения на човешки личности – положения, създадени [от] самите те [тях] като кристализиран резултат на съответни координации между предишни взаимнозависими действия на отделни човешки личности“. Така напр., завършва Ганев, социалната структура, изразена във факта на съществуващите касти, класи, корпорации, групи и пр., се свежда всъщност към съответни системи на координация между социалните положения, установени между всичките членове на тези касти, на тези корпорации или групи. – Това външно описателно схващане на социалната структура, а оттам и на самия социален организъм, е следствие на чисто индивидуалистична концепция, дори на т. н. атомизъм. То не може да се съгласува с идеята за „членственото участие“, за „съчленението“, защото тази идея е изградена на плоскостта на духовната връзка, която свързва отделните единици в една духовна общност. Нацията не е само една система на координирани взаимнозависими постъпки и действия, но Цялост, постоянно преживявана и чувствана, която е създадена по пътя на един биосоциален и духовен процес. Тия взаимнозависими постъпки и положения имат свое съдържание и последното именно не е обхванато от даденото от В. Ганев определение.

Понятието „структура“ е чуждо и на Марксовия социализъм, и на комунизма, които боравят само с т. н. класова държава. И според двете учения класата е само сбор от хора с еднакви материални интереси, не междинна цялост в една духовна общност, в един социален организъм. При класата няма строеж, защото няма духовна връзка. Налице е само едно материално отношение, което води до механично съединение. Оттук и твърдението, че комунизмът води до т. н. механичен универсализъм, който в края на краищата не е нищо друго освен един атомизъм, лежащ в основата на самия индивидуализъм! Напротив, за структура може да се говори в средновековното съсловено устроено общество. Съсловието е междинна цялост, органически построена,

част от народностната общност. Съсловната организация на Общността, нейната особена социална структура наложи и своята форма на живот на самата върховна жизнена Цялост, именно създаде т. н. съсловна държава.

Днес, изхождайки от идеята за народностната общност, за върховния социален организъм, наречен Нация, която схващаме като Единност от дух и воля, можем да говорим за обществена структура, защото Общност означава образувана по пътя на духовен процес и членствено участие Цялост, в която отделните индивиди и междинни и частични групи имат своето собствено положение. Чрез членуването в Цялостта те дават живот на последната и получават живот от нея. Те са или органи на социалния организъм, или части от органи. Всяка народностна Общност, всяка Единност, наречена Нация, има своя собствена обществена структура, сиреч ред на членствено участие чрез междинни групи и цялости във върховната жизнена Цялост. Междинните цялости или групи са образувани на различни плоскости: едни от тях са чисто духовни дадености, напр. религията на един народ, неговото изкуство, наука и т. н., други са активни – напр. семейството, разните частно- и публичноправни дружества и сдружения, Църквата и други. Конкретната структура на един народ можем да открием, като си послужим с плоскостите от дискриптивната геометрия и с тях направим в разни посоки напречни разрези на Общността.

Вътрешното устройство на Целостта не почива на закона за механичния каузалитет, но върху идеята за съзнателното участие на единицата в междинната група и чрез нея в Целостта, върху идеята за стойността на онова, което всеки един дава, за да поддържа живота на групата и оттам – на самата върховна жизнена Цялост. Затова вече не говорим за формално равенство, принципът „Всекиму поравно“ се оказа фалшив, но предпочитаме формулата „Всякому според заслугата“.

Как влияе конкретната обществена структура на един народ върху неговата държавна организация, върху неговото управление? Отговорът гласи, че разкритата ни чрез напречни разрези с помощта на плоскости структура на една народностна общност въздейства пряко върху държавната организация на основание на закона за въздействие на съдържанието върху формата. Идеалната държавна организация не е нищо друго освен форма на социалните дадености с оглед на тяхното място в социалния организъм, с оглед на тяхното положение в структурното устройство на Целостта. Отделните институти и учреждения в тая организация поначало не са нищо друго освен възможности за живот и проявление на съществуващите клетки и органи на социалния организъм. Прекрасно доказателство за това ни дава устройството на германската Водаческа и тоталитарна държава. Не са ли нейните учреждения и институции отражение на социалната структура на германската народностна общност? Ако се вгледаме по-отблизо, ще видим, че устройството на труда например има преди всичко предвид съществуващите стопански дадености – клетки, междинни групи и цялости. Нима отделното предприятие, организациите на разните професии, областни съюзи и т. н., и т. н., не са устроени съобразно с фактичната социална структура на германската стопанска

общност? Същото твърдение е вярно дори в по-голяма степен за организацията на самата Националсоциалистическа партия: поделенията на последната не отговарят ли на наличните обществени слоеве, на образуваните на най-различни плоскости междинни групи и цялости?

Обаче конкретната организация на една народностна общност не е само резултат на наличната обществена структура на Нацията. Тази организация е вследствие и на друго едно въздействие, именно резултат на *идея*, не само на обективно даденото фактично положение. Според нас държавната организация се обуславя и от начина, по който се схваща и преживява социалната действителност. Последната безспорно е подложена на постоянна промяна през течението на вековете. Но наред с това се променя и начинът, по който ние схващаме обкръжаващата ни социална действителност. Така напр. до началото на третото десетилетие на настоящия век италианецът схващаше социалната структура на италианската народностна общност по начин, съвършено различен от този, по който се схваща след това, с възтържествуването на идеите на фашизма. Последният дойде със своето разбиране за т. н. съсловна държава. Водачите на фашизма видяха със своя духовен поглед дадени в социалната действителност тия съсловия, почувстваха ги като социални фактори, преживяваха ги като реалности и това именно чисто духовно отношение към обективно дадената социална действителност, особеният начин на нейното преживяване повлияха отсетне върху държавната организация, върху държавното устройство. Ние виждаме днес Италия в голяма степен да е уредена като една съсловна държава. Последното бе възможно не само защото наистина стана една промяна в социалната структура на италианския народ, защото наистина се създадоха и оформиха съсловията, но и защото идеята откри зрънца от тия социални дадености, отнапред ги почувства, преживяваше ги, идеализираше ги и така отсетне ги повика с помощта на създаденото от държавата право към държавен живот.

Прочее идеята, духът, носени от велики държавни мъже, от големи народни Водачи и от елита около тях, дават също немалък принос при уредбата на държавата, при създаването на нейната организация. Така последната се явява като резултантна на действието на две сили – от една страна, на обективно съществуващата социална структура, на фактичните отношения, които господстват към определен момент в дадена народностна общност, от друга – на идеята, на социалната и политическата програма на Водачеството, на прогласения от него нов светоглед! Влиянието на двете сили върху развитието на държавата е постоянно и иманентно. Възможни са обаче засилвания на въздействието на едната сила за сметка на другата и обратното. Така например при много силно преживявана идея, при обявяване на нов социален мироглед, във времена на исторически реформи може да има и обикновено има решително надмощие идеята над материята, затова и държавното управление и организация се влияят не толкова от обективно дадените социални отношения, колкото от начина, по който се преживява социалната общност, по който се вижда и проектира в духовното зрително поле на Водачеството. Така

се създава онова, което наричаме нов социален строй, нов ред! Обратното, в епохи на улегналост, на установеност в обществените отношения държавната организация и държавното управление се влияят предимно от наличните социални дадености.

Държавната организация се създава непосредствено с помощта на Правото. Самото държавно управление от своя страна създава право – чрез законодателния орган на държавата – или прилага създаденото право. Правото от своя страна поддържа общественото равновесие, което по своето естество е винаги динамично. Оттук и заключението, че самото право е по естество си динамично. Изтъкнахме обаче, че правото има консервативно-утилитаристична и строително-идейна функция. Понеже правото е духовният инструмент, силата и енергията, които дават образ на държавната организация, ние виждаме чрез правото да се оказва въздействие върху тази организация. Когато в обществения живот има надмощие материята над духа и над идеята, правото е консервативно. То се влияе при своето постоянно образуване от наличните социални дадености, от намиращата се в статично състояние социална структура. Пример за това ни дава времето преди Голямата война от 1914–1918 година. Тогава правото бе много закъсняло в своето развитие, защото стоеше под влиянието на вече остарели социалфилософски схващания и мироглед. Дойде обаче голямата идея, дойде обявеният от националсоциализма нов светоглед, нов ред на нещата и виждаме как се раздвижи социалната реалност, как почнахме да чувстваме и преживяваме другояче социалната структура, как се раздвижиха отделните социални дадености, как надделя духът над материята. Така идейно се подготви новата държавна организация, новото държавно управление.

Културата от своя страна, като един процес на даване форма и образ на духовното единство, наречено Нация, и на съставляващите я клетки в частични и междинни цялости, също влияе върху държавната организация и държавното управление. Отделните институти и учреждения, които общо взето образуват държавната организация, дотолкова са културни, доколкото са получили една културна форма, културен образ. Последният се дава от самия Народ, от Духа на Нацията, която безспорно е творец на собствената си култура. Така стигаме до заключението, че културата, схваната вече като резултат на духовната дейност на един народ, е една система от материални и духовни блага, целесъобразно желани и получени, възникнали в Общността и предавани от поколение на поколение. Тази система от ценности влияе върху държавното управление. Последното се осъществява чрез един психологичен и етичен процес на индивидуалните съзнания на личностите, които за даден момент са облечени във власт и обществени функции. Всяко тяхно действие е израз на култура, изпърво лична, наред с това и национална. Същото това действие обаче е и източник на култура. Прочее и тук можем да говорим за едно постоянно въздействие от страна на културата върху държавната организация и държавното управление и обратно, за една интерфункционална зависимост между тези социални състояния и социални сили.

При това положение смятаме за възможно да направим крайното заключение, че държавната организация и държавното управление, общо взето самата държава, са резултантни, от една страна – на обективно дадената култура и обществена структура на един народ, от друга – на произлезлите от народния дух идеи, на политическото верую, политическо-обществена програма, прокламирани от политическото и нравственото Водачество на Нацията, възприети изпърво от елита, а сетне и от масите, станали част от съзнанието на всички. Ето защо и това велико изкуство, наречено Политика и управление, се удава само на ония, които могат правилно да използват в своята лична дейност тия две сили, правилно да определят и съгласуват въздействието на материята и на духа. Правилно съставената рецепта води до хармония, а последната е първата гаранция за здравината и трайността на дадените форми за социален живот на върховния социален организъм, наречен Държава.

Архив за правни науки, год. II, ноември – декември 1941, кн. 1, с. 1–13.

Статия от Г. Рапопорт „СЪЗДАВАНЕТО НА ЕЛИТА“

1941 г.

За една млада нация като българската, намираща се пред необятни държавноорганизационни, културни и стопански задачи, особено значение имат възпитанието на младежта и начинът на подбирането на хората, които ще заемат челни места в обществената йерархия.

Обаче тази проблема – за подготовката и съставянето на националния елит – не е специфично българска: в по-голяма или по-малка степен тя се поставя понастоящем пред всички народи. С право може да се каже, че това е един от най-тежките и най-острите въпроси на нашето време.

По-раншните епохи не познаваха тази проблема, поне в сегашната й форма, преди всичко затова че животът беше много по-еднообразен и по-лесен. Колкото повече обаче се развива науката и техниката, колкото по-сложно и по-диференцирано става стопанството, толкова повече дейността на отделния човек се специализира, се затваря в тесни професионални рамки. Всяка една професия започва да изисква сложна техническа подготовка, а броят на различните видове професии расте с шеметна бързина. За да може да съществува и да се развива нормално обществото, трябва да се създадат навреме, чрез дългогодишно възпитание и обучение, нужният брой не само лекари, учители, инженери, офицери, агрономи, но също и машинисти, шофьори, трактористи, часовникари, търговски служещи, фармацевти, текстилни техници, словослагатели и какви ли не още стотици и хиляди видове специалисти.

Колкото повече обаче се усложнява и се диференцира социалната структура, толкова по-мъчно става да се намерят хора, способни що-годе задоволително да изпълняват по-висшите социални функции, т.е. не само да извършват една строго ограничена, специална задача, но и да движат културата, да управляват държавата, да схващат – поне в общи черти – и да съгласуват най-различни области на знанието и на обществения живот.

Има същевременно и друга една причина, поради която въпросът за създаването на елита изпъква понастоящем с особена острота. По-рано имаше по-строги социални норми, които определяха общественото положение на всеки един член на обществото. Като пример на подобно обществено устройство могат да послужат Индия с нейните касти или средновековният феодален строй в Европа. Там всеки един по рождение заемаше известно място – високо или по-ниско в обществената йерархия; предназначен бе от детинството си за известна професия и почти никога не можеше да промени положението си. За един ковач или орач не бе възможно да стане благородник (освен някои извънредни случаи, срещащи се повече в детските приказки, отколкото в живота), обаче и за един рицар, даже ако би пожелал или би изпаднал в мизерия, не бе възможно да стане нито ковач, нито орач. Всеки

един се намираше на едно определено обществено стъпало и не можеше да отиде нито по-нагоре, нито по-надолу.

Подобно обществено устройство е много далеч от съвременните ни разбирания и ние затова веднага схващаме отрицателните му страни. Ясно е, че в едно такова общество отсъства всяко раздвижване, отсъства стимулт за напредък. Всеки ще живее както са живели баща му и дядо му; няма причини да напращаш силите си, да работиш повече или по-добре от средната норма, тъй като с това, ако и да станеш малко по-заможен, няма да промениш социалното си положение, начина на живеене и средата си. Всичко това е определено един път завинаги от раждането на човека.

По-мъчно е за нас да схванем положителните страни на този обществен ред. Търканията между социалните групи, завистта и недоволството са по-слаби, понеже фактът, че единият е знатен и богат, а другият – нищожен и беден, се възприема като воля на Бога или като закон на природата. Всеки един расте и се развива от детинство с известна представа за положението си, за бъдещата си роля в обществото и се приспособява към нея. У детето на благородника се стараят да се развият чувства на храброст, на чест, на великодушие; а у детето на селянина – чувствата на трудолюбие, преданост към господаря и т. н.

От различните институти на феодалния строй в съвременна Европа се запази – тук-таме – само един: наследствената монархия. Тъкмо по този пример ние можем да съдим и за положителните черти на феодализма. Милионерът или политическият карьерист възбуждат завистта, а на монарха никой не завижда, тъкмо затова че положението му се определя от Бога или от съдбата. Един избран или назначен управник има съперници, има хора, с които урежда стари сметки, има други, от които зависи и трябва да им угажда. За един монарх е много по-лесно да бъде безпристрастен, справедлив, великодушен, понеже не зависи от никого.

За да си представим какво бе феодализмът, трябва да помним, че там всеки един, голям и малък, е бил нещо като наследствен монарх. Не само благородникът в замъка си, но даже и общарят в работилницата си има едно осигурено и наследствено социално положение.

При този строй общественият елит е наследствената аристокрация; тя се определя от онова, което нашият скептичен век нарича „случайност на раждане“, обаче тя е избавена, доколкото това е възможно, от дребни материални грижи, тя е избавена също от печалната необходимост да прави компромиси, да се нагажда, да прибегва към лицемерие и околни пътища, за да си осигури място в живота. Тя е поставена в такива благоприятни условия, където е по-лесно на човек да култивира най-хубавите чувства. Не е случайност, че на всички европейски езици думата „благородство“, т.е. „добър произход“, означава същевременно и високи душевни качества, че се говори за „благороден характер“ или „благородна душа“.

Другият обществен строй, който ние познаваме не само по историческите книги, но и на практика, тъй като всички сме израснали в него, но който

сега пред очите ни се трансформира и изчезва, е основан върху съвсем други принципи: върху господството на парите. В този „буржоазен строй“ обществената йерархия се определя най-вече от имотното състояние на човека: който печели повече, той заема по-високо положение. Разбира се, както производът, така и личните способности понякога играеха известна роля, но все [пак] те бяха второстепенни фактори и при отсъствието на парите губеха значението си. Парите отваряха вратата към образованието и с това заякчаваха положението на притежателя им. Парите осигуряваха по различни пътища и влиянието върху държавните работи.

Този строй – за разлика от феодалния – даваше най-голям напредък на всички индивидуални енергии: човекът можеше сам да си създаде общественото положение, да се изкачи от низините до най-висшите места на социалната стълба, стига само да печели пари.

Какво обаче трябва да направиш, за да спечелиш пари? Да намериш начина да удовлетвориш някоя обществена нужда, например да създадеш една нова индустрия, да лансираш някое изобретение, да организираш търговското си предприятие най-добре и по-добре от конкурентите и т. н. Цялото XIX столетие е изпълнено с безбройни епопеи на разните Рокфелеровци и Вандербилдовци и техните побратими в други страни. Тези хора създадоха огромни, нечувани по-рано богатства, но тъкмо с това те увеличаваха и народното богатство, развивайки и рационализирайки всички отрасли на стопанството.

Въпреки това богатшите никога не печелеха симпатии. За кралете и принцовете се създаваха навремето песни и приказки; милионерите обаче никак не вдъхновяват поетите, като повечето хора са готови да споделят възгледите на Мартин Лутер – големият религиозен реформатор, който казва: „Господ във великата си милост изсипва върху хората най-скъпи дарове – ума, хубостта, таланта и тям подобни; а ако някому не падне нищо от тях, то на такова магаре Господ за утешение дава богатство“. Вярно е, че в американските филми, тези модерни приказки, милиардерът в повечето случаи е представен като добър вълшебник; изглежда обаче, че на публиката това не прави голямо впечатление.

Престижът на богатството започва да изчезва тогава, когато социалният строй, основан върху властта на парите, изгуби по-раншната си гъвкавост, когато се създадоха големите тръстове и дружества, заемащи монополно положение, а за отделния човек стана почти невъзможно, въпреки всичката си енергия и способности, да забогатее със собствените си усилия, т.е. да се изкачи на върховете на социалната йерархия чрез стопанска дейност.

С това изчезна и най-ценното качество на буржоазния строй – бързото издигане на способните и провалянето на некадърните. Хората почнаха да търсят нови критерии за определянето на стойността на този или онзи индивид: не според сполучливата му стопанска дейност (т.е. спечелените пари), но според „компетентността“ или техническата подготовка за извършването на тая или оная социална функция.

Не е възможно още да се определи какъв ще бъде новият обществен ред, построен върху този принцип. Все по-ясно обаче проличава, че новите схва-

шания напълно изместват по-раншните преценки. На мястото на аристократа дойде буржоата индустриалец. На неговото място идва сега „инженерът“, т.е. добре обученият техник в най-широкия смисъл на думата, включвайки тук и педагозите, правниците и т. н.

Тази нова тенденция да се построи обществена йерархия върху техническата подготовка на хората и следователно преди всичко върху образователния им ценз, води към една съвсем нова проблема:

Кому именно трябва да се дава образованието?

Не става и дума, че известна степен на образованието трябва да се даде на всеки един гражданин. Един неграмотен човек чисто и просто не може да съществува при сегашните сложни условия на живота. Размерът на минималното общо образование – дали ще бъде само основно или по-високо, напр. прогимназиално, това зависи преди всичко от финансовите възможности на дадената държава. Обаче не съществува в света страна, която би имала средства да даде на всичките си граждани висше или поне завършено средно образование. Това може да се желае, но очевидно е, че трябва да изминат много поколения, за да се дойде до това състояние.

Следователно трябва да се прави избор. По какви признаци обаче?

По-рано отговорът бе ясен. При феодалното устройство на обществото образованието е привилегия на младежите, които по произхода си принадлежат към по-горните съсловия. При буржоазното устройство имат достъп към образование децата на по-богатите семейства или пък на ония, които макар и по-бедни, правят по-големи жертви, отказват се от други блага, за да изучат децата си.

Щом обаче и произходът, и притежаването на парите престават да се смятат като най-главните фактори в живота, трябва да се намерят други начини, за да се изберат между безбройните тълпи на подрастващите деца малцината от ония щастливци, които ще получат по-горно образование, а с това ще се издигнат и до по-високото социално положение.

Отговорът изглежда много лесен: трябва да се изберат най-способните.

Действително все по-широко се прилага по целия свят началото, според което най-даровитите деца се поддържат от държавата. По-рано стипендиите се считаха като нещо изключително, една обществена форма или частна благотворителност. Сега се вкоренява схващането, че обществото в собствения си интерес трябва да отделя най-способните си деца, да се грижи за тях, да им помага, за да могат да изминат дългия път до пълното завършване на образованието си.

От друга страна, където не е осъществен принципът за обществената издръжка на учащите се, взимат се мерки да се затвори вратата към по-висшите степени на образованието на ония, които се смятат за недостатъчно способни. Такъв смисъл имат например ограничения броя на студентите и приемането им според училищните им успехи. Разбира се, тази система има компромисен характер: от кандидата се изискват способностите, обаче се изискват и парите за таксите, а най-вече за издръжката през дългите години на следването.

Трябва веднага да се отбележи, че началото на подбора на най-способните е в противоречие с традиционната образователна система. Тази система, както е израснала с векове, почива върху предпоставката, че сумата на знанията, които училището доставя на посетителите си, е достъпна за всеки среден и нормален индивид. Изключването от училището за неспособност е нещо рядко; предполага се (понякога грешно), че изключеният е безнадежден тъпак и некадърник. На онези, които остават в стените на училището и благополучно го свършват, се слагат бележки, с което нещо се установява известно степенуване между тях. Обаче бележките – това изобретение на педагозите – имат по-скоро за цел да разпалват амбициите на децата и с това да ги подбуждат по-добре да учат. Общо взето се смята, или поне доскоро се смяташе, че всичките завършили известно училище са еднакво усвоили целия материал, който им се преподава, и са еднакво подготвени към по-нататъшните етапи в живота.

Бележките нямаха в по-раншните времена практическата задача да правят подбор между учащите. Трябва да се признае обаче, че така, както те се слагат в училището, те надали могат да изпълнят тази задача.

Действително в повечето случаи едно добра бележка означава, че ученикът „пригответи“ урока си, т.е. го прочете внимателно и го задържа достатъчно в паметта си, за да го разправи на учителя през часа или на изпита. Следователно бележката свидетелства най-главно за добрата памет: едно безспорно ценно качество, но далеч не най-ценното.

Има, разбира се, и в училищната практика известни начини за проверка на ученика, като поставят на изпитание не само паметта му, но и общата му интелигентност, сръчността в прилагането на някои изучени начини на действие и т. н. Това са например писмените работи на родния език и по математика. Обаче при окончателната преценка съответните бележки се събират с другите по-многобройни, които свидетелстват за силната памет, и следователно, в края на краищата, все пак това е качеството, според което училището класифицира възпитаниците си.

Впрочем общоизвестен факт е (и постоянно се изтъква в педагогическата литература), че успехът в училището далеч невинаги отговаря на способностите на ученика. Един младеж с извънредно големи дарби обикновено много лесно се справя с училищната програма, като се издига на първите места сред съучениците, които той може би значително общо превъзхожда по развитието си. Обаче често пъти той има ярко изразени индивидуални качества, поради които едни предмети го привличат, другите отблъскват, тъй че училищната му кариера далеч невинаги минава гладко. Напротив, педагозите добре познават типа на „първия ученик“, който винаги по всички предмети има най-висока бележка, с еднакво усърдие и вътрешно безразличие учи всичко, което му се преподава, и след като е поюзнал всичките училищни лаври, в повечето случаи излиза в живота една ограничена бездарност.

За да се отстрани този недостатък в системата на бележките, на някои места при конкурси и изпити я прилагат без изменение, а именно бележките са не до 6, а до 10, 12 и даже 20, като най-високите се прилагат само при из-

вънредни способности, проявени по даден предмет; при това събират се не бележките, получени на отделни изпити, но квадратите на съответните числа. По такъв начин който прояви големи способности, поне в някои отношения, макар и по-слаб по други предмети, има предимство пред онези, които навсякъде са еднакво добри, но без особени дарби³⁸¹.

Все пак училищните бележки, както и да се изчисляват, преди всичко посочват, че ученикът е „минал“ известен материал, и само по косвен начин свидетелстват за способностите му.

Няма ли обаче някой начин направо да се определят и да се измерят способностите? От половин век насам педагозите, особено в Америка, а по-късно и в Европа, се занимават с този въпрос.

В 1890 г. американският психолог Кател предложи да се подлагат хората, за установяването на душевния им облик, на десет изпитания, които той наричал „умствени тестове“ (признаци). С тези тестове се определяха: бързината на движенията, точността на усещанията, бързината, с която индивидът реагира на слуховите впечатления, бързината, с която той определя цветовете, точността, с която той определя известен промежурък време (10 секунди), броят на буквите, които може да запомни след като му са ги прочели, и т. н.

Към тези 10 основни „теста“, предназначени за всички случаи изобщо (напр. за избор на работниците при приемането им във фабриката и др.), Кател добавя още една по-сложна система от 50 изпитания специално за учениците.

Системата на Кател никъде не бе възприета, обаче проектите му все пак намериха широк отглас; понятието на „теста“ се запази в психологията и педагогията и започнаха да се редят различни проекти за определянето на душевната структура, развитието и способностите на хората и по-специално на децата.

Последователите на Кател скоро забелязаха, че предложените от него опити засягат предимно по-елементарните свойства на интелекта: точността и бързината на усещанията и др. Те поискаха да намерят начини за установяването и измерването на по-висшите душевни качества: вниманието, въображението, досетливостта и др. За целта бяха изнамерени безбройни видове проверки, понякога много духовити. Особено широко приложение намери системата на французина Бине, който през 1905 г. предложи една „стълбица за измерване на интелигентността“. По практичен начин, работейки с децата, той определи редица въпроси за всяка една възраст, т.е. такива, отговорът на които може да се добие от едно нормално седемгодишно дете; такива, на които детето обикновено задоволително отговаря само след осемгодишната си възраст. Разбира

³⁸¹ Напр. има всичко 10 изпита. Иван е много силен по математика, благодарение на което три изпита взима по 6, но на всичките други – само тройки. Стоян е навсякъде средно добър и взима 4. Общият сбор: за Иван – 39, за Стоян – 40. Но ако се съберат квадратите на бележките, Иван ще има $36 + 36 + 36 + 9 + 9 + 9 + 9 + 9 + 9 + 9 = 171$, а Стоян – $16 + 16 + 16 + 16 + 16 + 16 + 16 + 16 = 160$, т.е. напред излиза онзи, който по някои предмети е много силен.

се, не е дума детето да повтори нещо, което е научило, но да отговори на един съвсем нов и неочакван въпрос. Изпитите са най-различни: напр. да се повтoрят няколко цифри; да се погледа 1–2 минути някаква рисунка и да се разправи след това какво е изобразено на нея; да се даде определение на разни понятия (какво е кораб, какво е войник) и голям брой разни други.

Подлагайки децата на съответните проверки, Бине определяше „умствената им възраст“. Напр. едно седемгодишно дете, което може да разреши само задачите, предназначени за шестгодишното, е закъсняло с 1 година в развитието си, а напротив, ако разреши не само ония за седемгодишното, но и някои от по-мъчните, то е избързало в развитието си. Прилагайки разни начини на изчисление, може да се определи закъснението или напредъкът не само в години, но даже и в месеци, като се установи за дадения брой деца (напр. в едно училище) списъкът им според умственото им развитие, който далеч не съвпада според успехите в учението.

Не може и да има съмнение, че в това увлечение с „тестове“ има нещо прекалено. Впрочем самото разнообразие на предлаганите „тестове“ и споровете между техните поддръжници най-добре посочват колко цялата система е още несигурна. Може би след 50 или 100 години, при една упорита работа върху голям брой хора, ще може да се установи начинът за точно измерване на някои психически качества, и то предимно ония, които най-много зависят от физиологичната структура на индивида: за по-висшите душевни свойства като съобразителността и волята, без да говорим за такива нравствени черти като великодушието или искреността, при които изобщо не може да има „измерване“ в истинския смисъл на думата, още повече че тези качества не са нещо един път завинаги присъщо на даден индивид. Още Толстой каза навремето, че всеки един човек понякога е умен, а понякога глупак.

И все пак, с всички тези ограничения, психофизическите изпити, които се изразяват в „тестове“, могат да донесат известна полза там, където е необходимо да се направи избор между голям брой лица. Тъй напр. от няколко години насам при приемането на ученици във Военното училище в София освен обикновените изпити по някои предмети прави се и една проверка за определянето на пъргавостта на младежа; на способността му за бързо ориентирване и досетливостта му. Доколкото знам, тази проверка се оказва доста полезна.

Педагозите, които първи започнаха още през XIX столетие опитната проверка на умствените способности на децата, имаха за цел преди всичко да отделят ненормалните, дефективни деца от ония, които не могат да следват училището. Тук се проявяваше следователно същото традиционно схващане, за което е дума по-горе, според което едни и същи училища са еднакво пригодни за всички нормални деца. Оставаше само да се отстранят ненормалните, умствено недоразвитите. За тях почнаха да се създават специални училища, отначало в Германия (1863 г. в Хале, след това в Дрезден), по-късно в Швейцария, Англия, Холандия, Франция и Русия. Известно е, че такава училище съществува и в София.

Само много по-късно започна да си пробива път мисълта, че ако обществото полага специални грижи за закъснелите, дефективни деца, не е ли също така полезно да се отбият и да се подложат на особени грижи ония, които, напротив, по развитието си са над общото равнище. Не е ли този въпрос от обществено гледище много по-съществен: възпитавайки полуидиотите и мъчейки се да им създаде някакъв поминък, обществото се води от съжаление към тези нещастници; но издигайки най-надарените, отваряйки им вратата към едно извънредно по-широко образование, обществото осигурява и собственото си бъдеще.

В обикновения клас преподаването неизбежно се приспособява към по-слабите ученици: учителят не може да мине напред, докато всички не са усвоили материала. За по-даровитите деца това е отегчително и често пъти се случва, че най-развитите изгубват вкус към учението, скучаят през време на уроците и постепенно престават да се интересуват за училището.

Обаче, колкото и да изглежда естествена идеята да се създават отделни училища за способните деца, съответните проекти се появиха едвам преди миналата Европейска война. През 1917 г. в Берлин пристъпиха към някои практически мерки, като създадоха три специални гимназии, 2 мъжки (една класическа и една реална) и 1 девическа, където целият гимназиален курс се изминаваше по-бързо, отколкото другаде. Една комисия бе натоварена да избира между 6000 ученици, завършващи всяка година берлинските прогимназии, един малък брой кандидати за тези привилегирани гимназии.

Една година по-късно подобен опит бе направен в Хамбург, където обаче избирането на по-способните ставаше още при завършването на основните училища, като от 20 000 ученици 1000 се изпращаха в специални прогимназии с отбрани учители и по-обширен курс.

По-късно този принцип на подбора бе опитан в редица други германски градове, а особено в Австрия.

При съвременните схващания върху обществената структура същият принцип на селекцията би трябвало да се приложи в много по-широки размери. Задачата на училището не може да бъде да влачи безразборно всичките деца, с мъки и насила, по един и същ общ път. Напротив, разделението на децата по категории, според по-големи и по-малки способности, ще трябва да стане едно от главните задължения на педагога. На всяко едно стъпало е необходима селекцията: при завършването на основното училище тя може да стане само в най-общи форми, тъй като духовният облик на 11–12-годишното дете далеч още не е определен. Все пак и на тази възраст може вече да се отделят известен брой деца, явно непригодни за по-нататъшно обучение, а от друга страна, изпъкват някои деца, за които ако не със сигурност, поне с голяма вероятност може да се каже, че те имат изключителни дарби и заслужават да бъдат поставени в особено благоприятни условия.

Три години по-късно, с приближаването на пубертета, индивидуалността вече се набелязва в едрите си черти; затова тъкмо при завършването на прогимназията е моментът за най-щателната и основна селекция, като в гимнази-

ите ще се допускат ония, които действително показват, че ще могат да следват с полза за себе си и за обществото, а не само да запълват класовете, да съставяват мъртъв баласт, да спъват и учителите, и съучениците си.

Най-сетне, при завършването на гимназията трябва да се прави последният, най-строг подбор: във висшите училища достъпът трябва да бъде открит само за най-способните.

В една наскоро излязла статия много право се казва: „Време е вече да се тури край на треската за дипломи, която до голяма степен беше обхванала нашата младеж. Не дипломирани полуинтелигентни, а въоръжени със знания младежи са нужни на нашата страна. В това отношение е вече абсолютно наложително да се направи един по-строг подбор и да се схване, че колкото и народни да бъдат всички наши институти, висшите училища са места за духовния елит на народа. Там не се държи сметка за произхода на младежа, но трябва с неумолима строгост да се държи на неговите способности. Нашите университети трябва да се превърнат в институти за подборане духовния елит на нацията и неговото подготвяне за големите задачи, които утре ще легнат на неговия гръб³⁸².

Натоварен с мисията да определя способностите на учениците, педагогът по необходимост ще промени начините на преценките, които прилагаше по-рано: той ще проверява не само дали ученикът усвоява преподавания му материал, но също и какви заложби проявява; на какво равнище на общо умствено развитие се намира.

Техниката на „тестовете“, доста повърхностна и съмнителна, когато се прилага от чужди лица, при един случаен и кратковременен допир с децата може да се окаже извънредно полезна в ръцете на учителя, прилагана постоянно и постепенно, и системно. В такъв случай „тестовете“ престават да бъдат един механичен инструмент за измерване на нещата, които мъчно се подават на точни мерки, а по-скоро един метод за по-основно опознаване на ученика. Старите традиционни начини за преценката чрез изпити не могат да бъдат премахнати, обаче би било нередно да се промени основно характерът им, като се намали значението, което се отдава на паметта. Изпитът, при който ученикът самостоятелно решава една нова за него математическа задача, е един много сериозен критерий за способностите. Тъй също и едно писмено упражнение върху една неочаквана и абстрактна тема. Напротив, сполучливото развитие на една от тъй наречените „литературни теми“ често пъти посочва само, че ученикът е усърдно чел учебника си. При един изпит по история важното е доколко ученикът схваща връзката между събитията и знае приблизително тяхното разположение във времето; напротив, изброяването на монарсите, на сраженията, точните дати и т. н., на които често пъти се отдава толкова значение, показват само, че ученикът усърдно е учил няколко дена преди изпита, може би с твърдо решение веднага след това да изхвърли всичко от паметта си.

³⁸² Основи за изграждане на висшето образование в България. *Българско стопанство*, 15 юни 1941 г.

Подборът на учениците и намалението на техния брой в класовете би позволил да се постигнат резултати, които при сегашните условия са напълно недостъпни. Усвояването на материала, т.е. четенето и запомнянето на онава, което се пише в учебника, не би представлявало мъчнотии за тези избрани ученици и на тях би оставало доста време и сили, за да се приучват към по-самостоятелни работи, като големи домашни съчинения, реферати, занятия в специални кръжоци за изучаване на някои дисциплини. Няма нужда да се изтъква, че умениято да се разработи самостоятелно някоя тема, т.е. да се намери бърже съответната литература, да се използва тя, да се разположат и свържат данните, да се определи и се осветли собственото становище по въпроса, е нещо много по-ценно, отколкото усвояването на хиляди страници от учебника. За съжаление обаче не само средното, но и висшето училище много малко вършат, за да приучат възпитаниците си към тази самостоятелна работа. Щом обаче твърдо се установим върху гледището, че образованието в по-горните му форми не е за всички, а само за по-способните, тези по-сложни задачи непременно трябва да станат едни от най-важните начини за формирането на младежа и за проверката на постигнатите резултати. При едно строго прилагане на принципа за подбора какво ще стане с ония, които няма да бъдат между избраните?

Въпросът изглежда мъчноразрешим, тъй като в повечето държави училищната система е така построена, че главната задача на всяко едно училище е да подготви учениците си за по-горното образователно стъпало: прогимназията готви за гимназията, а гимназията – за университета. Всъщност само малцина от гимназията постъпват във висшите училища: всички други остават без завършено образование. Не може да се смята, че гимназията им дава такова, тъй като те излизат от нея, без да бъдат подготвени да заемат каквото и да е положение в живота, без да имат какъвто и да е занаят. За да се заловят за някоя работа, те трябва да се сдобият с известна подготовка, което става обикновено по практически начин, без помощта на училището, а по канцеларии или кантори.

Нормално ли е това положение? Не трябва ли то да бъде променено и по какъв начин може да се промени?

Тук ние докосваме голямата проблема за теоретическо и практическо образование, един спор между „класиците“ и „реалистите“, който трае вече второ столетие.

В една наскоро публикувана статия един от най-бележитите български педагози, основател и първият ректор на Варненската търговска академия, проф. Ц. Калянджиев, с голяма ясност и решителност е изложил становището на привържениците на практическото образование³⁸³.

Според него в нашата епоха съществуват три вида училища:

1) Стар тип или хуманитарно-класическата гимназия, която още държи на образователната сила на древността с двата стари езика. Тоя вид училища

³⁸³ Училището, животът и стопанството. *Рационализация*, юни 1941 г.

имат дълбоки корени само „в старите държави, живущи изобщо с традициите на миналото и със съсловните предразсъдъци“.

2) Нов тип, или реално училище, чиято програма е изградена върху полжителни знания – математика, физика, естествознание.

3) Най-новият тип, или техническото училище, което е „нищо друго освен специализиране на реалното учение с оглед на някои професионални дейности“. Тоя тип образование „има най-рационализирана система на обучение, при което книжната теория е органически свързана с живото участие на ръката, окоото и изобщо с външните сетива“. Изводът на г-н проф. Калянджиев е, че „ние трябва да се откажем от сегашния книжен и схоластичен характер на обучението“ и да дадем на цялата образователна система една практическа ориентация. Така ще се избегне сегашното ненормално положение, когато един гражданин, който в основното и в средното училище изучавал естествознание, физика, химия, физиология и т. н., след 12-годишно учение, като влезе в живота и има нужда да си строи къща, без да има най-повърхностни понятия за обикновените строителни материали; една образована стопанка, със средно или висше образование, „няма понятие какво става при печенето на хляба, при варенето и печенето на месото“.

Това е следователно едно чисто практическо становище. „Отдавна е време, казва г-н проф. Калянджиев, да се откажем от остарялото разбиране, че средното училище трябва да готви за университета и за висшето образование. Главната и изключителна цел на основното и средно образование е животът и разните негови кариери и професии. Според това трябва да се нагажда и висшето образование, а не обратното, то да нагажда по-долните системи към себе си. За един малък процент бъдещи висшисти не бива да се занемарява средното училище.“

Тези идеи изглеждат в пълно противоречие с изложеното по-горе схващане, според което една от главните задачи на училището е да произвежда селекцията и да подбира онези най-способни младежи, които ще получат едно по-висше образование. Струва ни се обаче, че и двете тези не само не се изключват, но се допълват взаимно.

Не може да има спор, че всеки един младеж, завършил училищното си образование, трябва да бъде подготвен за живота; далеч са времената, когато тази подготовка се добиваше във училището, в бащиния дюкян или работилница. Стопанството е станало толкова сложно, всеки един поминък изисква толкова специални, професионални познания, че по стария дилетантски начин те не могат да се добият. Обществото чрез училищата трябва да дойде на помощ на всеки един от подрастващите членове и да му осигури един комплекс практически знания, необходими за изборния от него занаят.

Обаче тази специална практическа подготовка доста се отличава от общото образование, целящо да повдигне културното ниво на индивида. Старите езици, литературата, историята, математиката и физиката не са достатъчни за един търговец, лекар или учител – трябва и специални знания. Който обаче от детинството си е възприемал само тези практически знания, той по

културното си развитие ще остане само на едно много ниско ниво и даже в занааята си, въпреки по-дългогодишната подготовка, няма да има никакви предимства. Тъй например един гимназист класик е по-добър кандидат за Медицинския факултет, отколкото един фелдшер, въпреки че последният доста разбира от медицина, първият – никак.

Една цялостна селекция, т.е. постоянен подбор на по-способните деца, предполага непременно, че сегашната система на общите училища ще се попълни с една също такава обширна система на практически училища; практическото образование обаче трябва да бъде не една алтернатива на общото образование, но един задължителен завършек на същото.

Тъй при завършването на основното училище, след като се отделят ония, които ще следват прогимназията, останалите не трябва да се връщат в домовете си като формирани вече граждани, но да се изпращат в професионалните училища.

Разбира се, за тях професионалните училища могат да бъдат най-елементарни; в селата това ще бъдат практическите земеделски училища, а в градовете ще се готвят от тях квалифицирани фабрични работници или занаятчии за някои по-прости занаяти.

При втората селекция – след свършването на прогимназията, пак ще се отделят ония, които са достатъчно способни, за да следват гимназията; те обаче ще бъдат малцина, а голямата маса трябва да получи практическа подготовка за живота. За тях трябва вече професионални училища от друг тип, с по-обширна и по-сложна програма, от които ще излизат образовани търговци, техници и добри културни занаятчии. Всеки знае колко се нуждае България тъкмо от този вид добре подготвени практики. Във всеки един професионален град лесно се намират висшисти от разни браншове, но няма кой да извърши една поправка на пишеща машина или да монтира парно отопление.

Най-сетне, при третата стадия на подбора, т.е. след завършването на гимназията, пак ще останат значителен брой младежи, които няма да бъдат допуснати в университета. Въпреки че те имат зад себе си 12-годишно обучение, и те не могат да бъдат признати за формирани граждани, тъй като нямат занаят в ръцете си. И за тях трябва задължително да минат през практическо (полувисше) училище, било търговско, техническо или педагогическо, с по-кратък курс, отколкото университетът (напр. 2-годишен), с един строго професионален характер.

На най-висшето стъпало на образователната ни система разделянето между общата и професионалната подготовка е вече отчасти прокарано: на повечето факултети, след завършването на чисто университетската работа, идват държавните изпити, за които се изисква известен стаж. Много е вероятно, че с време тези два етапа ще се оформят още повече и стажът ще се обърне в едно висше практическо училище, попълващо теоретическата подготовка, давана в университета.

И тъй, съгласно горната схема всеки един младеж, след като завърши общото си образование (размерът на което се определя от дарбите му: за едни

само първоначалното, а за други – прогимназиалното, за някои гимназиалното, а за малцина висшето), непременно трябва да мине и едно професионално училище.

Създаването на нужния брой подобни училища изисква големи жертви от обществото: практическото образование, когато е правилно организирано, е много по-скъпо от обикновеното теоретическо училище, тъй като е свързано с учебни работилници, опитни полета и т. н. Ясно е обаче какъв огромен тласък би бил даден с това. Разбира се, професионалните училища, за да бъдат в полза, трябва да бъдат не само строго специализирани, но и точно нагодени по програмата си и по броя на учениците, които ще се приемат във всяко едно от тях, към действителните стопански нужди на страната. Както военните училища са свързани с армията, телеграфо-пощенското – с пощата, тъй и тези специални училища би трябвало да се свържат, доколкото е възможно, с ония стопански организми – фабрики, банки и др., за които те готвят младата смяна.

И тъй, един строг подбор на елита съвсем не означава, че тия, които остават вън от него, са някакви нещастници, несполучили в живота. И за тях има доста място, стига да желаят да работят. За тях често пъти се отварят по-широки възможности да печелят пари и да се ползват от благата на живота, отколкото за хората, отдали се на по-висша културна дейност. Обаче тази дейност, свързана с ръководството на обществото, трябва да се предостави на тези, които съставляват истински духовен елит на нацията.

ЦДА, ф. 1743К, оп. 1, а. е. 123 (Публ. в: [Общинска автономия], [1942]).

Статия от Г. Рапопорт „УПРАВЛЯЕМОТО СТОПАНСТВО“

1942 г.

Едно удивително стопанско еднообразие е господствало през XIX-ия век и до 1913 година: навсякъде, освен в някои изостанали или полудиви страни, стопанството е почивало върху едни и същи основи: това бяха началата на частната собственост, на свободата на договорите, на конкуренцията и на неограничена международна размяна. Напротив, в съвременния свят, така, както той се бе оформил преди сегашната война, съществуваха в едно и също време няколко различни стопански системи; те се свеждат към три основни типа:

- 1) социалистическото (или държавно-монополистическото) стопанство – в Русия;
- 2) дирижираното стопанство – в Централна Европа;
- 3) капиталистическото стопанство – в останалия свят.

Обикновено се смята, че първата и втората форма са нови, а третата (капиталистическата) е същата, която по-рано е съществувала във всички държави.

Обаче това не е вярно. Колкото различни и да са сегашните стопански системи, във всичките от тях (включително и в съвременния капитализъм) има известни общи черти, които рязко ги отличават от старото либерално стопанство преди половин век.

Навсякъде, даже и в „най-либералните“ страни, държавната намеса е взела размери и форми, които по-рано се смятаха за абсолютно недопустими. Навсякъде индивидът се намира в тясна зависимост от колективи – не само от държавата, но и от професионални съюзи, синдикати, картели, тръстове и т. н.

За да преценим колко дълъг път е изминат в тази посока, трябва да си спомним какво представляваха либералите от миналия век, какви бяха техните възгледи, техните идеали и тогава ще видим колко чужди са схващанията им за нашето време.

Да си спомним, че преди 70 години, когато английският парламент правеше първи, плахи стъпки в областта на трудовото право, идеологът на либерализма – Спенсър – протестираше против тези според него комунистически мерки. Той отричаше даже закона от 1834 г., който бе ограничил детския и женския труд в някои браншове на индустрията. И това бе според него една проява на социалистическия дух. „Колкото по-често се намесва правителството, казваше той, толкова повече се закрепва вярата в необходимостта на тази намеса.“ „Крайният резултат ще бъде едно възраждане на деспотизма. Ще се създаде една армия от чиновници, която, подобно на една военна армия, ще осигури на водача си неограничена власт в държавата... Народната маса ще живее под постоянния надзор от страна на чиновници, вкъщи и на улицата,

ще работи само за да издържа властта и ще получава за себе си едвам само най-необходимата прехрана.“

Заплашвайки с тази картина на бъдещата тирания, Спенсър се опълчва против самия принцип на социалната политика. Хората, които я провеждат, казва той, изхождат от следните предпоставки:

- всяко едно страдание е зло;
- всяко едно зло може да бъде отстранено;
- борбата с всяко едно зло е дълг на правителството.

Спенсър решително отхвърля тези предпоставки, като иска да докаже, че нещастията и лишенията са предимно участ на порочните хора, които отбягват работата. Няма какво следователно да се грижим за тях.

Безплатното обучение, социалните осигуровки, работническите пенсии – да не говорим за митническа тарифа и за покровителството на индустрията – всичко това е недопустимо от гледището на класическия либерализъм. Още през 1910 г. Густав Льобон въставаше против закона за задължителната неделна почивка; а колкото за учредяването на трудовата инспекция, това би било според него едно нетърпимо нахлуване на чиновници във фабричния живот и би имало за последица един пълен упадък на индустрията. Приблизително в същото време, при въвеждането във Франция на данъка върху приходите, този данък се критикуваше като една крайно антилиберална мярка. Реймон Поанкаре – бъдещ президент на републиката, смяташе този закон за гибелен както за индивидуалната свобода, тъй и за републиката, а Жюл Рош предричаше гражданска война и установяване на Инквизицията.

Тези откъслечни отзвучи от стари идейни спорове ясно посочват, че либералният режим, в по-раншния смисъл на думата, понастоящем не съществува никъде на света. За да осъзнаем колко далеч сме от него, стига да посочим, че най-важният от всичките видове договори, трудовият, навсякъде е престанал да бъде лично дело на индивида и е взел горе-долу публичноправни форми. Навсякъде участниците в стопанския процес – индустриалци, търговци, работници, земеделци – са обединени в мощни съюзи, които или са формално облечени с публичноправни функции, в рамките на държавната организация, или фактически упражняват една власт, конкурираща с властта на държавата. Навсякъде една голяма част от националния приход (често пъти една четвърт, даже една трета) се изземва от държавата под формата на различни данъци и се разпределя за обществени работи, поддръжки, пенсии и т. н. Навсякъде стопанската инициатива се подчинява на държавното ръководство – не само в Русия, Германия или Италия, но и в Англия, където от 10 години насам става един дълбок процес на „феодализиране на индустрията“, на нейното концентриране в гигантски организми, тясно свързани с държавата; тъй също и в Съединените щати, с техните „индустриални кодекси“, поставящи частните предприятия в зависимост от правителството.

Следователно ние можем с пълно право да кажем, че не само отделни държави или континенти, но целият свят е преживял една дълбока стопанска трансформация. Нейните форми, както и нейните резултати са съвсем раз-

лични, в някои отношения даже диаметрално противоположни в разни държави, но навсякъде на мястото на свободното стопанство са израснали разни видове управляеми стопанства.

Какво е обаче управляемото стопанство? Често пъти се казва, че разликата между него и свободното стопанство е само количествена, т.е. се състои в размера на държавната намеса. Действително и най-либералното стопанство не е възможно без някакво участие на държавата: тя трябва поне да начертае и да осигури правната рамка, в която се развива дейността на стопанските субекти. Държавните органи: съдия, който раздава правосъдието, нотариус, който протестира полиците, съдебен пристав, който изпълнява съдебните решения, са необходими елементи в свободното стопанство. Обаче ролята на държавата никога не се ограничава само в надзора за честното съблюдаване на правилата на играта. Държавата изкуствено създава нови правни институти, които сами не биха могли да израснат в гражданския оборот, и по този начин открива пред индивида нови стопански възможности: това са например нормите, които позволяват на хората не само да се съединяват за задружна стопанска дейност (напр. в събирателни дружества), но и да създават фиктивни правни субекти, отделни от влизащите в тях лица (акционерни дружества, дружества с ограничена отговорност, кооперативни сдружения). От друга страна, всяка една власт, колкото предпазлива и да е тя спрямо частните права, все пак по необходимост внася известни ограничения в тях, напр. по здравословни, полицейски и др. подобни съображения. Колкото и да се признава за свещено правото на собственост, няма да позволят на един собственик да построи сред града една кожарска или барутна фабрика. Легалните сервитути, полицейските правила за движението из пътищата и улиците, санитарните и ветеринарните правилници, мерките за безопасност и т. н., и т. н. – всичко това са безбройни големи или дребни ограничения на стопанската свобода, необходимо присъщи на всяко едно цивилизовано общество.

И все пак, струва ни се, може да се прокарат известни принципиални, а не само количествени, различия между подобни мерки и оная държавна намеса, която имаме предвид, когато говорим за управляемото стопанство.

Разликата е преди всичко в целите, които държавата си поставя. Либералната система предполага, че всеки си работи и се прехранва както знае и както може, тъй че държавата няма какво да се грижи за поминъка му. Дали човекът ще се занимава със земеделие или с индустрия, дали изобщо ще се занимава с нещо, или ще живее наготово – всичко това е негова частна работа, стига само да не престъпва известни граници на позволеното. Напротив, когато властта си поставя известни стопански цели – напр. запазването на земеделието, насърчаването на индустрията и др. подобни – тук свършва либерализмът и започва управляемото стопанство.

Особено ясно това проличава в митническата политика, около която се водиха най-ожесточените борби между либерали и антилиберали през XIX век: митата винаги са съществували във всички държави; обаче, докато те са чисто фискални, т.е. се налагат само за попълване на хазната, те обикнове-

но са доста скромни и не засягат стопанската свобода, както не я засягат другите данъци. Съвсем инак е, когато държавата иска да постигне, посредством митата, известни преобразования в стопанството (или, напротив, да не допусне някои преобразования, които инак биха станали), т.е. когато тя въвежда протекционни тарифи: напр. облага с високо мито зърнените храни, за да се запази загиващото земеделие, както това бе в първата половина на миналия век в Англия; или, напротив, облага с високи мита индустриалните произведения, за да се създаде националната индустрия, както бе направено в Германия и в много други европейски страни, а по-късно и в България.

Същите широки стопански задачи могат да бъдат постигнати и с други мерки, напр. с акцизи. Финансовата история на България през последните 20 години дава отличен пример как държавата, посредством акцизната си политика, влияе върху развитието на индустрията: напр. покровителства винарството за сметка на бирената индустрия; насърчава производството на естествената коприна посредством тежкото облагане на изкуствената коприна и т. н.

Обаче, докато държавната намеса се проявява в мита, акцизи, експортни премии, кредитни улеснения, както и в ограничаването на работното време, социални осигуровки и т. н., все още остава незасегнат основният принцип на свободното стопанство, който се състои в автоматическото *регулиране на стопанството посредством цените*.

Действително в едно свободно стопанство цените, които се формират на пазара, посочват на търговеца какви стоки трябва да набави, а на индустриалеца или земеделеца – какво трябва да произвежда. Поначало всеки един е свободен да работи както знае, да продава, да купува, да произвежда каквото му скимне; обаче цените, които постоянно са в движение, насочват дейността на хората в една или друга посока и крайният резултат на този сложен процес е, че хиляди видове стоки се произвеждат тъкмо в ония количества, които горе-долу отговарят на нуждите на даденото общество.

Когато държавата налага мита и акцизи, намалява работното време, принуждава да се плащат осигуровките и т. н., апаратът на автоматическото регулиране на стопанството, посредством цените, продължава да действа, само че цените се установяват на други равнища; напр., да кажем един килограм захар, който струваше преди войната на международния пазар 3–4 лева, у нас имаше цена 24 лева и не можеше да се продава по-евтино поради високите акцизи. С това, разбира се, значително се намаляваха производството и консумацията на захарта: обаче никой не забраняваше да се произвежда тя в по-големи количества, само че това беше неизгодно, не на сметка, т.е. производството се ограничаваше не чрез забрани, а по един автоматичен начин, чрез цената, която цена се образуваше като резултат на известна държавна намеса.

Но с развитието и разширяването на държавното вмешателство властта преминава и към други мерки, които вече са в пряко противоречие с принципа на автоматичното регулиране на стопанството. Това са мерките, с които държавата направо определя какво трябва да се произвежда и как да се

произвежда, какво и как трябва да се продава, в какви количества и по какви цени.

Да вземем един пример: правителството на някоя държава иска да ограничи вноса на известна стока, напр. на копринени платове. Докато вносът е ограничен чрез високи мита, всеки е свободен да си набави въпросните платове, и то в каквито и да е количества, стига да му отърва да плаща за тях луди пари. В действителност, разбира се, купувачите ще бъдат малцина, и то толкова по-малко, колкото по-големи са митата. Съвсем друго нещо е, когато правителството определя известен контингент за внос на дадена стока: тук вече направо се казва, че ще може да се набави не повече от еди-колко си метра или килограма, макар че се предполага, че при дадени условия (цени, мита и т. н.) биха се явили вносители и купувачи за по-големи количества.

Разликата между двата вида ограничения изглежда може би само формална, но всъщност тук се касае за една промяна в цялата система и в стила на стопанството.

Да развием по-нататък същия елементарен пример, отнасящ се към внос на една стока. Докато ограниченията бяха само във формата на мита, малкото количество платове, което проникваше в страната, се внасяше от ония търговци, които се решаваха да рискуват и да платят високото мито, с надежда все пак да намерят купувачи. Кой именно ще бъде вносителят – Иван или Драган – и колко ще бъдат тези вносители, за това властта съвсем не се интересуваше. Друго нещо е, щом се появяват контингенти. Тук вече за определеното количество стоки – да кажем за един контингент от 100 000 метра годишно – могат да се явят 200 вносители и да поискат да внесат 200 000 метра. Какво ще прави властта? Да се определи всекиму еднакво количество ще бъде несправедливо спрямо големи, реномирани търговци и една фаворизация на случайни хора. Да се намалят пропорционално всичките искания пак е невъзможно – тогава хората нарочно ще правят фантастични искания, с оглед на намалението. Остава следователно само един начин: държавната власт трябва да прецени положението и значението на всеки един от вносителите и в съгласие с това да задоволи искането му. Същото неизбежно става не само при разпределението на контингенти за вноса, но и при всички други случаи, напр. при износа: щом цените са определени и осигуряват известна печалба, всеки би се нахвърлил да гони тази печалба, следователно властта трябва да определи кои именно ще могат да изнасят, коя фирма в кои околии ще прави покупки и т. н. Същото е и в индустрията: разпределят се суровите материали, определят се размерите на производството на всяка една фабрика, посредством наряди или по друг някой начин. Най-сетне и в земеделието – щом държавата не иска цените да се формират от свободната игра на пазара, необходимо става да се определи всекиму какво ще сее и в какви количества.

С други думи: щом държавната намеса започва да се извършва не чрез въздействието върху апарата на автоматичното регулиране (т.е. върху цените), но чрез пряко дирижиране на стопанството, става нужно държавата да определи за всекиго мястото му в стопанския живот. Следователно вместо ед-

на пъстра маса на формално равноправни граждани, препитаващи се кой с каквото може и каквото знае, явява се една диференцирана йерархия на затворени професионални групи и съюзи, регламентирана от държавната администрация. Строежът на обществото и животът му претърпява една коренна промяна.

Ние можем прочее да кажем, че държавната намеса в стопанския живот съществува навсякъде, само че понякога в минимален размер, понякога, напротив, в много широка форма. Обаче даже и една широка намеса, докато се извършва чрез апарата на автоматичното регулиране (т.е. чрез въздействие върху пазара и върху цените), без да се разрушава този апарат, не променя коренно обществения строй. Само когато държавната намеса цели да регулира стопанството не чрез покачването и понижаването на цените, т.е. не чрез пазара, а посредством преки забрани и повели, тогава наистина настъпва една дълбока промяна в стопанската система: именно тогава се създава една нова социална форма – едно истинско управляемо стопанство.

Първите слаби наченки на поврата от свободното стопанство към управляемото се появиха още през последната четвърт на XIX в. (тъкмо срещу тях протестираше Спенсър), но истинското установяване на управляемото стопанство е свързано с двете най-важни събития, които преживяхме през сегашното столетие – Първата световна война и световната икономическа криза.

Няма никакво съмнение, че още по-съдбоносните събития, които стават понастоящем, означават един нов завои не само в политическия, но и в стопанския световен строй; за това обаче е рано да се говори; ние следователно имаме предвид само епохата, завършила се на 1 септември 1939 г.

Дълбоките стопански преобразования, станали през 1914–1918 и през 1929–1934 г., бяха очевидно в значителна степен наложени от необходимостта, независимо от човешките желания и планове: тъкмо затова промените ставаха стихийно навсякъде. Един ярък образец на решителни и съдбоносни мерки, взети под натиска на събитията, ни дават монетните реформи във Франция и особено в Англия. Англичаните упорито държаха да запазят златната валута, т.е. свободната размяна на лирата срещу златото. Но когато в най-тежкия момент на кризата златото взе да тече като широка река от Англия към странство и запасите му в подземията на Банк ъф Ингленд почнаха да намаляват със страшна бързина, от ден на ден, правителството на Макдоналд, против собственото си желание, бе принудено да изостави свободната размяна. Това се смяташе като една временна мярка, но всъщност оттогава насам – ето повече от 10 години – Англия, която толкова се гордееше с непоклатимата си лира, живее вече под режима не на златна, но на управляема монета.

От същото естество са и повечето реформи на Рузвелт, взети сред развоя на кризата, като отчаяни опити да се спаси от крушение народното стопанство, разклатено до основи.

Общо взето, може да се каже, че първата причина за преминаването към управляемото стопанството трябва да се търси в тенденциите и законите на свободното капиталистическо стопанство.

С постепенното разрастване и техническото усложняване на производството, с уголемяване на предприятията, с растежа на инвестициите и с все по-тежкото имобилизиране на капиталите стопанството губи по-раншната си гъвкавост. Диспропорциите, които неизбежно се появяват при всяка една форма на стопанисване, взимат грандиозни размери и не могат вече да бъдат изживявани както по-рано, посредством автоматичното приспособяване.

Разбира се, стопанските закони, толкова точно и елегантно формулирани от икономисти теоретици, продължават да действат и в края на краищата стопанското равновесие би било автоматически възстановено, само че хората не могат да чакат, докато настъпи този момент. Не могат да чакат работници, от които милиони и милиони биват изгонвани от фабрики и се скитат без работа, гладувайки и търсейки помощ, не могат да чакат и земеделците, които няма кому да продадат храните, защото консуматорите внезапно изгубиха покупателната си способност; не могат да чакат и индустриалците, които, даже когато фабриката им спре, носят теглото на постоянни разноски (поддръжане, лихви, амортизации), несравнено по-тежки, отколкото по-рано, в технически по-примитивни времена.

Всички викат за поддръжка и спасение и на държавната власт не остава друго, освен да се намеси и да спасява каквото може и както може, сред надигация се хаос.

Погрешно би било обаче да се мисли, че дълбокото преобразование на световното стопанство е дошло само като резултат на отделни опортюнистически мерки, взети под влияние на момента. Напротив, като разглеждаме процеса в неговата цялост, ние ясно виждаме дълбокото въздействие на идеологическия фактор, на онова мощно идейно, а по-късно и политически организирано движение, което от сто години насам започна да завладява света и което, макар разделено на множество течения и фракции, все пак се обединява под общ лозунг – социализма.

Повтаряме: техническият прогрес и страхотното нарастване на населението доведоха стопанството до едно състояние на крайна сложност и тромавост, а това постави народите пред съвсем нови организационни проблеми. Старите либерални формули от миналото столетие се оказаха недостатъчни, трябваше да се търси нещо друго. Обаче обстоятелството, че новото бе потърсено тъкмо в централизирането на стопанството и в разширяването на държавната намеса, се дължи на идейния фактор, т.е. на дълбокото влияние, което социализмът е упражнил върху умовете на няколко поколения.

Впрочем социализмът е посочил само общото направление на преобразуването от свободното стопанство към управляемото – но не е дал готови организационни формули, защото не е разполагал с такива.

Както се знае, първите апостоли на социализма, тъй наречените утописти, рисуваха картини на малки комунистически общини, със задружно владение на средствата на производството и даже със задружна консумация, нещо като идеалните братства на първите християни.

Изглежда, че и Маркс не е бил чужд на тези разбирания; поне в края на първия том на „Капитала“ (глава XXIV) той изрично казва, че „новата епоха, която ще дойде след капитализма, ще върне на работника правото на собственост, обаче върху основата на придобивките от капиталистическата ера – кооперация на свободни работници и общото владение на земята и на създадените от тях средства на производството“.

Но, както се знае, Маркс не е поискал да конкретизира програмата си, а напротив, строго е забранил на последователите си да се занимават с въпросите на бъдещото устройство: един гениален тактически ход, защото по този начин се отбиваше всякаква критика, която инак лесно би могла да намери фантастични или тиранически елементи в социалистическите проекти.

Марксовата забрана свято се пазеше от официалните водачи на партията. Кауцки, въпреки че ясно съзнаваше неловкото положение – „как така да предлагаш да събориш къщата, без да имаш план за нов строеж“, все пак упорито настояваше, че няма нужда да се занимаваме с бъдещето. Но от това не следва, че партийната маса не се интересуваше от картините на социалистическото общество. Напротив, книгите, които описваха бъдещия рай, имаха най-голям успех и се разпространяваха много повече, отколкото скучните икономически трактати: това бяха утопически романи като „През 2000-ната година“ от Белами и „Поглед върху бъдещата държава“ от Атлантикус или пак много прочутата навремето книга на Бебел „Жената и социализмът“.

Тъкмо подобни книги примамваха младежта, рисувайки ѝ картината на едно общество, където не само всички са равни, но и всички са богати и вкусват от всевъзможни радости на живота. Как обаче е построено това чудесно общество във фантастичните романи? Върху пълната етатизация на стопанството: всички земи и фабрики, всички оръдия на производството, всичко е държавно. Държавата се грижи за всекиго, всекиму определя работата и го възнагражда царски за тази работа, обсипвайки го с материални блага. Така се разпространи и се затвърди убеждението, че за да има рай на земята, държавата трябва да вземе цялото стопанство в ръцете си. Социалистическите партии се въздържаха да приемат напълно тази доктрина, те даже се мъчеха да прокарат някоя разлика между социализма и това, което те презрително наричаха „държавният капитализъм“. Обаче проектите за разширение на държавната намеса в стопанството, особено за национализиране на някои индустрии, винаги се поддържаха от социалистите, като крачка към бъдещото пълно преобразуване на обществото.

Така постепенно в представата на хората социализмът е започнал да означава преминаването на цялото стопанско ръководство към правителството.

Обаче и по-старата идея за автономните работнически комуни не бе изчезнала напълно. Напротив, тя е легнала в основата на синдикалното движение, което преди Първата световна война бе много силно във Франция, а особено в Италия. В тази среда се издигаха лозунгите за завладяването на фабриките от работниците: „Мините са на миньорите“, „Тъкачниците са на тъкачите“

и т. н. Рисуваше се следователно една картина, според която управлението на производството минава от капиталистите не към държавата, но към някой си работнически колектив. Какъв обаче ще бъде той? Сборът от работниците, които в момента на преврата са заети в дадената фабрика? Или пък сборът от всички работници в даден бранш? И как ще се попълват по-късно тези колективи? Дали участието в тях ще стане наследствено? А ако не, кой ще определя колко и кои лица ще влязат във всеки един от тях? И най-главното, кой ще командва какви стоки и в какви количества ще произвежда всеки един от тези колективи? В свободното стопанство тези въпроси се решават от самия пазар посредством покачването и спадането на цените. За работническите комуни такъв начин очевидно не е приемлив, освен ако те искат сами да се обърнат, за кратко време, в капиталистически сдружения, гонещи спекулативни печалби. Но щом не от пазара, от кого и как ще се регулира стопанството, построено на синдикалистки начала?

На всички тези въпроси никакъв отговор не бе даден и не може да се даде. За разлика от централизираното държавно стопанство, което е осъществимо (само че не е толкова идеално, както си го рисуваха), синдикалистският строй, основан върху свободното сътрудничество на безбройни независими работнически комуни, е чисто и просто една неосъществима фантазия. Интересно е да се отбележи, че, даже във формата на утопия, никой не се е опитал да опише как би могло да живее едно голямо и сложно народно стопанство, раздробено на автономни комуни.

Освен двата революционно-социалистически идеала – централизаторския и синдикално-комунистическия, отдавна започна да се формира един трети идеал – консервативно-социалистическият. Той бе израз на стремежа на хората, които не гонеха да съборят съществуващата обществена йерархия, но напротив, да я закрепят, като определят всекиму едно постоянно място в стопанството. Това бе социализмът на националистически кръгове, пламтящи за една силна държава, социализмът на католическите работнически съюзи, на просветени помещици като Родбертус, на занаятчии и чиновници. Те не целяха равенството, нито премахването на богатшите, нито фантастични материални блага, но най-главно – осигуряване за всекиго един постоянен поминък, независещ от конюнктурни промени. Марксистите, постепенно склонявайки се към едно централизирано държавно стопанство, все още се мамеха, че техният идеал е съвместим с индивидуалната свобода. Консервативните социалисти, напротив, лесно се отказваха от свободата и се съгласяваха индивидът да се подчини напълно на националната държава. В една книга, излязла още през 1805 г., Филип фон Арним пише: „Земеделецът е един държавен чиновник и трябва да работи онова, което му предписва държавата (...), щом той получава прехраната и лихви, това е всичко, за което може да претендира“. Същото важи и за занаятчията, и за търговеца и т. н. Всеки един е слуга на държавата и има право на прехрана (по-малка или по-голяма – според неговия ранг и положение), обаче не трябва да гони бързи печалби и забогатяване.

Когато дойдоха големите сътресения на сегашния век и стана въпрос за едно дълбоко преобразуване на стопанството, всяка една от трите социалистически доктрини е оказала въздействието си върху събитията.

В Русия, в началото на революцията, се чувстваше едно значително влияние на анархо-синдикалистките възгледи. Работниците, изгонвайки фабриканта, биваха наклонни да смятат, че сега те стават стопани на фабриката, т.е. че тя е напълно тяхна, конкретно на ония хора, които работят в нея. Партийните социалисти, които възглавяваха движението (левите социалисти-революционери, а понякога и комунисти), често пъти споделяха и подкрепяха тези възгледи. Фабричните съвети, които спонтанно възникваха във всяко едно предприятие, се разпореждаха като хазаи, не признавайки никого над себе си. Обаче това не продължи много време, преди всичко защото фабричните съвети бяха способни в най-добрия случай да поддържат вътрешния ред във фабриката, но въпросите за снабдяването с първични материали, за ориентацията на производството, за пласмента – това вече далеч надхвърляше хоризонта им. Подобни въпроси се решаваха от държавни и партийни органи и така е започнала да се формира, още от началото на революцията, системата, според която цялата индустрия принадлежи на държавата и се управлява от нея.

Според чл. 22 от Гражданския кодекс на РСФСР от 1922 г. индустриалните предприятия и мини не могат да бъдат собственост на частни лица, а само на държавата. През четвъртвековното съществуване на съветския строй административните учреждения, управляващи индустрията, претърпяха безброй промени. Няма да бъде преувеличено да се каже, че те винаги се намират в процес на реконструкция. Ние нямаме нужда, нито възможност да излагаме тази сложна еволюция. Ще отбележим само – защото това представлява и теоретически интерес, – че е имало период, преди началото на петилетките, когато правителството е поискало да приложи към държавностопанската организация някои основни принципи на свободното стопанство, за да ликвидира постоянните дефицити, нехайството и безстопанствеността на бюрократическите органи. Индустриалните предприятия бяха разделени между голям брой „тръстове“, които, разбира се, нямаха нищо общо с капиталистическите тръстове, но бяха държавни администрации, надарени с известна автономия и водещи самостоятелно счетоводство. Всеки един тръст трябваше да действа като отделно капиталистическо предприятие, встъпвайки в договорни отношения с други тръстове, купувайки и продавайки, сключвайки заеми и т. н., и имайки за крайна цел реализиране на печалба. В случай на несполучливо стопанисване тръстът попадеше в същото положение както несръчен търговец: сметките му се объркваха, той не можеше да извършва навреме плащанията и полиците му отиваха на протест.

Идеята беше да се принудят по този начин назначените държавни администратори да гледат работата си със същото усърдие, както го правят в буржоазния строй частните стопани. Нищо обаче не излезе от този план. В скоро време редица тръстове се оказаха на прага на фалита: те фактически спряха

плащанията, полиците им бяха протестирани, разбира се, не от частни лица, защото такива не участват самостоятелно в стопанския процес, а от други държавни учреждения. Но какво трябваше да се прави сетне? Да се извадят на търг пропадналите предприятия? И от кого щяха те да бъдат купени – от други тръстове? Системата очевидно нямаше смисъл и бе изоставена. През последните 14 години в Русия се отиваше по пътя на все по-голяма централизация и на по-строго планиране на стопанството. Един френски изследовател казва, че в Русия е имало повече специални висши училища за планификатори, отколкото във Франция има училища за офицери и за инженери. Държавата се е отказала да копира частноправните институти и е направлявала стопанството, поставяйки на първия план не задоволяването на нуждите на консуматора, т.е. не интересите на отделни лица, но по-далечни и по-абстрактни цели: индустриализацията, развитието на производителните сили на страната, въоръжението и т. н. Идеята за автономните колективи на трудещите се намери отчасти приложение, но не в индустрията, а в земеделието, във формата на колхозите.

Затова един от най-безпристрастните и внимателни наблюдатели на съветското стопанство – Хъбард, с право казва, че в СССР работниците живеят в условията на капиталистическо общество. Тяхната „заплата“ съвсем не е някакъв социален дивидент, разпределян между участниците на социалистическото строителство, но обикновена надница, както на всеки един наемен работник. Напротив, селяните живеят, поне отчасти, в условията на социалистическия режим, понеже участват в колективи, разделящи между членовете си общата печалба.

Общо взето, руският опит доказва, че управляемото стопанство в неговата крайна форма, при която всичките средства на производството принадлежат само на държавата, не е една фантазия (както напр. анархо-синдикалисткото общество), но напротив, нещо напълно реализуемо. Само че, противно на предвижданията, установяването на този строй не означава едно господство на свободния индивид над стопанството, а напротив, е необходимо свързано с пълното подчиняване на индивида пред волята на колектива, въплътена в държавната власт.

Почти едновременно с Русия, и в Германия революцията бе поставила на дневен ред въпроса за преобразуването на социалния режим. И в Германия, както в Русия, бяха марксистите, които се намериха пред тази задача. Но докато руските марксисти – в лицето на крайната им фракция, не се почувстваха смутени от липса на готови организационни формули и започнаха с леко сърце да импровизират, не спирайки пред никакви рискове и разрушения, за германските социалдемократи липсата на една изработена положителна доктрина се е оказала едно непреодолимо препятствие.

Действително веднага след Ноемврийската революция в 1918 г. се създаде една голяма *Sozialisierungskommission* (комисия за социализацията), която трябваше да изработи начина за преминаването към един нов стопански ред. След няколко месеца работа тази комисия е приготвила един проект за прех-

върляне на тежката индустрия (минна и металургическа) в ръцете на държавата. Около проекта започна една ожесточена полемика; в края на краищата социалдемократите признаха, че ако правителството застане на мястото на частния капитал, това не е никакъв социализъм, а държавен капитализъм, и се отказаха от проекта. Какво обаче е една истинска социалистическа уредба на стопанството? Тук те, както и по-рано, се задоволиха с мъгляви фрази, които можаха горе-долу да свършат работа в миналото, при стоенето им в опозицията, но бяха явно недостатъчни, когато трябваше да се мине към дела.

Всъщност с това се завърши първият опит за установяване на управляемото стопанство в Германия, а заедно с него се свърши и историческата роля на германската социалдемократия.

Един втори опит започна 14 години по-късно, с идването на власт на националсоциалистите.

В програмата на Националсоциалистическата партия, създадена още преди 20 години, има няколко точки, посветени на икономически въпроси.

Там се изразява отвращение към военновременните печалби, а всъщност изобщо към конюнктурната, т.е. спекулативна печалба. Там се говори също за „облагородяване на стопанското съзнание“ и се издига принципът „Общественият интерес върви пред частния“. Чл. 10 от програмата прокламира, „че човекът има *задължение* да работи и да твори“, а чл. 25 иска едно здраво организиране на стопанските съсловия. Оставаше обаче не съвсем ясно дали партията признава или не частната собственост. Този въпрос бе изяснен в единственото допълнение към програмата, издадено в 1928 г., където „предвид на лъжливи интерпретации“ се пояснява, че партията „стои на почвата на частната собственост“.

Схващанията на националсоциализма са исторически свързани с доктрината на националния и консервативния социализъм от XIX в., с ученията на Фон Арним, Лист, Родбертус, катедер-социалистите и т. н., течения, които видееха тъкмо в Германия.

Националсоциализмът не е унищожил традиционната социална йерархия и личните кадри на капиталистическото стопанство. Това обаче не дава основание да го смятаме за „неистински“ социализъм, както смятат марксистите, тъй като, запазвайки скелета на по-раншното капиталистическо общество, той е създал върху него едно напълно управляемо, т.е. социалистическо стопанство.

Ние няма да описваме организацията на съвременното германско стопанство, която е още по-сложна от руската, тъй като в него съзнателно се отбягват всякакви общи схеми и всеки един стопански отрасъл се организира и управлява по особен начин, според чисто практическите критерии.

Ще отбележим само няколко основни принципа:

Държавата непосредствено участва в много от най-важните финансови и индустриални предприятия, напр. в банките, в огромния индустриален комплекс „Херман Гьоринг Верке“ и др. В строежите държавното участие в 1938 г. е достигнало 80%. Но въпреки това за основна стопанска форма се смята част-

ното предприятие. Това обаче не нарушава социалистическата природа на стопанството, тъй като частният предприемач, действащ в тясната рамка на държавните предписания и чиято печалба е точно регламентирана, всъщност е един държавен орган, ползващ се само с известна автономия.

Във всяко едно предприятие има водач; обикновено тази функция се изпълнява от стопанина, но може да бъде и отделена, напр. ако се намери, че той не е достоен да я изпълнява.

Организацията на стопанството е тясно свързана с политическата организация, което нещо намира особено ярък израз в системата на „лични унии“: напр. министърът на земеделието е същото лице, което е и водач на селяните, следователно той ги ръководи и в стопанско, и в политическо отношение. Подобни лични унии се явяват и в други ведомства, както на висшите, тъй и на по-нисшите стъпала.

Управляемото стопанство е просъществувало в Германия до избухването на сегашната война, само шест години, и не е успяло окончателно да се оформи. В частност е останало неясно дали се предполага по-нататъшното ориентиране към засилването на държавното ръководство и следователно към заличаването на фигурата на частния предприемач, или, напротив, с разрешаването на най-острите национални проблеми – вътрешни и външни – предстои един поврат към по-голяма стопанска свобода и към частна инициатива, една *Reprivatisierung*, както смятаха някои германски стопановеди.

В третата европейска държава, решително поела по пътя на управляемото стопанство – Италия, основите на стопанската организация не се отличават много от тия приети в Германия.

Частният собственик е запазил мястото си, но е строго подчинен на държавата, макар че може би кръгът на неговата автономия е малко по-широк. Организационните схеми обаче са много по-опростени, отколкото в Райха, йерархията на стопанско-административните органи е много по-еднообразна и по-прегледна.

Както казахме вече, навремето – преди Първата световна война и чак до фашистката революция 1922 г., в Италия бе силно синдикалисткото движение. Тъкмо от тези среди излязоха Мусолини и много други водачи на фашизма. Един далечен отглас от синдикалистките идеи се проявява в стремението да се даде на фашистката държава корпоративен характер, т.е. да се закрепят върху професионалните организации. Не трябва обаче да забравяме, че тези професионални организации съвсем не приличат на свободните синдикати от миналото. Напротив, те са подчинени на един йерархичен ред и са един особен вид държавни органи.

Всяко едно стопанство изисква точно и определено ръководство. Това особено важи за съвременното народно стопанство, с неговата безкрайна диференциация на труда, с хиляди и хиляди разни видове стоки, всяка една от

които трябва да се произведе навреме, в строго определени количества, защото инак настъпват безредие и хаос.

В свободното стопанство това ръководство се даваше от пазара, чрез формиране на цените. Щом свободният пазар се премахва, той може да бъде заместен само от една силна централна власт, суверенно определяща стопанската дейност на всеки един от членовете на обществото.

Свободният пазар се създаваше като резултат на взаимодействието на желанията и решенията на милиони автономни индивиди. Това бе един постоянен плебисцит, в който участваха всичките консуматори, и всеки един лев служеше като бюлетинка, а резултатът на плебисцита определяше какво и в какви количества трябва да се произвежда.

По такъв начин производството се нагаждаше към нуждите на консуматора, или по-точно, към нуждите на платежоспособния консуматор.

Напълно естествено е, че държавната власт, когато поема ръководството на стопанството, се води от други цели. Тя може и да не взима предвид платежоспособността на индивида, т.е. количеството на парите, с които той разполага. Например при един недостиг на хляб свободният пазар би реагирал с покачването на цената, и то до едно ниво, при което търсенето щеше да се намали до размера на предлаганите количества. Следователно който няма пари, щял да остане без хляб, а който има, щял да се наяде. Това би се продължило дотогава, докато високата цена да предизвика автоматически докарване на хляба от странство или засилване на производството му. При управляемото стопанство обаче властта направо определя, че хлябът се продава по едн-коя си цена и че всеки един ще купува не повече от толкова грама.

С подобни мерки властта осъществява известни цели на равенство, социална справедливост и т. н., действайки пак в интереса на индивида, на консуматора, който се третира сега вече независимо от платежоспособността му.

Но още по-лесно апаратът на управляемото стопанство се ориентира към постигането на свръхиндивидуални цели – държавни, национални, класови и т. н. Херман Гьоринг, главният ръководител на четиригодишния стопански план в Райха, е казал, че топовете са по-важни от маслото. А в Русия първите две петилетки бяха посветени предимно на развитието на тежката индустрия и само през третата петилетка едно по-широко внимание бе отделено за нуждите на частния консуматор.

Последното обстоятелство хвърля известна светлина върху историческата роля на съвременното стопанство: това е предимно една стопанска организация на народи, стягащи се за разрешаване на широки международни задачи и готови да жертват заради тях личните интереси и удобства на индивида.

Оттук обаче съвсем не следва, че управляемото стопанство е едно временно явление, т.е. че то може да мине безследно с постигането на поставените задачи.

Разбира се, всичко на света е временно. И стопанските форми, които се създават пред очите ни, бързо еволюират и ще продължават да еволюират,

обаче погрешно би било да мислим, че след управляемото стопанство възможно би било да се върнем към либерално-капиталистическото стопанство отпреди 30 години. Ние видяхме, че капитализмът в развитието си дойде до едно безизходно положение. Неограничената конкуренция и преценката на личността изключително от гледището на покупателната ѝ способност доведоха до икономически бедствия и до абсурдни явления на мизерия сред богатства. Вероятно е, че в бъдещето, при едно отслабване на международните вражди и при едно установяване на по-стабилен световен ред, ще се засили стремежът към връщане на една по-голяма стопанска автономия на индивида. Сигурно е обаче, че новата свобода ще трябва да бъде не абстрактната свобода на либерално-капиталистическия режим, но съчетана с принципите на социалната солидарност, лежащи в основата на управляемото стопанство. Много вероятно е, че това ще се изрази в осигуряване на един жизнен минимум за всеки един член на народната общност.

ЦДА, ф. 1743К, оп. 1, а. е. 131 (публ. в *Общинско дело*, год. XV, октомври – ноември 1942, кн. 10–11).

Реферат от К. Църнушанов
„РОЛЯТА НА ВНУШЕНИЕТО ПРИ ИЗГРАЖДАНЕТО
НА МАСИТЕ КАТО ПОСТОЯННО ДЕЙСТВАЩ ФАКТОР
В ПРЕХОДНИЯ ПЕРИОД ОТ ВОЙНА КЪМ МИР“

[1946 г.]

При разглеждането на социологията на преходния период от война към мир бяха изтъкнати няколко характерни белега за този период, два от които бидоха подчертани като първенствени по значение: първият – състоящ се в това, че социологията на преходния период е функция от социологията, установена през време на войната, а вторият – изразяващ се в тенденцията на установените през време на войната условия и социологични положения да се задържат и след свършването на войната.

Като резултат от тези две характерни особености на преходния период бидоха посочени три крупни явления в него: 1) разместването на обществените пластове, т.е. прегрупиране на обществени сили; 2) необикновеното значение, което придобиват масите като постоянен фактор в обществеността през този период, и 3) етатизирането – започнало през време на войната и стремящо се да се задържи и продължи както през преходния период, така и през следващия го мирновременен период.

Всички тези фактори създават условия за отрицателни прояви в целокупния обществен живот, които се изразяват в жестокости, натегнатост на политическата атмосфера, обща несигурност и пр.

Това е факт, това се изтъкна, а и развоят на събитията, на които сме непрекъснато свидетели, ни сочи същото.

Но за да бъде по-добре разбран преходният период именно в това отношение, необходимо е да се разгледа най-важният от трите фактора, който отваря път за проява на другите два. Това е *ролята на масите*. Последните със своето надигане дават най-ярък израз на разместването на обществените пластове, а от друга страна, те стават в повечето случаи и публичен изразител на санкционирането на етатизациите. Над масите действат в това отношение много фактори от разни страни. Но за да станат тези маси действаща сила с голям замах, явява се на първа линия един психичен фактор, който прониква във всички кътища на колективната душа и като мощен вихър понася в непредвидени посоки безброй индивидуални воли, рушейки пред себе си най-разнородни препятствия. Този психичен фактор е ВНУШЕНИЕТО във всичките му разновидности, най-мощната от които е колективната (колективното внушение). Благодарение на него възниква или избухва в прояви онова явление в обществото, което в някои случаи се нарича *народна, колективна душа*, в други случаи – *обществена психоза* или проява на колективно душевно заболяване. Както и да наричаме всичко това, едно е несъмнено: че пси-

хичният фактор, наречен *внушение*, действа като свръхиндивидуална воля и прави от масите действащ фактор с буреносна сила.

Какво представлява той и кои са пътищата на въздействието му? Тези въпроси ни карат да се обърнем преди всичко към психологията – общата и колективната – и то в оня неин отдел, познат под името „подсъзнателна или несъзнателна психичност“.

Въпреки че всякой е изложен на внушение и сам от своя страна го проявява над другите, самата същност на това явление не е ясно и еднакво дефинирана от страна на психолозите. Едни го наричат „слабост на съзнанието“, други – „податливост на съзнанието“, трети – „слабост на волята“, четвърти – „особеност на съзнанието да допуска чужди явления“, а има и шести, които, като Бехтерев, допускат индуктивно въздействие на мозъка върху другия, чуждия мозък.

Във всички случаи обаче се изтъква, че внушението носи несъзнателен, подсъзнателен или полусъзнателен характер. То засяга цялата психика на човека, но цели на първо място волята му. Ето защо при внушението се извършват действия, чиито мотиви или остават докрай скрити за индивидуалното съзнание, или се узнават след извършването на действието. Освен това, когато мотивите са известни на съзнанието като действащи и готови одобрени, техният произход остава неизвестен; те са само готови дадености – било като чувства, било като идеи или представи, които имат такава сила, че веднага тласкат към действие, правейки за самото съзнание впечатление на непреодолимо тежнение. Следователно внушението се явява като особено душевно явление, при което се проявява една особеност на съзнанието да допуска като свои съдържания такива душевни явления, които се създават в него по външна воля или вътрешна подбуда, тикаща към определено действие, което много пъти е противно на съзнателната воля. Често пъти съзнанието желае да извърши противно на внушеното действие, но констатира някаква непонятна сила, която го тика волята да се прояви в друга, нежелана посока. Такива случаи имаме при раздвоението на съзнанието, при вътрешните стълкновения от чувствен характер, създадени по външен подтик, външен повод или някакъв вътрешен фактор от болезнен характер. В такива случаи съзнанието остава само зрител на извършването на действието, констатира, така да се каже, факта, без да може да направи нещо. В най-вечето случаи обаче съзнанието е напълно спокойно. То се чувства автор на действията и не всякога може да разбере – даже и след продължително време – че действието се е родило не по собствен почин. Такива действия обикновено не се обосновават от съзнанието, но много пъти и самата обстановка е внушена и дава впечатление, като че ли тя е собствена. От тая гледна точка внушението се среща непрекъснато и във всички области на обществения живот. Всякой от нас постоянно е изложен на него и действа много често по тая посока, към която е внушен. Една част от нашата култура почива именно на внушението и съзнателно се поставя на неговото култивиране. Това имаме напр. в изкуствата – поезията, музиката, танца, скулптурата, драмата, художеството и пр. Във възпитанието

то играе огромна роля, прониква навред, където се организира за дейност човешката воля.

Но преди да се впускате в откриването му във всички области на човешката дейност, необходимо е да се запитаме: коя е неговата същност? Защо имаме внушение, кои са неговите условия за проява, какви видове внушение има, какви са последиците от него и пр.? Отговорът не е никак лесен, защото се отнася до тайния механизъм на едно душевно явление отвъд периферията на съзнанието.

Въпреки че темата ни е да разгледаме това душевно явление в колективитета, налага се преди всичко то да бъде разбрано в индивидуалната душа, тъй като изживяването му става от единичните хора, които съставляват който и да било колективитет.

От съвременната психология ни е известен един несъмнен факт, наричан от някои психолози и закон, а именно: няма отделни, независими душевни явления, а има само сложни дадености на индивидуалното съзнание. Няма даже сложни съчетания само от един и същ вид душевни явления, каквито се споменуват постоянно в традиционната психология: умствени, емоционални или волеви процеси. Законът гласи, че всяко душевно явление е едновременно познавателен (умствен), емоционален и волеви процес. Само в болезнените състояния може да се случи известно разделение, когато чувството не може да се свърже с мисълта, идеята или представата причинител, или пък волята действа необосновано, или, най-после, чувството не може да доведе до действие. Но и тогава неизвестните елементи са действащи върху осветлената от съзнанието страна и често пъти излекуването става чрез възстановяването на връзката под светлината на съзнанието.

От това положение следва и един частен извод: че всякой вид душевно явление има стремеж да мине в действие. В тази особеност на душевните явления се крие едно от вътрешните предусловия за внушението. Във връзка с тази особеност се намира друга, която от някои психолози също се подчертава като психологичен закон, а именно: така нареченият монархичен ред в явленията на съзнанието – винаги едно душевно явление застава в центъра на съзнанието и около него се организират останалите душевни явления с положение на подчиненост. Едно господстващо впечатление отвън събира около себе си и мисловните, и емоционалните функции, след което се подчертава и волева тенденция – отрицателна или положителна – в определена от впечатлението посока.

Сега остава само да заседне по някакъв начин в съзнанието едно душевно явление – мисъл, идея, представа, чувство и пр., за да стане дейна сила, определяща посоката на развитие на останалите душевни явления. Оня, който стане причина да се задържи упорито в съзнанието такова душевно явление, той ще стане и източник на действия в тая посока. В туй явление се съсредоточава главният механизъм на внушението. Тайната на последното е, значи, да се събудят по различни [начини]³⁸⁴ желани душевни явления, ко-

³⁸⁴ Изпуснато в текста, добавено по смисъл. – Бел. съст.

ито пак по особен начин да бъдат задържани в съзнанието по-дълго време. Останалото върви само по себе си: те обсебват, един вид, цялото „пространство“ (обем) на съзнанието и тикат направо към действие, което сякаш се предопределя от тях. Значи: самото задържане на едно душевно явление по-продължително време в съзнанието създава условия за господството му. Това събуждане и задържане може да стане както по външен, така и по вътрешен почин. От обикновения, постоянния поток на душевните явления винаги може да се отдели едно такова, като само се засили неговият интензитет било от външното впечатление, било от органически процеси, или от самото съзнание. По този начин се достига до видовете внушение, най-общо от които са: външно и вътрешно, индивидуално и колективно. Вътрешното се нарича още *самовнушение*, което може от своя страна да бъде несъзнателно (предимно при болезнени случаи, като напр. при фикс идеите) или съзнателно – когато самото съзнание преднамерено решава да си внушава. При него имаме пак задържане на желано душевно явление, започвайки със странични помощни средства. Напр., повтаряйки си при особена обстановка или по особен начин едни и същи думи, мисли или представи, човек може да ги задържи в съзнанието си и да ги направи дейни сили в желаната посока.

От душевните явления особено голяма сила, тикаща към действие, имат чувствата. По посока на тях в живота се упражняват най-големи внушения. Даже може да се каже, че без събуждането на по-силни чувства много мъчно става внушението в будно състояние.

За да може да се упражни внушение, необходими са известни условия както на страната на внушаемия субект, така и на страната на източника на внушението.

На страната на внушаемия субект имаме предимно такива условия, при които преобладава възможността за чувствен елемент. Те са на първо място следните:

1. *Възрастта*. Децата, юношите, младежите и старците се поддават много повече на внушение. При това всяка възраст има свой оттенък: старците например се внушават по посока на грижите им за живота и здравето – поради страх от смъртта; подрастващите – във връзка с някои идеи или по посока на стремежа им да бъдат като възрастните, или по-точно – да подражават на авторитети от различен род. Особено пубертетната възраст е предразположена за внушение. В това отношение не е нужно да се спираме на подробности. Педагогиката ни дава в тая посока много материал.

2. *Полът*. Жените се внушават повече. Както в горния случай, така и тук чувственият елемент е по-надмогъщ сред останалите процеси на съзнанието и той ни обяснява внушаемостта.

3. *Културата на лицето*. По-некултурните се внушават по-силно. Обяснението лежи във факта, че некритичността (под формата на лековерие) е присъща много повече на некултурния човек. На това почиват различните предразсъдъци, суеверия и пр. В тяхна среда са възможни разните врачувания, баяния, магии и пр. Народните умотворения в това отношение ни дават

прекрасен материал за начина, по който се упражнява внушението при връчванията, които – нека това добре се разбере – много често действат лечебно благодарение на внушението (разбира се, за заболявания от предимно душевен характер). Един подробен анализ на едно от тях би бил достатъчен да ни даде всички елементи на внушението. Но това не ни е тук работа. Впрочем некритичността като признак на по-слаба мисловна способност е фактор на първо място при първото условие – възрастта. Затова навсякъде, където мисловността е отстранена или приспана, внушението се явява на първа линия. В това отношение трябва да се изтъкне, че готовите решения са винаги предпочитани от некултурните или от средното ниво хора, които обикновено бягат от острието на мисълта.

4. *Слабостта на волята.* Слабоволните мъчно се противопоставят на внушенията и биват повличани в дейности, за които отначало нямат нито желание, нито наклонност. Както ще видим по-долу, тях увлича преди всичко примерът.

5. *Здравното състояние.* То става източник на много чувства, особено когато имаме случай на по-сериозна болест, като туберкулоза и др. Следователно внушаемостта по посока на тия чувства е много голяма.

6. *Разните чувствени състояния от личен характер.* При по-голяма скръб или радост, при афект от различен вид внушението е най-леко. Когато тоя афект стане общ на едно човешко множество, то става още по-внушаемо от единичното лице. Затова гладуващите могат да бъдат тласкани много леко към дело срещу предполагаемите или набедени от демагозите виновници. Но върху това – малко по-късно.

На страната на източника на внушението имаме следните условия:

1. *Повторението.* То е едно от най-мощните средства, което се използва навред – във всички видове реклами от политическо и културно-стопанско естество, във всички дейности от възпитателен характер и пр. Целият наш съвременен живот ни дава всеки ден примери за това. Психичната основа на повторението като средство за внушение лежи в особеността на душевните явления да стават действащи сили, щом се задържат в съзнанието. Повторението постига в повечето случаи тази цел – в зависимост от начините на неговото организиране, начини, които се стремят да отстранят досадата от еднообразието на повтарянето. По-долу ще видим това по-ясно.

2. *Примерът – индивидуален и колективен.* Още от старо време е известна максимата „*Exempla trahunt*“ – „Примерите увличат“. Това има своето обяснение. В основата на човешката природа лежи и подражанието. Човек неволно повтаря, било вътрешно, било външно, действията, на които е зрител. Той участва вътрешно, като преживява централната инервация на движението, и нерядко той извършва и самите движения. Това нещо е чест случай с всекиго, който напр. наблюдава футболен мач или борене. Гледайки как топката приближава към вратата, в последния момент, когато тя трябва да бъде ударена, за да бъде направен желаният от нас, зрителите, „гол“, нашият крак самичък почва да прави съответното движение за удар.

Същото нещо е и при слушането на певец, който взима високи тонове, или пък при танците, хората и др., когато ритъмът на движението ни кара сами да подскачаме. Това явление е в хармония с общия характер на душевните явления да се придружават и от двигателна инервация. Колкото по-леки са движенията, на които подражаваме, толкоз по-леко ни се налагат. От друга страна, колкото по-силни са по интензитет и замах, толкова по-увличат. В това отношение тяхната сила се подчертава необикновено много и от броя на източниците на движението. Човешкото множество дава най-хубав пример за един такъв брой. Следователно колективният пример има особена мощ на въздействие.

3. Във връзка с гореказаното за подражанието идва още един фактор, който играе огромна роля при внушението. Това е предаването на чувствата чрез тяхната двигателна маска. Всяко чувство има своя маска, състояща се от серия изразни движения. Подражавайки на тези движения несъзнателно, ние се вживяваме в чувството на другия. А това всъщност значи, че вървим по обратния път на връзката: оня, който страда, прави изразни движения; същите изразни движения имат стремежа, при повтарянето им от нас, да събудят съответните чувства. На тая връзка почива силата на изкуствата: драматическото, живописата, скулптурата, танците и пр. Внушителят се старее да създаде чрез всички средства подобни маски на желаните от него чувства.

4. Близко до тоя фактор е самото вършене на дейност в желана от внушителя посока. Даже и когато сме противници на дадена дейност (без, разбира се, това противене да има траен източник на въздействие), щом действваме в дадена посока, почваме да получаваме и предразположение за нея. На тая основа почива въздействието в казармите по отношение на дисциплината. От подобна истина се е ръководел и Аристотел, като казал, че човек може да се научи да бъде добър, вършейки добродетелни деяния. А когато се стигне и до това да направим жертва в полза на едно дело, което до дадения момент малко ни е привличало, т.е. когато извършим голямо действие в желаното направление, ние имаме най-силната подкладка за внушение, тъй като при жертвата идва и чувственият елемент. Скъпо ни е онова, за което сме вложили много усилия. Оня, който по един или друг начин накара лица или групи на жертва или по-сериозни действия в желаната от него посока, той може да вярва, че вече ги е придобил или скоро ще ги придобие съвсем. Това явление е особено силно при конспиративните организации, а и религиозните секти го практикуват. На него почива и кръстенето по църквите и на други места, на него се основава и смисълът на вдигането на юмрук при комунистите, на техния поздрав „Смърт на фашизма!“ или на хитлерското вдигане на ръка и възкликанието „Хайл Хитлер!“.

5. Силните дразнения внушават силни чувства. Те имат особеността да обхванат вниманието, да стеснят неговия обем и да не позволят да влиза в него друго съдържание. По тоя начин са внушавали страх германските аероплани над Белгия и Франция със страшни сирени, които издавали непоносим за нервите звук. На същата основа почива и българското „ура“.

6. Към тоя фактор се придружават и други, които го подпомагат. Това е, на първо място, тайнствеността, неизвестността, които стават източник на примитивни чувства, засягащи инстинкта за самосъхранение. Тях особено използват конспиративните организации. При неизвестност съзнанието се съсредоточава върху непознатата причина, изчаква я, дири я, не можейки спокойно да я понася. Затова гради предположения, събужда представи, обоени³⁸⁵, тъй да се каже, от чувството на несигурност, на страх, спящ дълбоко във всяка душа по силата на инстинкта за самосъхранение, или поради най-простото любопитство – ако основания за страх липсват.

7. Авторитетът на внушителя е фактор с голяма мощ. Тя идва от вярата на внушаваното лице, че превъзходството на авторитета е голямо, следователно собственото мислене или инициатива се поставят настрана. Същевременно към авторитета се има и благоприятно чувство, което пък отваря вратите на душата за въздействието на авторитета. Много пъти това чувство е *страх*, но все едно – волята се определя пак по посока на авторитета. Колкото качествата на този последния са по-благоприятни за събуждане на чувства, определящи волята на внушаемия, толкова въздействието му е по-силно. Затова много народни водачи успяват благодарение на видимата проява на такива качества като напр. дълбока вяра в успеха на целеното дело, непоколебимост в убеждението, алтруизъм, безкористност, простота на лозунгите му, безстрашие, умение да гъделичка най-силните инстинкти (напр. родителските), разбиране на създадените вече чувства във внушаемия и действие в благоприятна на тях посока – ако това е възможно – или избягване да бъдат засягани неблагоприятните и т. н., и т. н.

Дълго би било разглеждането на тези и на много още неспоменати тук фактори. Едно обаче може да се каже за всички тях: в основата им лежи стремжът да се създаде по възможност по-силно чувство, което да стесни обема на съзнанието в дадена посока и с това да отстрани способността за размишление, преценка или изобщо критика; покрай това да задържи в съзнанието само желани от внушителя душевни съдържания, към които той насочва вниманието на внушаемия по най-различни начини. Затова във всички видове внушения – най-голямо от които е хипнотичното – се върши един и същ процес: вниманието се съсредоточава в една посока, задържа се или се осуетява ходът на другите душевни съдържания, освен на ония, които се желаят; закрепват се в това положение с възможно по-силни чувства или впечатления и изобщо се оперира с всички елементи, влияещи върху неволното внимание. Като най-големи майстори в тая посока в продължение на столетия са се очертали католическите черковни организации с цялата помпозност на ритуала, използване на изкуствата при строежа на черквите, при украсата им с рисунки и статуи от най-добрите художници, с използването на музиката, композирана от най-добрите композитори, и т. н. На тях подражават днес всички съвременни нам организации, включително и най-големите им вра-

³⁸⁵ Обоени – обагрени, оцветени. – Бел. съст.

гове. Тези средства са инстинктивно чувствани още от старо време. В светлината на това ни стават ясни някои похвати на дивите народи да си слагат на главата животински рога, животински глави, кожи, за да изглеждат страшни. Старите германци са били в това отношение изобретателни. Същото обяснение има и самонараняването на диваците преди влизането в бой, за да преодолеят страха, изпадайки в яростно състояние поради усещаната болка и вдъхвайки страх у гледащия ги противник.

Разгледаме ли сега проявите на масите и тяхната роля в обществения и политическия живот, ще констатираме всестранно използване на всички тия елементи на внушението, целящи раздвижването на масите и поставянето им в действие по посока на желани цели.

Несъмнена истина е, че внушението е постоянно явление във всички времена и области на човешките взаимоотношения. Но за да стане то все пак решителен фактор при издигане на масите до степен да създават сериозни промени в живота през преходния период от война към мир, трябва непременно да има условия от рода на ония, които споменахме по-горе.

Следвоенният период дава богати условия за потенциране на най-мощния психичен елемент на внушението. Това е повишената чувственоост до степен на постоянна афектираност на множество хора, в резултат на което идва все по-голямо намаляване на критичността на всяко единично съзнание. Причините за тая повишена чувственоост са дадени още през време на войната. Всякой от нас знае ужасите, на които е подложено населението във връзка с военните действия, които в наше време засегнаха тила по най-жесток начин. Преживяното тогава има своето въздействие и след успокояването от тоя ужас.

Но не само общите ужаси, ами и отделните семейни жертви на фронта и в тила са създали тежки чувствени преживявания, които по най-различен повод избухват периодически и дълго време държат хората в напрежение. Броят на този род пострадали е необикновено голям. Към него се прибавя и оня на физически и материално пострадали: инвалидите, вдовиците, материално разорените, сираците и пр. Лишенията в прехраната през време на войната са създали ново условие за повишено чувствено напрежение, което остава и след войната като предразположение за бърза раздражителност. Все към този род преживявания през време на войната идват и общонародните тревоги във връзка с общото народно напрежение по отношение изхода от борбата. Цялото това чувствено напрежение се унаследява от преходния период. Хората в него влизат с разколебано равновесие на целия си жизнен ред. В такива случаи често пъти цяла една нация е болна.

След войната настават нови условия, които подклаждат нови недоволства и разочарования, създадени при общи за човешкото множество причини. Докато у победените народи наставка тежка покруса от народната катастрофа, у победителите има едновременно и ликуване (значи пак повишена колективна чувственоост), и разочарования, неудовлетвореност на много хора със заслуги, с дадени кървави и материални жертви и т. н.

Във връзка с мирновременното положение, което постепенно се установява, във воювалите страни се поставят нови проблеми, които вълнуват широкия народ. Това са разните реформи, преобразования, налози, финансови кризи. Успоредно с тях вървят грижите за инвалиди, сираци, вдовици, пострадали от войната, бомбардировките, разните бежанци и пр. Повдигат се въпроси за преследване на тилови мародери, незаконно забогатели, експлоататори и разни виновници за презвоенни и следвоенни страдания. У победените се поставя и въпросът за виновниците за националната катастрофа. Изобщо настроението е да се дирят и наказват виновници. От друга страна, недостигът от продукти през войната продължава да виси над главите и през преходния период: няма стоки, сурови материали, фабрики от различно естество. Държавата от своя страна иска нови жертви. Хората се обединяват около недоволствата си, взаимно се внушават, намирайки и подчертавайки един в друг една и съща чувственост.

Но тъй като обществените болки са все пак от различно естество, групиранията около борбата срещу техните постоянни източници довеждат до изправяне една срещу друга на големи обществени формации, каквито се виждат особено често в класовите стълкновения, идейни борби и пр. Човекът е, общо взето, доста консервативно същество. Бързите, силните промени объркват равновесието му и постоянно създават в него силни чувства.

Недоволствата дават и революционни прояви, които събуждат страсти и създават общи настроения. По този начин социалните интереси у отделния човек се разпалват, всякой се вълнува на почвата на общото и дири себеподобните по настроения. Тъй се стига до повдигането на масите за дейност в най-различен вид. В това отношение играе роля преди всичко изразната маска на емоционалните състояния, които в първичната си форма са еднакви за всички. За това всички, които искат да внушават, се стараят да съберат на едно място много хора. При разгласяването на повода за това събиране винаги се дири такава формула, която да събира чувствено заинтересованите. Срещнат ли се те на едно място, всякой дава външен израз на вълнуващото го чувство. Виждайки подобен израз у другите, той отново повтаря изразните движения на тяхната чувствена маска и се влияе от нея вътрешно. По този начин се достига до засилване на собственото чувство, утвърждава се трайно настроение, което взема вид на неизменимо искане. Тъй се създава свързането на хората в маса – от временен или траен характер, в зависимост от редица още други въздействия.

От този преглед явства, че в преходния период от война към мир имаме многобройни причини, които създават чувствено напрежение било в цялото общество, било на отделни обществени групировки. Вниманието упорито се привлича или насочва в определена посока, съзнанието се стеснява около общите причини и не допуска влиянието на други фактори. Човек дири човека по инстинкт, отделните групировки дирят други такива или привличат с всички средства неопределените, за да ги обединят в едно действащо цяло. Два главни пътя имаме в това отношение – групиране във временни маси, от

които тепърва ще се изгражда нещо по-трайно, и свързване в организации, които от прибираните в тях хора постепенно създават трайни маси, подчинени на един план, под влиянието на една идея и при особен режим. При такава обстановка ролята на психична връзка, подкрепвана от внушението, се изпълнява от идеите, които се разпространяват като общи формули, поставящи хармонична насока на пожеланията за спасение от общите болки. Идеите в такива случаи идват от различни източници и обикновено се стълкновяват, изострайки се взаимно и по тоя начин и усъвършенствайки се. Ширенето им върви по пътищата било на преднамереното въздействие от известни центрове, било по тайните пътища на „модата“ като особен вид форма на анонимно обществено внушение.

Като преднамерено въздействие от съответни центрове внушението се използва във всичките му форми.

Една от типичните форми на колективното внушение е лозунгът. Него го виждаме както начело на масовите манифестации, носен на табели, така и по стените като афиш, като хвърчащ лист – по паважа, по улиците, раздаван на ръка или падащ от небето над главите на хората. Виждаме го украсен със светлинни украшения, срещаме го на камиони, трамваи, влакове, аероплани; четем го на страниците на вестниците, виждаме го на екраните по кината, навред, където човешкото око може да надникне или ухото да го чуе: по високоговорителя или по радиото, на митинга или от единичния агитатор.

Какво представлява лозунгът? Общо взето, той е една идея, изказана като проста истина, с двигателен подтик, като насочена към една точка стрела, пътепоказател на мисълта, чувствата и волята. Лозунгите са разнообразни по словесен израз, но са подчинени на едно и също съдържание; аргументи са на една и съща теза и – символично казано – представляват много стрели, устремени в една и съща точка. За да се наложат на съзнанието, те трябва да са къси, ясни, да не позволяват да се създават колебания, разсъждения, подозрения. Сложността им създава трудност за възприемане. А внушението успява само когато в стеснения обем на съзнанието се задържи малко, но силно съдържание, което не ангажира мисълта, а определя чувството или дава ясна насока на волята и изобщо разрешение без напрежение. Затова лозунгът действа двигателно. „Към Берлин!“ – стоеше написано на всяко превозно большевишко средство. Тоя лозунг се приписва на Сталин. Той е наистина силно двигателен, определящ волята на стотици билиони народ. Освен горните качества лозунгът има често и обща неопределеност. Каквото пожелаеш можеш да внесеш в него като пояснение. Това е резултат от широкото му значение, когато е създаден, за да прикрие и други обекти за удар. В такъв случай той може да има и скрит смисъл. Лозунгите „За България!“, „Хайл Хитлер!“, „Смърт на фашизма!“, „За свободата на народа“, „За щастливо бъдеще“ и пр. – все са изрази, под които може да се сложи най-различно съдържание и да стане нож с две остриета.

По обща редакция лозунгът се стреми да бъде алтруистичен, както е алтруистична тълпата с настроеността си даже и когато върши безчинства. Моти-

вът е „общото благо“ – „За бедните и гладните!“, „Който не работи, не трябва да яде!“ – това са най-прости примери из голямата ризница от най-разнообразни лозунги. Разгледани по изразна форма, ония лозунги действат внушително, които са редактирани в положителен, а не в отрицателен вид. Изразът „Не плюй на пода!“ действа много по-слабо, отколкото „Плуй в плювалника!“. Също така, вместо „Не вярвайте в победата на врага!“ по-силно е „Вярвайте в провала на врага!“. Вместо „Не вярвайте на лъжите на врага!“ по-добре е „Вярвайте на своите първи хора!“.

Лозунгите се явяват и като символи. Такива са напр. пречупеният кръст на хитлеризма („свастиката“), петолъчната звезда на комунистите, еврейската звезда, трите стрели на социалистите и пр. Пълна с куриози бе напр. борбата между свастиката и трите стрели, която борба преди идването на Хитлер на власт се изписваше по стените на германските градове. Ту стрелите пронизваха свастиката, ту пък те се превръщаха в свастика чрез допълнителни чертежи. В този смисъл играят роля и поздравите с вдигане на ръка по фашистки или със свит юмрук – по комунистически. Ролята им е еднаква с оная на кръстенето у християните. Всички те са двигателен израз на принадлежност, с което се подчертава едно настроение.

Някои от лозунгите са изигравали съдбоносна роля, когато са насочвали волята на масите към съблазнителна посока. Исторически е напр. лозунгът, даден от Ленин в началото на Руската революция в обръщението му към селските маси: „Земята е ваша, вземете си я!“. Немците пък в миналата война хвърляха лозунга за „крепостта Европа“, за „Германия като спасителка на света от болшевизма“.

Този род лозунги връхлитат като буря и върху човека от преходния период и го зашеметяват. Борбата на нерви подсилва това зашеметяване: носят се най-различни слухове, т. н. фама, които с непроверимостта си убиват критичността, привличат вниманието в една посока, по която фантазията рисува картини от един вид. Неизвестността действа внушително – подобно на тъмнината, на очакването на нещо, което всеки миг може да стане, а не става...

При такива състояния хората много по-лесно се свързват под крилото на създадените формации. Там се изгражда съзнанието за принадлежност към един цял източник на мощ. По тоя начин е даден доброволен принос към подчинение на собствената воля, т.е. доброволно себеподлагане на внушение. Привърженикът на една партия или на една идея вярва само на нея, на нейните органи, на нейните писания. Пък и без това болшинството хора приемат на вяра много истини. Истините на науката ние сме приели в повечето случаи на вяра и така сме свикнали да постъпваме, осланяйки се на авторитета на учените-изследователи. По тоя път върви и внушението. Готовите решения се приемат лесно, а проблемите изобщо измъчват.

С тези си настроения хората се сливат в маса. Масата е място, където се мени всяка личност. Тя там обикновено губи придобитите си чрез културата качества. В масата единичният човек се свързва с другите не по пътя на разума, а на чувствата си. А знае се, че чувствата и страстите са по-обща, по-пър-

в него расте. Особено силно въздействат ония оратори водачи, които са си самовнушили убеждението в успеха на внушаваното съдържание. Самовнушението се разпространява леко и над другите чрез външния вид на преживяното. Затова фанатизираният привърженик на една идея внушава с цялото си същество, като дава външен израз на вътрешните си преживявания чрез интонация, мимика, ритмика, жестове и сила на гласа. По тоя начин той остава впечатление като от нещо надмощно, което подчинява. Както се изразява един автор, водачът при такива случаи има една централна задача: да твърди, да повтаря по различен начин и пак да твърди.

Попаднал в такава среда, невъоръженият със специална подготовка индивид леко се увлича от общото настроение. Затова в преходния период от война към мир особено много се обичат митингите.

Те са вече дело на организираната маса. Последната цели и изгражда връзка от по-дълготраен характер. Обикновено трайните цели събират хората продължително време на едно място. А такива цели в преходния период са особено действащи. Следователно към организациите пристъпват вече предразположени за определено внушение хора. Внушаемостта там се създава чрез съзнанието за принадлежност към цяло с голяма мощност. Самата организация с различни средства се стреми да вдъхне чувството на такава мощ като тълкувател на волята на целия народ. След това идва церемонията по приемането. Честната дума, клетвата, разните „обреди“ при приемането – особено при полутайнствените организации – внушават чувството и убеждението за принадлежност. Предразположението за подчинение се засилва и от мощта на авторитета, под чието водачество се намира организацията. По-нататък вече действа възпитателно, т.е. внушително изпълнението на задачите, които се възлагат на новия член. Някои особени организации даже изискват извършването на рисковани действия – даже от престъпен характер – за да обвържат още по-здраво новия член. Този род дейности са упражняване на всички вътрешни двигатели в една посока. Щом членът даде жертва, той става вече проверен член, т.е. е годен за инструмент в полза на общите цели в ръцете на водачите. Такива хора стават ядра във всички митинги, дават тон на околната неорганизирана среда, действат като авангард в борбата и създават впечатлението, че цялата човешка маса е с тях.

В това отношение особена роля се пада на младежта. Тя е най-внушаема – поради особеностите на юношеската възраст. Нейната некритичност, чувственост, следователно и пожертвователност представляват голяма съблазън за всички организации. В наше време особено много се посяга към младежта. Последниците от това са, че неразумният елемент при масовите прояви излиза още повече на повърхнината и върши своите разрушения.

В светлината на гореизнесеното проличава както положителното, така и отрицателното дело на масите в преходния период. Отрицателното се състои преди всичко в моралните разрушения, които дълго време се чувстват в следващия го мирновременен период. Онова, което през време на войната се е будело тайно, свивало се е, страхливо се е подавало, задържано съзнателно

и търпеливо – било във връзка с лишенията, било във връзка с жертвите от различно естество – сега се отпуска волно, избухва все по-неограничено и пламва в най-различни форми. Стадният инстинкт, събуден и силно проявен през време на войната, сега върши своето дело в масите на преходния период. Затова революциите стават главно през този период. Внушението по необходимост почва да шества в душите и води към неразумните прояви. Масите стават инструмент на тая неразумност и без да знаят точно на какво служат, вършат деяния по посока на неподозирани цели – много пъти скрити в каузата на външни сили. Отрезвяването настъпва постепенно. Отливът започва по пътя на разочарованието – било поради непостигнати цели, било поради разкриването на истинските подбуди на водещите сили, противни на честните подбуди на масите. Масите се разтурват, преливанията вървят в други масови групации към нови илюзии или към апатия. Тъй постепенно затихва развълнуваното море – непрекъснато под удара на внушения и контравнушения. С тези неща преходният период е по-страшен от самата война.

Положителното пък от това разместване на пластовете чрез участието на масите е, че чрез тях често пъти намират по-добро разрешение много големи въпроси, произлизащи от вече мъртви обществени форми – търпени дотогава поради застоя в събитията.

И още нещо: чрез огромното разбъркване на душите, умовете, понятията и установените възгледи се стига до нова преоценка на ценностите и се поставят по-широки цели на поколенията, като се преутвърждават вечните блага на миналото и се отваря път на нови.

Но и един въпрос се налага на съзнанието ни, когато гледаме тези слепи сили да действат при изграждането на обществените условия. Сляп процес ли е и самият исторически развой? Или има някаква скрита закономерност в него? Един въпрос за философията на историята.

ЦДА, ф. 2069К, оп. 1, а. е. 252, л. 37–54. Копие. Машинопис.