

№ 40485.

~~IV 1101~~
341V 392

ЦВѢТАНЪ РАДОСЛАВОВЪ

ПРОВЕРКА
2004

ЕМОЦИОНАЛНИЯТЪ ФАКТОРЪ ПРИ МИСЛЕНЕТО

СЪ ОСОБЕНЪ ОГЛЕДЪ КЪМЪ
ДУАЛИСТИЧНИТЪ СХВАЩАНИЯ
ВЪ ЕТИКАТА И РЕЛИГИЯТА

ПОДЪ РЕДАКЦИЯТА НА
ПРОФ. С. КАЗАНДЖИЕВЪ

СОФИЯ — ПРИДВОРНА ПЕЧАТНИЦА — 1932

10935.21+ 10933.121

IV 4401

Авторът на тоя трудъ, Цвѣтанъ Радославовъ — Хаджи-Денковъ, е роденъ на 20 априль 1863 въ Свищовъ. Баща му Георги Хаджи-Денковъ е синъ на любородния Христаки Хаджи-Денковъ, участвувалъ въ съставянето на „Всеобщій кондикъ славено-болгарскаго училища Божественаго преображенія“ (1824), а майка му Пауника е дъщеря на известния по Възраждането ни учител Христаки Павловичъ. Следъ смъртъта на Христаки Павловичъ неговитѣ осемъ деца останали на ржцетѣ на жена му, която отъ скръбъ и грижи се поминала една година следъ смъртъта на мъжа си. Другитѣ деца били прибрани отъ роднини, а Пауника, майката на Цвѣтана, тогава четири годишна, била осиновена отъ видния свищовски търговецъ Цвѣтко Радославовъ. Още малъкъ, въ 1871, Цвѣтанъ билъ осиновенъ отъ дѣда си, френски поданикъ, чрезъ френското консулство въ Русе, и станалъ неговъ наследникъ. Отъ тогава той носи и името му.

Като дете Цвѣтанъ не билъ палавъ, не обичалъ да дружи и да играе съ момчета, прекарвалъ повече въ срѣдата на своитѣ сестри и братовчедки и билъ много набоженъ. Още малъкъ четѣлъ често „апостола“ въ черква, въ празниченъ день, и пѣлъ въ церковния хоръ. Той знаелъ цѣлото богослужение наустъ и когато нѣкога въ игритѣ на децата е имало сватба, кръщение или погребение на нѣкоя кукла, той е изпълнявалъ ролята на свещеникъ и цѣлата служба за случая е била извършвана отъ него. На тавана въ къщата му въ Свищовъ още стоятъ останки отъ малка черквица, която той самъ си билъ стѣкмилъ: дървената рѣзба на темплото и свѣщниците, иконитѣ и всичко друго. Предъ тази черквица той често е повтарялъ тайно цѣлата литургия въ празниченъ день следъ богослужението въ черква. Тази религиозность той за-

пази до края на живота си. Тя определя и основното настроение на предлаганото тукъ негово съчинение.

Споредъ една бележка на дѣда му, Цвѣтанъ е почналъ да учи редовно въ къщи отъ пролѣтѣта на 1869 съ учителя Янко Мустаковъ. Частни учители той ималъ и по-късно, когато постъпилъ въ Свищовското класно училище. Презъ май 1878 баща му го завелъ въ Виена, дето постъпилъ ученикъ въ класическата гимназия. По-късно той следва история въ Прага и философия въ Лайпцигъ, дето полага и докторския си изпитъ при известния психологъ и философъ Вилхелмъ Вундтъ. Следъ това Радославовъ става учителъ, отначало въ Габрово, а после, въ продължение на дълги години, въ София.

Следъ петдесетъ годишно отсъствие отъ родния си градъ, дето презъ това време се е връщалъ при домашнитѣ си само като гостъ, той презъ декемврий 1928 се прибра въ дома си на почивка. Тая почивка, обаче, не трая дълго: на 27 октомврий 1931, следъ кратко боледуване, Радославовъ се помина въ София, отдето биде пренесенъ въ Свищовъ и погребанъ при родителитѣ си.

*

Радославовъ бѣше идеаленъ учителъ. Ако е вѣрно, че ученикътъ никога не забравя учителя — за Радославова може да се каже, че бѣше не само помненъ но и обичанъ. Много бѣха качествата, чрезъ които той печелѣше душитѣ и сърдцата на младитѣ: обширнитѣ познания, които поразяваха; живото преподаване, което се позоваваше на цѣлата личностъ; високиятъ идеалистично настроенъ хуманитаренъ духъ, който отключваше душитѣ и ги водѣше въ нови свѣтове; и преди всичко неизмѣнната обичъ къмъ ученицитѣ, която парализуваше тѣхнитѣ лоши побуди. Като истински духовенъ баща — мѣджръ и справедливъ — той сѣдѣше; но неговитѣ укори не дразнѣха и не предизвикваха; тѣ правѣха ученицитѣ замислени, държаха съвестѣта имъ права и ги предразполагаха къмъ изповѣдь. Ученицитѣ чувствуваха, че той живѣе за тѣхъ и че не търси другъ смисълъ въ живота, освенъ радостѣта — да ги учи, да ги наставя и да ги устремява къмъ добро. И тѣ не се лъжеха. Въпрѣки многобройнитѣ си таланти и високи лични качества, Радославовъ не подири друга цель въ живота. За него

нѣмаше по-благородна работа отъ работата на учителя — като живо общуване и непосредно въздействие. Не книгата, не института, а ученикътъ, подрастващиятъ човѣкъ, съзнанието съ неговия божественъ огънь — това бѣше най-скажпийтъ му обектъ.

Неговиятъ авторитетъ владѣше не само ученицитѣ; той подчиняваше и колежитѣ му. За тѣхъ Радославовъ бѣше винаги добъръ, шеговитъ другаръ и увлѣкателенъ събеседникъ.

Който е познавалъ Радославова като приятелъ и като човѣкъ — не може да не е изпитвалъ обаянието на неговия характеръ. Посвещавайки му единъ отъ очеркитѣ на „Бай Ганю“ Алеко го нарече „неоценимъ приятелъ“. И наистина той бѣше „неоценимъ“. Тихъ и примирителенъ, той не обичаше да се налага съ срѣдства, които стоятъ извънъ неговото достоинство и достоинството на другитѣ. Въпрѣки дарбитѣ си, съ които би могълъ да завоюва по-високо положение, той остана до края на живота си скромненъ. Но тъкмо тая скромность издаваше силата на духа му и висотата на морала му. Въ нея той бѣше победилъ себе си — най-мжчната победа — затуй му бѣше лесно да побеждава другитѣ.

Класикъ по образование, Радославовъ бѣше класикъ и по духъ. Въ неговото отношение къмъ живота и къмъ хората имаше нѣщо отъ простотата, равновесието, силата и мѣдростѣта на старитѣ елини. Той напомняше въ това отношение Сократа и това тъкмо го чуждѣше отъ нашето време.

Въ чувството си за народа, той бѣше демократъ. „Народътъ“, обаче, за него бѣха не само поколѣнията, които сега живѣятъ, но и поколѣнията погребани въ историята, както и ония, на които принадлежи бъдещето. Затова, респектирайки изискванията на настоящето, той тачеше традицията на миналото и държеше будно чувството си на отговорность предъ бъдещето. Така въ мисълѣта му за народа имаше нѣщо свято, което опираше въ неговото религиозно чувство.

*

Много и твърде разнообразни бѣха талантитѣ на Радославова. Той имаше постояненъ интересъ къмъ литературния животъ у насъ и въ чужбина. Основното по-

знаване на почти всички — живи и мъртви — европейски езици му даваше възможност да чете голѣмитѣ писатели въ оригиналъ. Това личеше на вкуса и разбиранията, които проявяваше: тѣ издаваха едно съзнание, което черпи направо отъ изворитѣ и изпитва непосредствено внушението на великитѣ духове. Той направи опитъ въ областта на драмата; презъ 1927 година публикува историческата пиеса „Яничаринъ“, която обаче не представи въ Народния театъръ за одобрение. — Радославовъ бѣше и музикантъ, познаваше добре теорията и историята на музиката и самъ свирѣше добре на пиано. Редица години той бѣше членъ на оперния комитетъ. Отъ това време е и неговиятъ преводъ на „Аида“. Той самъ е композиралъ и пѣсенъта въ поменатата му по-горе драма. А малцина, може би, знаятъ, че химнътъ „Мила Родино“, който днесъ се пѣе наредъ съ „Шуми Марица“, е негова композиция още отъ студентскитѣ му години¹⁾. — Радославовъ бѣше още и живописецъ. Неговата стая бѣ украсена съ собствени картини, най-вече съ исторически сюжети; макаръ и любителски, тия картини правѣха силно впечатление. — Високо надъ тия таланти стоеше, обаче, научниятъ интересъ на Радославова. Той имаше богата и добре школувана научна и философска мисълъ. Вундтъ, при когото се е училъ, цитуваше въ всички издания на своята „Физиологична психология“ дисертацията на Радославова върху паметта²⁾, и винаги си спомняше за него предъ студентитѣ-българи. Желателно е тази дисертация да бѣде преведена и издадена на български. Тукъ на единъ частенъ случай — запаметяването на малки зрителини разстояния — е разгледана цѣлокупната проблема за паметта. Въ основата на работата стоятъ около 17,000 единични опити, правени въ института за експериментална психология при Лайпцигския университетъ въ продължение на три полугодия. Между опитнитѣ лица, съ които е работилъ Радославовъ, е билъ и Мойманъ, голѣ-

¹⁾ Завръщайки се въ България, за да вземе участие въ Сръбско-българската война, той е композиралъ „Мила Родино“ въ трѣна, дето пѣсенъта е била пѣта най-напредъ отъ другаритѣ му — студенти.

²⁾ *Zwetan Radoslawow — Hadji Denkow — Untersuchungen über das Gedächtniss für räumliche Distanzen des Gesichtssinnes. Mit 2 Tafeln und 6 Figuren im Text. Leipzig, W. Engelmann, 1899. (Sonderdruck aus: Wundts Philosoph Studien XV Bd.)*

миятъ представителъ на експерименталната психология, по-късно основателъ на опитната педагогия.

Радославовъ преследва проблемата си съгласно съ принципа за хетерогенията на целта — като изчерпва до край всѣки въпросъ, на който се натъква въ процеса на работата си. И човѣкъ не знае на кое по-рано да се чуди: на тънката му интуиция за експериментални изследвания ли, на методичността и дълбочината на проникването му ли, или на способността му да формулира точно теоретичнитѣ проблеми. Напраздно бихме търсили въ тоя трудъ нѣкакво произволно утвърдено положение. Задъ всѣко такова положение стои обилень и убедителень, методически безукорно събиранъ и теоретически правилно тълкуванъ опитень материалъ. И въ домогването да се дойде до истината не е оставень нито единъ обективенъ или субективенъ факторъ не установень и — като условие на общата проблема за паметта — неизучень. Рѣдко е да се посочи и днесъ на такава експериментална работа, въ която да е тѣй добре овладанъ опитно обекта, въ която да се работи съ такъвъ сложенъ аналитичень апаратъ, съ такова познаване на материята, като условие за едно задълбочено тълкуване на резултатитѣ, съ такава зрѣлостъ въ формулирането на проблемитѣ и — най-накрай — съ такава мѣрка въ изложението. Поради тия си качества работата на Радославова не е загубила и днесъ нищо отъ цената си. На много мѣста Радославовъ потвърждава или основателно критикува поддържани по-рано схващания, а за опитния читателъ не може да остане скрито, че заключителнитѣ бележки върху сигурността, съ която опитнитѣ лица сж правили преценкитѣ си, ще сж дали поводъ на другъ ученикъ на Вундта — Щьорингъ — за неговитѣ опитни изследвания върху умозаключението и специално върху съзнанието за валидностъ.

Друга не по-малко ценна научна работа на Радославова, която показва колко специални бѣха неговитѣ научни интереси и въ областта на историята, е изследването му върху титлитѣ на българскитѣ владѣтели¹⁾. Наредъ съ широкитѣ исторически познания, Радославовъ

¹⁾ *Цвѣтанъ Радославовъ. Титлитѣ на българскитѣ владѣтели. (Известия на българския археологически институтъ, Т. V, 1928/29, стр. 159—186).*

проявява тукъ и ценни филологически задълбочавания, за да докаже, че днешната владѣтелска титла „царъ“ е българска дума произлѣзла не отъ латинското *caesar* или грѣцкото *kaisar*, а отъ готското *kaisar*, като е минала презъ цѣсаръ въ царъ при условия, които дава само българскиятъ, не и другитѣ славянски езици.

Най-значителна, обаче, и най-интересна като чисто философска работа е предлаганата тукъ монография на Радославова за влиянието на чувствата върху мисленето, като психологическа основа на всѣко дуалистическо схващане въ областта на етиката, религията и метафизиката.

Чувствата сж за Радославова сърдцевината на душевния животъ. Човѣкътъ гледа презъ тѣхъ на всичко, поради което той е въ едно непрекъснато оценъчно отношение къмъ свѣта. Макаръ да сж само субективна реакция спроти нѣщата отъ външния свѣтъ, чувствата биватъ пренасяни върху тия нѣща и ставатъ мѣрка за тѣхъ. И понеже тѣ се движатъ въ противоположности, то тия противоположности биватъ привнесени и въ нѣщата, респ. въ мислитѣ ни за тѣхъ. По този начинъ, въ основата на всѣки дуализъмъ тукъ стои едно чисто емоционално противоположение. Противопологането въ дуалистичнитѣ системи почива не върху логично-интелектуална основа, дадена чрезъ и въ обективнитѣ свойства на членоветѣ на противоположението, а се дължи на единъ субективно-емоционаленъ елементъ и е изразъ на тоя елементъ. Този елементъ е положително-отрицателната противоположностъ на чувствата, изразена въ общитѣ категории наслада и мъка. Не че обективнитѣ свойства на членоветѣ въ противоположението не стоятъ въ никакво отношение къмъ дуалистическата противоположностъ — тѣ сж нейната първична основа, но тѣ сами по себе си нѣматъ характеръ на положителни и отрицателни и не могатъ, независимо отъ чувствата, да накаратъ мисленето да ги постави въ такава противоположностъ (на положително и отрицателно). Тепърва чрезъ участието на чувствата логичната контрадикторностъ на членоветѣ въ една дуалистична система се превръща въ положително-отрицателна противоположностъ, характерна за всѣка такава система.

Поради това влияние на чувствата върху мисленето, последното — доколкото се стреми къмъ обективна ис-

тина — е въ непрестанна борба съ тѣхъ. Най-добре се наблюдава това въ критичната работа на науката. Но тъй като чувствата сж постоянна съставна частъ на нашето съзнание, то пълното освобождение отъ тѣхъ е почти невъзможно. Съ изключение на формалнитѣ науки — математика, логика, граматика — навсѣкжде другаде обектитѣ на нашето познание се свързватъ съ чувства, които влияятъ върху мисленето.

Влиянието на чувствата върху мисленето е значителна и интересна проблема съ огледъ не само на теорията, но и на практиката. Съ огледъ на теорията — науки като етиката, естетиката, религията и пр. трѣбва да иматъ постоянно предъ очи това влияние, за да не търсятъ, по примѣра на другитѣ положителни науки, една обективностъ, която ги туря въ противоречие съ емпирията и ги оставя да потънатъ въ единъ краенъ ригоризъмъ и рационализъмъ. Съ огледъ на практиката — за да бжде влиянието на чувствата върху мисленето целесходно и ценно, да означава движение напредъ и усъвършенствуване — трѣбва да се търси, чрезъ всички срѣдства, едно целесъобразно и непрестанно култивиране на чувствата.

За да покаже колко голѣмо е теоретическото значение на влиянието на чувствата върху мисленето и въ каква степенъ се извършва то подсъзнателно, Радославовъ прави единъ доста обстоенъ исторически прегледъ на философскитѣ учения, който въ много отношения е твърде интересенъ и оригиналенъ. — А за да покаже още по-голѣмото практическо значение на сжщото влияние, той се спира — въ заключителната частъ на своята работа — върху суверенността на сърдцето спроти разума и върху изводитѣ отъ тая суверенностъ. Поради изповѣдниятъ характеръ на тая заключителна част¹⁾, въ която е отразена най-непосрѣдно житейската мъдростъ на автора, неговото отношение къмъ свѣта и живота, нека се спремъ съ нѣколко думи върху нея. Тукъ на обективната интелектуална истина на разума Радославовъ противопоставя субективната истина на сърдцето, истината на емоционалното състояние, непосредната увѣре-

¹⁾ Въ единъ разговоръ Радославовъ казваше, че е написалъ цѣлата работа зарадъ заключителната ѣ частъ. На тая частъ той отдаваше най-голѣмо значение.

ност, че качествата на преживяните чувства сж такива, каквито ги преживяваме. Тази увърненост не допуща никакво съмнение и никакво оборване, защото принадлежи на субекта и се отнася до него самия, до неговото емоционално (морално, религиозно, естетическо) съзнание, а не до свойства и нѣща вънъ отъ него, както е при интелектуалната истина, която е изложена на измамата на сътивата и паралогизмитъ на мисленето.

Чувството не може нито да се убеждава, нито да се заблуждава; само разумътъ е изложенъ на заблуждаване. По тази причина, диктуванитъ отъ чувства религиозни вѣрвания е безсмислено да се наричатъ заблуждения, безсмислено е да се дири въ тѣхъ обективната истинностъ на една действителностъ, познаваема съ разума.

Колкото и различни да сж, тия истини не могатъ да останатъ чужди една на друга. Животътъ иска тѣ да се примирятъ. Споредъ Радославова тѣ могатъ да се примирятъ, но не и да се съгласуватъ. Това примирение може да стане само като се запази суверенността на разума и на сърдцето. То не може да стане съ компромиси и концесии отъ коя да е страна. Науката не може да прави теоретично отстъпки на религията, нито последната на първата. Тѣ нѣматъ общъ принципъ, обща основа и не могатъ да се замѣстятъ една друга, макаръ взаимно да си влияятъ. Тѣ могатъ да съществуватъ заедно само като самостоятелни; не като зависими една отъ друга, а като координирани — не една чрезъ друга, а една до друга.

На почвата на тая суверенностъ на сърдцето и неговата истина Радославовъ доказва неуязвимостта на религията отъ науката и погрѣшността на схващането, че чрезъ умозрително богословие може да се култивира религиозно съзнание. Нопаки, умозрителното богословие уврежда религиозното чувство, когато последното е слабо. И Радославовъ ни сочи примѣра на Штрауса, Брауна и Фойербаха, протестантски богослови, които чрезъ критика на християнството и религията изобщо станаха най-после атеисти.

Рационализирането на религията чрезъ умозрителното богословие убива емоционалния характеръ на религията, пресушава нейния мистиченъ характеръ и я превръща въ обикновено мнение. А нѣма религия безъ

мистика. И религия, която иска да пребжде, трѣбва да запази мистичната си дълбочина въ съзнанието на своитѣ последователи. Рационалистичнитѣ религии не сж трайни, тѣ се лесно влияятъ; а емоционалнитѣ сж трайни и въ стѣлковенията си не си влияятъ, а се взаимно измѣстватъ.

Но Радославовъ не застъпва само суверенността на сърдцето — той го поставя, по-нататъкъ, и надъ разума. Ноолатрията, велеречивото превъзнасяне на разума, колѣнниченето предъ него като предъ божество предизвиква у Радославова съжалителна усмивка. То говори за една полусъзнавана самоизмама, която гали самолюбието и суетливостта на човѣка, толкова по-странни колкото самоизмамата е по-неоправдана. Така и възвеличаването на учеността за смѣтка на емоционалната страна на душевния животъ — на нравствения характеръ, на религиозното съзнание и естетическата култура — говори, споредъ него, за едно по-низко ценение, за едно по-долно разбиране стойността на човѣшката личностъ, на човѣщината изобщо. Истината не е и не може да бжде самоцель. Тя е срѣдство за живота. И макаръ науката да е необходима за живота — неговия двигателъ е чувството. Затова животътъ зависи отъ моралното, религиозното и естетическото съзнание и преди всичко отъ моралното чувство. Какъ бихме могли да си мислимъ възможността и сериозността на живота безъ това чувство?

Разбира се, Радославовъ има на умъ не етическия песимизъмъ, а етическия оптимизъмъ и дори героизъмъ. Песимизмътъ е егоистиченъ, асоциаленъ и противосоциаленъ. Невъзможно е психологически да се гради върху него задружния животъ. Здравъ и социално творчески е етическия оптимизъмъ. Наистина, и за него животътъ е пълненъ съ злини. За тия злини сж отворени и неговитѣ очи. Но наредъ съ тѣхъ стоятъ радоститѣ, които се раждатъ отъ природата и научнитѣ интереси, отъ изкуството, творчеството, полезниятъ и успѣшенъ трудъ, отъ вѣрата въ идеали, животътъ за тия идеали и блаженствата на неговитѣ очаквания и сбждвания. Трѣбва недостатъцитѣ на живота да се гледатъ презъ разсѣдливостта на мждреца, който знае какво може да очаква и да иска отъ живота; трѣбва да се боримъ срещу тия недостатѣци съ пълна вѣра въ по-свѣтли идеали, опрѣни

о чиста съвест и героична воля, готова винаги на умѣренность и самообладание предъ силни страсти и афекти. Въ тоя животъ за нравственъ идеалъ, какъвто е живота на етичнитъ герои — дори отричането на живота е едно висше негово утвърждение, а не потъване въ небитието, както у Шопенхауера, предъ страхъ отъ смъртта.

Въ тоя етически оптимизъмъ е изповѣдта на Радославова и неговото чувство за живота. Той е най-добрия заветъ, който учителятъ оставя на ученицитъ си. Да приемемъ тоя заветъ съ благодарностъ и да го присадимъ на волята си.

София 1932

Проф. С. Казанджиевъ

ЕМОЦИОНАЛНИЯТЪ ФАКТОРЪ ПРИ МИСЛЕНЕТО СЪ ОСОБЕНЪ ОГЛЕДЪ КЪМЪ ДУАЛИСТИЧНИТЪ СХВАЩАНИЯ ВЪ ЕТИКАТА И РЕЛИГИЯТА

1. Чувствата сж живецътъ на душевния животъ и на живота изобщо. Затова човѣкъ гледа презъ тѣхъ на всичко, а това значи, той подлага всичко на ценение. Така и най-важнитъ за живота прояви и отношения, които занимаватъ неговото мислене, и принципитъ, на които тѣ сж подчинени, ще бждатъ гледани презъ очилата на чувствата. Като обективира тия чувства върху проявитъ, които ги предизвикватъ, и като имъ придава съ това значение на обективни свойства на последнитъ, човѣкъ извършва ценение на тѣзи прояви, принципи и пр.

Но чувствата сж и сжщинскитъ двигатели на волята. Колкото и да ни се струва желателно, разумътъ да бжде мѣродавенъ при волнитъ решения, той, ако и необходимъ, е като двигателъ винаги втори факторъ; първенството принадлежи на чувствата, тѣ ценятъ и решаватъ, службата на разума е само да обяснява и тълкува при ценението и съ това да ръководи при решението. А мисленето е волевъ актъ и като такъвъ е подчинено на мотивация отъ страна на чувствата; тѣ му налагатъ едно ценително сравнение между разнитъ негови обекти и влияятъ — често неотразимо — върху крайното решение въ полза на единия или на другия. Така тѣ смущаватъ обективността на мисленето и то трѣбва на всѣка цена да се пази отъ това влияние, когато има задача да дири и разкрие обективно-научни истини. А колко това е трудно, показва опитътъ съ онѣзи научни области, въ които играятъ роля субективно-емоционални елементи, като етика, социология, естетика, религията и свързанитъ съ нея въпроси, па и историята, особено политическата. Защото, като оставимъ на страна

така наречените формални науки (като математика, формална логика, граматика и пр.), които се занимават с формите на научните обекти и в които чувствата, естествено, нямат почти никаква намеса, ще бжде погрешно да отречем въздействието на последните върху разума, когато той е обърнат към съдържания, които са повече или по-малко непосредствено близо до жизнените интереси на човека, и с това да отречем и влиянието им върху работата на мисленето при образуване на идеи, общи схващания и възгледи, на вървения и пр. Че в обикновения живот емоциите действуват върху разсъдъка и могат дори да го помрачат, знаем от всекидневния опит. Насъ ни интересува влиянието на чувствата върху мисленето (критичното, както и неучно-наивното), когато то е обърнато към по-абстрактни въпроси, свързани предимно с принципите на материалното и духовното битие. Това влияние важи не само за детския период на познанието и за ненаучното мислене, но (разбира се, в различна степен) и за всички времена. Още повече, когато имаме работа с въпроси, свързани с религията, морала, космогонията, с битието изобщо, които по такъв еминентен начин занимават мисълта и вълнуват сърцето още от най-ранните опити на разума да разбере и изтъкува проявите вън от човека и вътре в неговата душа, когато за философска рефлексия, контролирана от самокритика на мисленето, едва още може да се говори и когато отговорите на питанията, които от само себе си се налагат, се дават от едно, изложено на въздействието на чувствата, безкритично мислене.

А зараждането на такива възгледи пада без съмнение в това ранно време на просто, първобитно мислене, затова, като говорим тука за поменатото въздействие, ние имаме на ум и това мислене, а не само философската спекулация, която, естествено, по-малко се поддава на влиянието на чувствата. Това се вижда ясно от историята на философията и историята на религиозните вървения.

Особено личи влиянието на чувствата върху мисленето при дуалистичните схващания и затова ние се спираме и на тях, без обаче да се ограничаваме само върху известните дуалистични възгледи в метафизиката, етиката и религията, а като разбираме и всяко противо-

поставяне на две свойства, понятия, принципи, дори и когато те, като категории, не изчерпват обема на едно понятие. Ала както се разбира от казаното горе, ние не мислим, че това влияние се проявява само при дуалистичните схващания; то винаги придружава и се налага на мисленето — по-силно или по-слабо — и ние ще имаме случай да го посочим и в други области, особено при образуване на етични възгледи и религиозни вървения, в религиозния живот изобщо, гдето чувството е мърдавен фактор и гдето на разума остава само една подчинена роля.

2. Дуалистичните системи се характеризират, ако често и не съвсем ясно, не само с обективните разлики между двата члена, които ги съставят, но и с това, че последните се намират в една противоположност, според която единият от тях представя положителен, другият отрицателен принцип или свойство и стоят, много или малко, в отношение на антагонизъм. Нашата теза е, че поставянето на двата члена на дуалистичните системи в това отношение почива не върху логично-интелектуална основа, дадена чрез и в обективните свойства на членовете, а се дължи на един субективно-емоционален елемент, чийто израз то е. Този елемент е положително-отрицателната противоположност на чувствата, изразена в общите категории на наслада и мъка (приятно и неприятно). Това взаимоотношение на чувствата ще наречем емоционална противоположност, емоционален контраст.

И така, ако и обективната страна на дуалистичното отношение, т. е. схващането и разбирането на обективните разлики и взаимоотношения на членовете, които го образуват, както и философските системи и мирогледи, които се градят върху тях, да са работа на разума, то чувствата и техните противоположности са — според нашата теза — истинският мотив, да се поставят двата члена на тези системи в характерната за дуалистичните схващания положително-отрицателна опозиция и антагонизъм и един съществен мотив изобщо за възникването на тези схващания и тяхното затвърдяване в мисълта, така че те се явяват много или малко като обективации на чувствата и техните взаимоотношения.

Въ следните редове ще се опитаме да посочимъ, какъ горните мисли се обосноваватъ отъ психологията и логиката и какъ се потвърждаватъ отъ историята на философията и религията.

3. Бележитъ на дуалистичното отношение сж отъ обективенъ — формално-логиченъ — и субективенъ — емоционаленъ — характеръ. Къмъ първата категория принадлежи контрадикторността между двата члена съ нейните характерни черти, къмъ втората — поменатата горе положително-отрицателна противоположност и антагонизма въ нея.

Контрадикторността изразява отношение само между две нѣща, понятия, свойства и др. Тя почива върху логичното дѣление на едно понятие само на две категории, съществени въ свойства на които взаимно се изключватъ, като абсолютно различни, и сж при това несъвмѣстими, т. е. немогатъ да бждатъ белези на едно понятие или вещь въ едно и сжщо време; и тъй като категориите сж само две, то се разбира, че ако едно нѣщо има свойството на едната отъ тѣхъ, не може да има онова на другата, и ако не принадлежи съ бележитъ си на едната, бездруго трѣбва да принадлежи на другата. Така че това отношение представя една система само отъ два члена, които се намиратъ въ противоречие, следователно и въ формално-логична противоположност единъ къмъ другъ — отношение, което именно наричаме контрадикторна противоположностъ.

Отъ това следва не само, че нѣма трети покрай двата члена въ една такава система, но и че между тѣхъ нѣма и не може да има преходи и степени. Последните биха се получили не отъ двучленна, а отъ многочленна логична дивизия, а тя би дала една дизюнкция отъ повече отъ два члена (вида, категории), различни, било по сжщество, било като количествени степени на едно и сжщо родово понятие, разположени помежду си не въ отношението на абсолютна, а на относителна опозиция, споредъ която, ако едно нѣщо не принадлежи къмъ една отъ многото категории на дизюнктивната редица, отъ това не следва, че то трѣбва бездруго да принадлежи къмъ една опредѣлена отъ останалите, а може да има свойствата на коя да е отъ тѣхъ.

Обаче, контрадикторността сама по себе си не инволвира отношението на положително-отрицателна противоположност и антагонизъмъ между членовете на дуалистичната система и не е необходимо първично условие за това. Ние казахме, че тѣзи белези се предизвикватъ въ мисленето отъ контраста на противоположни чувства, които придружаватъ членовете. Това ще посочимъ въ следните разисквания.

Свойствата, които обуславятъ логичната контрадикторност между две качества, понятия, принципи и пр., сж обективни, въ смисълъ, че принадлежатъ на самите тѣхъ, а не имъ се придаватъ отъ чувствата на субекта; затова тѣ се схващатъ и разбиратъ съ разума. Обаче, последниятъ е студентъ и безчувственъ, той не преживява приятното и неприятното, както „сърдцето“, т. е. въ тѣхния характеръ на емоционални качества, а ги мисли като понятия; така че наслажда и мъжа за него не сж противоположни; той ги поставя (тѣхъ, следователно и нѣщата, които ги предизвикватъ) въ туй отношение, само когато това му се подсказе отъ чувствата, отъ „сърдцето“, тъй, че той не може отъ само себе си да противопостави две нѣща като положително на отрицателно. Така за него: Богъ, духъ, нравствено — сж по сжщество наистина различни отъ: дяволъ, материя, безнравствено — ала само различни, но не и противоположни, като положително на отрицателно и не сж антагонисти. А антагонизмътъ между членовете на една дуалистична система се явява като вражда и борба между единия, като нѣщо положително, и другия, като нѣщо отрицателно.

Съ положително и отрицателно пкъ разбираме свойства, които се смѣтатъ за полезни, респективно вредни и под. (напр. такива, които доставятъ естетично удоволствие, съответно неудоволствие, изобщо, които се предпочитатъ, респ. отбѣгватъ) и като такива се придружаватъ отъ чувствата харесване и нехаресване, така че положително ще означава онова, което предизвиква наслада, а отрицателно онова, което причинява мъжа, както и самите тѣзи категории на чувствата наричаме съ сжщите названия¹⁾. Ако казваме сега, че членовете

¹⁾ Такова собствено е обективното значение на тѣзи понятия. Така, температурата, която усѣщаме като топло, наричаме положителна, защото ни е приятна, а студеното — отрицателна, защото предизвиква чувство на неприятност. Че се говори за положително и отрица-

на една дуалистична система се намърватъ въ положително-отрицателна противоположностъ, то това значи, че единиятъ се харесва, другиятъ се нехаресва, и мисленето, обективирайки качествата на тѣзи чувства (харесване и нехаресване) върху самитѣ членове на системата, имъ ги присвоява като тѣхни обективни свойства съ значение на положителностъ (божествено, добро и пр.) и отрицателностъ (сатанинско, зло и пр.).

Това всичко показва, че имаме работа съ ценение и ние твърдимъ, че изобщо при всѣко схващане, каквото е изразеното въ дуалистичното отношение, става — по-ясно или по-смътно — такова ценение; и логичното противопоставяне ни предизвиква да вземемъ, подъ диктовката на чувствата, страна за единъ членъ; това налага на мисленето, въпрѣки обективно-критични разсждения, да припише на тоя членъ свойства, които то смѣта за обективно предпочителни; по този начинъ то извършва ценение. Последното пъкъ, съгласно съ изключителната противоположностъ на чувствата наслада и мъка, се придружава винаги отъ едно (ако и често недоловимо) сравнение между две нѣща съ различенъ емоционаленъ тонъ, което (поради контраста на чувствата) значи: — съ противоположенъ единъ на другъ тонъ. Така ценението, чрезъ сравняването, изтъква не само положително-отрицателната противоположностъ, но и двучленността на дуалистичната система.

Отъ това се вижда, че положителността и отрицателността на членоветѣ на дуалистичнитѣ системи (въ смисъла, посоченъ по-горе) както и антагонизмътъ между тѣхъ не сж, за критичното мислене, тѣхни конститутивни белези. Тѣ ставатъ такива белези за безкритично-ненаучното мислене, което, както казахме, се влияе отъ това, че тѣзи, както и други противоположни двойки (напр. мъжко и женско, дѣсно и лѣво) се придружаватъ отъ харесване и нехаресване (наслада и мъка), които, разбира се, иматъ колорита на (две) контрастни чувства, т. е. на чувства, които принадлежатъ на една и сжща, а не на различни двойки.

тено електричество, които за чувствата сж безразлични — че електродитѣ на галванически токъ се наричатъ, единиятъ положителенъ, другиятъ отрицателенъ, е произволно; никакви обективни особености не оправдаватъ това; можеше да бжде и обратното — катодата да се смѣта за положителенъ, а анодата за отрицателенъ полюсъ.

Отъ това, обаче, не бива да се заключава, че дуалистичното отношение между две нѣща, понятия и пр. не се обуславя отъ тѣхнитѣ обективни свойства; наопаки, тѣ сж първичната основа, както на контрадикторността, така и на положително-отрицателната противоположностъ между тѣхъ. Онова, което ние твърдимъ, е че обективнитѣ свойства, сами по себе си, нѣматъ характеръ на положително и отрицателно; затова се изисква тѣ да бждатъ харесани или нехаресани; това значи, че тѣ безъ да бждатъ облѣчени въ чувствата наслада и мъка, не заставятъ мисленето да имъ придаде този характеръ и да постави тѣхнитѣ носители въ положително-отрицателна опозиция. Статуята, наистина, трѣбва да бжде такава или такава, за да я харесаме или нехаресаме, ала харесването и нехаресването сж свойственостъ на субекта, който ги преживява, а не на статуята, не на нѣщата, като обективно (т. е. вѣнъ отъ чувствуването на субекта) дадени; тамъ тѣ сж безразлични — нито хубави, нито грозни, нито добри, нито зли, а ставатъ такива, когато ги харесаме, респективно, нехаресаме. И ако ние ги (т. е. тѣхнитѣ обективни свойства) наричаме хубави, добри, приятни и пр., то това правимъ, защото обективираме върху тѣхъ съответнитѣ качества на харесване и нехаресване, чрезъ което тѣ добиватъ за безкритичното мислене характера на обективно хубави и грозни, добри и зли и пр. При този процесъ, както и при ценението изобщо, изтъква най-ясно въздействието на чувствата върху мисленето.

Елементарната, инстинктивно егоистичната природа на човѣка го кара винаги да харесва онова, което е, или което той смѣта за полезно и да ненавижда вредното, и обяснимо е, гдето той присвоява на полезнитѣ и на вреднитѣ нѣща качествата на тѣзи свои чувства като тѣхни обективни свойства. По сжщата причина е лесно да се разбере, защо и самото мислене свиква да ги смѣта за такива, въпрѣки тѣхния емоционално-субективенъ произходъ.

Този, продиктуванъ отъ егоизма, процесъ на зараждане личи въ всички човѣшки възгледи — въ космогонията, въ морала, въ религията, както напр. при образуването на идеята за безсмъртието на душата, на представитѣ за рай и адъ, особено на суевѣрията. Ние харесваме Бога, духовното, известни човѣшки постѣпки,

а съ дявола, материята и други човѣшки постѣпки свързваме отрицателни чувства, защото първитѣ смѣтаме за намѣ полезни, а вторитѣ — за вредни. Духътъ е, споредъ общото схващане и споредъ разбирането на много мислителни (напр. Анаксагора, Питагора, Платона, Аристотеля, стоицитѣ, Лайбница, изобщо така нареченитѣ анимисти) който движи, който прави и носи живота (св. Духъ се нарича чудотворенъ и въ Стария заветъ¹⁾ и въ християнската догма). А и за всѣко разбиране душата е, чрезъ която ни става известно, че живѣемъ и чрезъ нея ние се радваме на живота; безъ това съзнание животътъ нѣма никаква ценностъ за насъ; когато обичаме, галимъ съ думата „душица“, за добрия казваме че е „цѣлъ душа“ и мн. др., докато материята е тежка, твърда, несамоподвижна и лежи безжизнено на земята. Сѣщото е при двойката Богъ и дяволъ. Богъ е добъръ, изворъ на свѣтлина, създателъ на живота и на всички полезни нѣща, когато дяволътъ е принципътъ на злото, на тъмнината, врагъ на човѣка. А утилитаристичното схващане на морала е присѣщо на човѣка — то е съобразно съ неговия егоизъмъ: постѣпкитѣ, които той харесва и нарича нравствени, трѣбва да бждатъ полезни, а безнравственитѣ, споредъ неговото разбиране, сѣ бездруго вредни за човѣка. А пъкъ отношението на положителнитѣ членове на тѣзи три дуалистични системи къмъ отрицателнитѣ той си представя като антагонистично: тѣ враждуватъ помежду си — добритѣ богове сѣ злитѣ демони, доброто сѣ злото и, косвено, духътъ сѣ материята.

4. Психологичната връзка на дуалистичнитѣ възгледи съ чувствата е явна: последнитѣ, както вече казахме, се явяватъ като тѣхни подбудители, дори и основа. Отличителнитѣ белези на дуалистичното отношение, както ги изложихме горе — положително-отрицателната противоположностъ и антагонизъмъ — сѣ заложени въ особената природа на чувствата и тѣхното взаимоотношение. Ние можемъ да твърдимъ, че нигде другаде тѣзи белези не се срѣщатъ така ясно и изрично, както при чувствата, ето защо неизбежно се налага мисълта, че посоченитѣ особености на дуалистичното отношение се намѣрватъ въ генетична зависимостъ отъ тѣхъ.

¹⁾ Срв. напр. псал. 103, ст. 30.

Чувствата образуватъ двойки, членоветѣ на които стоятъ въ отношение на изключителна противоположностъ между положително и отрицателно. Всѣко чувство има свое противоположно. Собствено, всѣко чувство — радостъ, страхъ, любовъ, скръбъ, тъга и пр. — има два полюса, положителенъ и отрицателенъ; последнитѣ се явяватъ като модификации на една и сѣща основна емоция и се обуславятъ отъ качеството на емоционалния тонъ на наслада, респективно мъжа, който образува тѣхенъ интеграленъ елементъ, като получава качествения колоритъ на основната емоция. Не е тука мѣсто да се разпростираме върху тази мисълъ. Придържайки се о досегашното схващане, ние ще употребяваме като противоположни не само наслада и мъжа, но и всички двойки основни емоции, които се намѣрватъ въ отношение, прилично на контрерна опозиция, и чиито преобладаващи тонове стоятъ въ отношение на положително къмъ отрицателно, напр. радостъ и скръбъ, любовъ и омраза и пр. За разбирането на нашата работа това е достатъчно.

Противоположнитѣ чувства се абсолютно изключватъ, тѣхнитѣ качества не си приличатъ по нищо и сѣ несравними помежду си. Отъ качеството на едното не може да се изведе направо понятие за неговото противоположно: отъ понятието радостъ (наслада) — разумътъ не може да открие белега на скръбта (мъжката), ако последната не се преживѣе като чувство и не му се подскаже. Обаче — а това е характерно за емоциитѣ — преживяването на едното чувство като чувство (не като понятие) предполага неговото противоположно; едното предизвиква въ емоционалното съзнание другото, тѣ взаимно се усилватъ, отъ което следва, че съществуватъ като емоции едно чрезъ друго: чувствуването на наслада (радостъ) винаги предизвиква въ съзнанието едно по-ясно или по-сѣмтно чувствуване на мъжа (скръбъ); тѣ сѣ противоположни като положително и отрицателно и контрастиратъ едно съ друго. Така, две чувствени качества контрастиратъ и се намиратъ въ положително-отрицателна противоположностъ само когато едното е негация на другото: радостта е отрицателна скръбъ, скръбта — отрицателна радостъ.

Контрастътъ на противоположнитѣ чувства почива върху общия законъ за относителността на душевнитѣ състояния, който се проявява най-вече при емоциитѣ. Пси-

хологията трябва да приеме, че появата на едно чувство въ съзнанието зависи въ качествено и количествено отношение от досегашното (на сжщата контрерна редица), емоционално съзнание, а това състояние има, повече или по-малко ясно, индекса на противоположно спрямо новото. Това значи, че чувствата се обуславят въ своето качество и сила от качеството и силата на своите противоположни.

Отъ всичко казано се разбира, че между едно положително и едно отрицателно чувство има количествени, но не и качествени преходи и степени: ако и между радост и скръбъ степените на интензивността да сж много, качествата (радостност и скръбност) сж само две, така че въпреки това множество количествени степени, логичното отношение между радост и скръбъ не е относителна, а абсолютна (контрадикторна) опозиция. Това не е въ противоречие съ казаното горе, че противоположните чувства сж относителни; тамъ се говори за психологична относителност (при тяхната поява въ съзнанието), а тука е дума за логична относителност (между понятията, чиито съдържания сж качествата на противоположните чувства. Отъ контрадикторния характеръ на логичното отношение между две противоположни чувства следва, че качествата на тия чувства образуватъ система само отъ два члена, придружени отъ противоположните тонове наслада и мъка.

5. Мисленето пренася взаимоотношенията на противоположните чувства, както ги изложихме тука, върху съдържания на усещания и понятия, които се придружаватъ отъ контрастни емоции, като ги поставя чрезъ това въ сжщите тѣзи взаимоотношения; а тъй като чувствата, които стоятъ въ контрастъ, могатъ да бъдатъ само две, то това пренасяне може да стане върху обективни, т. е. извънчувствени системи, които се състоятъ само отъ два члена, което значи, че само такива системи могатъ да иматъ белезите на взаимоотношенията на две контрастни чувства.

Така, системи съ повече отъ два члена — напр. единъ триализъмъ — чиито членове да се намиратъ въ сжщо такива взаимоотношения нѣма. Въ този случай липсва и интелектуално-логичниятъ мотивъ — контрадикторността, която е възможна само между две нѣща, ако и да не е, както се намекна по-горе, необходима.

При единъ триализъмъ — напр. животно, растение, минералъ — отношение на положително-отрицателна противоположност е невъзможно: тѣ не могатъ да се предизвикатъ взаимно въ мисленето чрезъ емоционаленъ контрастъ. Противно на двойката, тройката се явява като представителка (па и символъ) на съгласие и хармония. Старите питагорейци смятали нечетните числа за по-съвършени, по-добри, за такива, които носятъ благополучие, за разлика отъ четните, които представятъ по-долното, безформеното, лошото; а тройката е първото нечетно число¹⁾ и ние я срѣщаме въ вървания, обреди, заклинания, магии и др. под. у всички народи като добро, благородно, дори свето число. Много религии съчитаватъ своите върховни божества въ триади, напр. мѣстните тройки отъ добри богове у старите египтяни (въ горния Египетъ и Мемфисъ); християнската троица представя едно хармонично единство отъ три равнोजщи лица; въ една староиндийска поема се казва, че Брама, Вишну и Сива, трите най-върховни богове на индийците, сж едно единно сщество (Тримуртисъ); такова единство представя и старославянскиятъ Триглавъ и мн. др. А двойката като че предизвиква мисълта за противоположност и антагонизъмъ (всяка борба, става най-накрая само между двама или между две страни). Покрай хармоничните тройки, за които поменахме горе, египтяните вървали и въ двойката Озирисъ—Сетъ, две божества, които представляли добрия и злия принципъ и били въ постоянна борба помежду си.

И така, двойки, на които членовете се намиратъ въ контрадикторна противоположност, безъ да контрастиратъ, дори такива, между двата члена на които има редица степени и преходи, та тѣ стоятъ само въ относителна опозиция, най-сетне двойки, у които обективно не може да се открие никаква антитеза, се поставятъ отъ мисленето въ положително-отрицателна противоположност, когато единиятъ членъ предизвиква чувството на наслада, а другиятъ — мъка. Питагорейците присмали, както ни обажда Аристотел²⁾, десетъ такива двойки-противоположности, единия членъ на които свързвали съ „ограниченото“ (четно), другия съ „неограниченото“ (нечетно)

¹⁾ Единицата не представя никакво отношение; тя влиза като простъ елементъ и въ двете категории.

²⁾ Aristot, Opera omnia. Metaphys. I, 5.

число, като мъжко и женско, дѣсно и лѣво, свѣтло и тъмно, добро и зло и др., приписвайки, съгласно съ своя възгледъ за достоинството на числата, на първитѣ членове положителна (свършенство), на вторитѣ отрицателна стойностъ (несвършенство)¹⁾. Не е мъчно да се види въ това действието на чувствата: мъжкото, дѣското, свѣтлото и пр. като по-силно, по-полезно се харесва повече отъ по-слабитѣ, изобщо отъ по-несвършенитѣ втори членове на посоченитѣ двойки²⁾.

Коего казахме до тука относно действието на чувствата при дуалистичното схващане, а именно, въ що то се състои, както и обстоятелствата и условията, при които то става, личи особено просто и ясно при усѣщанията. За да освѣтимъ всичко това, ще наведемъ нѣкои примѣри отъ взаимоотношенията на последнитѣ.

Има двойки отъ усѣтни качества, членоветѣ на които поставяме въ положително-отрицателна противоположностъ явно чрезъ контраста на чувствата наслада и мъка, които ги придружаватъ (чрезъ емоционалния контрастъ). Така напр. топло и студено. Двата члена на тази двойка не сж количествени степени на едно и сжщо качество, а се усѣщатъ като свършено различни усѣтни съдържания, които по нищо не си приличатъ; при всичко че физиологично тѣ представятъ степени на една и сжща редица, психологично, т. е. като усѣтни качества, тѣ се абсолютно изключватъ: съзнанието не може да открие въ топлото никакъвъ намекъ за студено, дори и когато последното му е известно отъ порано; и който усѣтно не е преживѣлъ никога едното отъ тѣхъ не може чрезъ преживяване на другото на право да получи съзнание (понятие, представа) за първото. По-нататкъ, топло и студено, както поменахме, лежатъ, поради това, че иматъ единъ и сжщъ физически

¹⁾ На спокойното, като добро, се противопоставяло, като лошо, раздвиженото (*живоимчиво*), собствено неспокойното; *живео* значи, освенъ движа, още и безпокоя, бунтувамъ се. Въ такъвъ смисълъ изглежда да се е разбирала тука думата.

²⁾ Омразата и любовта у Емпедокла нѣматъ характера на тѣзи двойки, тѣ не съдържатъ елементъ на ценение и собствено не представятъ противоположностъ между положително и отрицателно, ако и да носятъ имена на контрастни емоции; тѣ означаватъ (както право бележи Целеръ) само физически сили като привличане и отблъскване. Това отговаря и на общото схващане за битието отъ страна на Емпедокла.

дразнителъ (физическата температура), въ една и сжща редица, и то като нейни крайни, най-отдалечени единъ отъ другъ, членове, така че отъ едното въ другото има преходъ; ала това не представя минаване въ друга количествена степенъ на едно и сжщо усѣтно качество. Защото топло и студено, като усѣщания, образуватъ всѣко за себе си отдѣлна редица отъ количествени степени на едно и сжщо качество, които се намѣрватъ въ относителна противоположностъ; ала тамъ, гдето редицитѣ на дветѣ качества се срѣщатъ и „неутрализиратъ“, при така наречената физиологична нулева точка (безразлично съ коя физическа температура тя е свързана), става преходъ не въ друга количествена степенъ на сжщото качество, а въ усѣщание отъ друго качество (отъ топло въ студено или обратно). Така че въ образуваната отъ горнитѣ две редици количествено многочленна система забелязваме само две качества, топло и студено, и тѣ се намѣрватъ (като усѣщания и обекти на мисленето) въ контрадикторна противоположностъ: когато не усѣщаме топло бездруго усѣщаме студено¹⁾; когато не мислимъ за нѣщо, че е топло, бездруго мислимъ, че то е студено. Неутрални температурни усѣщания въ сжщностъ нѣма. Освенъ това, топло и студено се намѣрватъ въ усѣтенъ контрастъ, въ смисълъ, че взаимно се усилватъ и че една и сжща физическа температура може да се усѣща, въ зависимостъ отъ качеството на предходното температурно усѣщание, и като топло и като студено.

Ние изложихме всичко това за да покажемъ, че нито контрадикторността, нито усѣтниятъ контрастъ, въ който се намѣрватъ топло и студено, не представятъ отношение на положително къмъ отрицателно. А пъкъ мисленето ги схваща въ това отношение, така че тѣхната контрадикторностъ и усѣтенъ контрастъ не сж причината да смѣтаме първото за положително, а второто за отрицателно и да ги вземаме дори за антагонисти. А отъ друга страна топлото не е само по себе си, т. е. направо чрезъ своето усѣтно качество, положително, а студеното отрицателно. Явно е, че ние имъ приписваме

¹⁾ Интензивността нѣма, разбира се, значение, защото въ границитѣ на Веберовия законъ всѣко температурно усѣщание може, поради контраста, да се съзнае и като топло и като студено.

тѣзи свойства, само защото първото предизвиква у насъ приятно, а второто неприятно чувство. А това става поради известна биологична целесъобразностъ, въ връзка съ полезното и вредното за живота, и ако тая целесъобразностъ изискваше това, мислимо е, щото топлото да се съзнава като неприятно (отрицателно), а студено като приятно (положително), както това и става при известни степени въ силата на усѣщането: умѣренниятъ хладъ е приятенъ, голѣмата горещина — неприятна.

Така е и съ други подобни двойки усѣщания, напр. бѣло и черно. За разлика отъ топло и студено, бѣло и черно представятъ, отъ едното къмъ другото качествени степени, които се намѣрватъ въ относителна, и то контрерна, противоположностъ, така че движейки се отъ бѣло къмъ черно и обратно, ние виждаме въ всѣка степенъ, по-ясно или по слабо, качеството на противоположностъ, и то не чрезъ действието на контраста, както бѣше при топло и студено. Въ сивото забелязваме и бѣло и черно, обаче въ една дадена температура не можемъ да усѣтимъ и студено и топло. Така бѣло и черно, като усѣщания, не заставятъ мисленето да ги тури въ отношение на абсолютна (контрадикторна) опозиция; което не е бѣло нѣма защо да бѣде бездруго черно; то може да бѣде сиво, па и отъ друга боя. Напротивъ, бѣло и черно показватъ прилика, сродство, което прѣчи да се смѣтатъ за противоположни; и усѣтниятъ контрастъ, въ който тѣ стоятъ, не съдействува за това, както видѣхме и при топло и студено. И все пакъ ние ги поставяме въ това отношение, защото бѣлото (свѣтлината, деньтъ) ни е приятно — черното (тъмнината, нощта) неприятно, което пакъ подвежда мисленето да имъ припише и обективна контрадикторностъ¹⁾.

Сладко и горчиво, наистина сж абсолютно различни качества и усѣтно контрастиратъ, ала и тѣ се намѣрватъ само въ относителна противоположностъ, защото освенъ разнитѣ степени на интензивностъ, има и други, сѣ тѣй различни отъ тѣхъ, вкусове, и ако на първото ние придаваме значение на нѣщо положително, а на вто-

1) Бѣлото стои въ сжщото усѣтно отношение и съ спектралнитѣ бои, напр. съ червеното, обаче не образува съ тѣхъ противоположностъ, понеже чувствата, които придружаватъ него и другата боя, не сж противоположни. Сжщото е и съ отношението, което се явява при смѣсването на спектралнитѣ бои помежду имъ.

рото — на отрицателно, то това правимъ не поради горнитѣ обективни условия, а защото едното ни е приятно, а другото неприятно. А това можеше да бѣде и наопаки, ако сладкото бѣше вредно за органическия животъ, а горчивото полезно.

Не се вижда, какъ могатъ сладчина и горчивина, сами по себе си, безъ да бждатъ придружени отъ чувството приятно и неприятно, да се смѣтатъ за противоположни едно на друго като положително и отрицателно. Каквото и да мислимъ, както и да тълкуваме, положително и отрицателно означаватъ оценки и сж свързани съ наслада и мъка. Сладчината и горчивината, свѣтлината и тъмнината и пр. се усѣщатъ, положителността и отрицателността имъ се чувствуватъ и предаватъ на мисленето. И наистина, не може да се разбере, освенъ отъ действието на контрастнитѣ чувства, защо сладко да бѣде противоречиво на горчиво, а не на кисело или солено, защо бѣло да е противоречиво на черно, а не на зелено или мораво.

Едно отрицателно, но не по-малко силно, доказателство за нашата теза даватъ и други отношения между вкусоветѣ, цвѣтоветѣ, миризмитѣ. Въпрѣки че тѣ всички вжтре въ своята съответна категория, се намѣрватъ въ усѣтна изключителностъ и логична противоположностъ, мисленето не ги поставя въ чифтове отъ положителни и отрицателни членове, когато последнитѣ не сж свързани съ противоположнитѣ чувства приятно и неприятно. Напр. кисело и сладко, жълто и зелено, миризмата на карамфила и теменугата не образуватъ такива чифтове, защото и двата члена сж или могатъ да бждатъ приятни или неприятни. Особено изпква това при цвѣтоветѣ, които физиологичната оптика нарича допълнителни, като червено (багрено) и зелено, жълто и синьо и др. Никои спектрални цвѣтове не сж тѣй различни единъ отъ другъ, както червено и зелено, жълто и синьо — изобщо допълнителнитѣ: въ червеното не може да се открие и най-малкиятъ оттенъкъ, който да напомня зеленото и обратно, както е напр. въ портокаленото, гдето личи и червениятъ и жълтиятъ елементъ; освенъ туй тѣ контрастиратъ усѣтно твърде силно и ясно. При все това ние не смѣтаме единиятъ цвѣтъ за положителенъ, другиятъ за отрицателенъ, защото не ги свързваме съответно съ чувствата приятно и неприятно; тѣ и двата иматъ или мо-

гатъ да иматъ сжция — било положителенъ, било отрицателенъ — емоционаленъ тонъ.

6. Както посоченитъ усѣщания, така и понятията, изобщо обектитъ на мисленето, ако сж членове отъ логичния обемъ на едно близко родово понятие, се поставятъ въ двойки отъ положителни и отрицателни членове чрезъ емоционалния контрастъ. Нека посочимъ като примѣръ само двойката богатъ и сиромашъ (богатство и сиромашия). Тѣй като между тѣзи две понятия има количествени степени, то тѣ стоятъ въ относителна, а не въ абсолютна противоположностъ; и контрастътъ помежду имъ, ако може да се говори за такъвъ, има само логиченъ характеръ и обективно не представя взаимодействие между положително и отрицателно. Обаче мисленето ги поставя въ такова отношение, поради контрастнитъ чувства, които ги придружаватъ. Така е съ всички понятия, които означаватъ ймане (притежание) и нѣмане (липса) на нѣкое благо (напр. здраве, почетъ, пари и под.)¹⁾.

Така е и съ по-високитъ абстракции духъ и материя, Богъ и дяволъ, добро и зло, които ни интересуватъ тука. Отъ тѣзи три двойствени системи само първата — духъ и материя, метафизичниятъ дуализъмъ — представя за критично-научното, независимото отъ чувства мислене, отношение, безелитъ на което даватъ основание да го наречемъ въ обективенъ, истински смисълъ дуализъмъ. Обективно духъ и материя безусловно се взаимноизключватъ и се намѣрватъ въ логична противоречителностъ: което не е духовно, бездруго е вещественно и обратно, защото между тѣхъ нѣма преходи и степени; тѣ образуватъ и изчерпватъ цѣлия съставъ на битието: освенъ тѣхъ нѣма нищо друго. Ала това, както видѣхме, не е достатъчно да ги поставимъ въ положително-отрицателна опозиция и антагонизъмъ. Разумътъ самъ по себе си, не подлага духовното и материалното на ценение и не дава предпочитане на едното отъ тѣхъ; тѣх-

¹⁾ Само въ този смисълъ може да има оправдание практиката защо числата на дѣсно отъ нулата да се наричатъ положителни, а онѣзи на лѣво отъ нея — отрицателни. — Ако липсата (нѣмането) има значение на нѣщо положително, напр. липсата на болестъ, то това е само особенъ начинъ на „стила“; реалното й значение е нейното противоположно—здравето; и едното и другото сж свързани съ положително чувство.

нитъ обективни свойства му показватъ само обективната разлика помежду имъ, но тѣ немогатъ го застави да ги нареди въ горнитъ отношения. А за наивно-ненаучното мислене обективната разлика между духъ и вещество не е ясна и лесно разрешима проблема; тя сама, по себе си и не възбужда особенъ интересъ у него тѣй като не се схваща като важна за целитъ и интереситъ на живота. При това, неможейки да се освободи отъ психологичната принуда да „мисли“ съ очитъ и схващайки поради това духовното, много или малко, като материално, безкритичниятъ умъ установява преходи и степени между едното и другото, така че не ги поставя въ безусловна взаимна изключителностъ и противоречителностъ. По този начинъ, както критичното така и безкритичното мислене нѣма основание да припише на духовното само по себе положителностъ, на материалното отрицателностъ и да ги постави въ отношение на антагонизъмъ. Ако това сѣ пакъ става, то се дължи на емоционални мотиви и то предимно отъ етично-религиозенъ характеръ. Съ това разбираме, че ние приписваме на духа съвършенство, възвишеностъ, предимство предъ материята, придаваме му характеръ на нѣщо положително, защото го харесваме, само че не направо, а чрезъ нравственото и по-нататъкъ чрезъ религиозното чувство: смѣтайки Бога за духовно начало, ние присвояваме на духа божественостъ; а тѣй като Богъ е благъ и светъ или, най-малко, мощенъ да ни бжде благосклоненъ и полезенъ, то ние пренасяме тѣзи, диктувани отъ нравствено и религиозно чувство, свойства върху духа. Сжщиятъ процесъ става и съ материята. Ала тѣй като, както казахме, веществото не се схваща само по себе си като вредно и зло, то свързването му съ тѣзи понятия става не толкова направо, а чрезъ предизвикана отъ емоционалния контрастъ негация на свойствата на положителния членъ — духовното. Но както и да е, нравствено-религиозното неодобрение, съ което придружаваме представитъ за злитъ демони, ние прехвърляме върху вещественото, земното: въ недрата на земята, въ преизподнята, поставяме дявола, извора на злото и вредното; пъкъла си представаме долу низко, когато рая си мислимъ високо въ небесата, въ сферата на лекото, ефирното, гдето живѣятъ добритъ духове, близо до божеството.

Като имаме предъ очи, че духъ и материя обективно не представятъ за мисленето отношение на положително-отрицателна противоположностъ, то става явно, че само като действие на контрастнитѣ чувства може да се разбере, лето известни религиозни миогледи — а това сж тъкмо дуалистичнитѣ, като парсизмътъ, християнството, манихейството, богомилството, разнитѣ гностични учения — поставятъ тѣзи две начала въ такъвъ остъръ антагонизмъ и непримирима борба. И отъ схващанията на тѣзи религиозни системи личи, че тѣ градятъ метафизичния дуализмъ върху религиозния и етичния, което потвърждава изказаното тука мнение.

Етичниятъ и религиозниятъ дуализмъ обективно не представятъ такова строго дуалистично отношение, както метафизичниятъ; между двата члена на тѣзи системи има количествени степени, които образуватъ една относителна дизюнкция. Човѣшкитѣ постѣпки не се дѣлятъ само на нравствени и безнравствени, а и на по-вече и по-малко нравствени, и етичниятъ ригоризмъ е не само практично, но и теоритично невъзможенъ, като не забравяме, че нравствено добро и зло представятъ оценки, а тѣ се диктуватъ отъ човѣшки чувства, които сж винаги относителни. И най-строгиятъ и искренъ моралистъ ще се примири съ общото схващане, че нѣма светци между живитѣ, колкото това и да е противно на идеалното нравствено съзнание; той ще допусне степени въ нравствеността и нѣма да може да се въздържи, да се радва на една добра постѣпка, ако и да знае, че тя е могла да бѣде и по-добра и че изобщо може да има и по-добри отъ нея.

Сжщо и между Богъ и дяволъ протонародното схващане и известни философско-религиозни учения приематъ степени отъ по-голѣма и отъ по-малка божественостъ, като ги поставятъ и въ иерархиченъ редъ. Така юдео-александрийската школа, новоплатонизмътъ и особено възгледитѣ на разнитѣ гностични секти и др., които приематъ междинни сжщества (логоси, ангели, демони, посрѣдници) между Бога и злия принципъ, който тѣ, направо или косвено, свързватъ съ дявола.

Наистина, въпрѣки само относителната противоположностъ на количественитѣ степени между двата члена на религиозния и етичния дуализмъ, мисленето ги събира, както видѣхме това и при усѣщанията, въ две каче-

ствени категории — божественостъ и сатанинство, респ., нравствено добро и зло, които то смѣта за логично противоречиви. Ала положително-отрицателната опозиция и антагонизмътъ между двата принципа се дължи на контрастнитѣ чувства налада и мжка, които свързваме съ тѣхъ. Това е явно. За етичния дуализмъ то е лесно да се разбере, тъй като не може да има съмнение, че нравствено добро и зло сж свойства получени чрезъ обективация на контрастнитѣ чувства нравствено одобрение и неодобрение. Сжщо така е и при противопоставянето на Бога, като положително, срещу дявола, като отрицателно начало, само че то се диктува не толкова отъ религиозното, колкото отъ нравственото чувство — отъ контраста на нравственото харесване и нехаресване: на Бога се приписватъ винаги нравственитѣ свойства доброта, правда и под. — на дявола противоположнитѣ на тѣхъ.

7. И така, ако и положително-отрицателната противоположностъ и антагонизмътъ въ дуалистичнитѣ отношения да се коренятъ най-накрая въ взаимоотношенията на противоположнитѣ емоции изобщо, то навсѣкжде — както въ протонародното схващане, така и въ ученията на дуалистичнитѣ философски и религиозни системи — се вижда, че положително-отрицателното противопоставяне на духъ и материя, както и на Богъ и дяволъ почива върху контрастното отношение на нравственото добро и зло, така, че етичниятъ дуализмъ се явява като носителъ на религиозния и метафизичния. Това ще се види и отъ историческитѣ бележки, които следватъ по-долу.

А това сочи къмъ друго забележително — видно сжщо така отъ историята на философията и религията — обстоятелство, а именно, че тѣзи три дуализми върватъ винаги заедно; тѣ се намѣрватъ въ единъ паралелизмъ, образуватъ негли една синтеза. Успоредността имъ е изразена въ общия и за тритѣ белегъ на положително-отрицателната противоположностъ на тѣхнитѣ съответни два члена, като духъ, Богъ, добро — представятъ положителната страна, сочейки къмъ налада, а материя, дяволъ, зло — свързани съ мжка, представятъ отрицателната страна. А това говори, че положително-отрицателниятъ контрастъ между налада и мжка е носителътъ на паралелизма, между етичния, религиозния и метафизи-

чния дуализъм, бидейки обща основа и на третъ, така, че той — паралелизмът — отъ своя страна, потвърждава положението, че положително-отрицателната противоположност въ поменатитъ дуализми почива върху този контрастъ.

Ала успоредността не е само външна и случайна. Тя сочи на едно вътрешно родство между третъ системи: тѣхнитъ положителни членове — духовно, божествено, добро — се схващатъ, като сродни, като свойства отъ една обща категория; също и отрицателнитъ — веществено, сатанинско, зло. Положителнитъ чувства, съ които придружаваме първитъ, иматъ еднакъвъ колоритъ, както и отрицателнитъ, съ които сж свързани вторитъ. По този начинъ всѣка отъ тѣзи две групи добива характера на едно синтетично съчетание, съставнитъ части на което взаимно се обуславятъ, па и предизвикватъ, като чрезъ това и паралелизмътъ между третъ системи усилва антагонизма между членоветъ въ всѣка една отъ тѣхъ.

На нѣколко мѣста по-горе ние посочихме (въ друга връзка) свойствата, които се приписватъ на членоветъ на тѣзи дуалистични системи, отъ дето се вижда, какъ тѣ, приближавайки се едно къмъ друго въ своето положително, респ., отрицателно значение, се придаватъ винаги, еднитъ само на единия, другитъ само на другия членъ. Тука ще повторимъ и допълнимъ това, за да се разбере по-лесно онуй, което наричаме въ нашия случай синтеза или паралелизмътъ между дуалистичнитъ схващания, за които е дума.

Ние видѣхме, че божественото се схваща винаги, като нѣщо духовно. Повечето голѣми философи и философско-религиозни учения изповѣдватъ този възгледъ; така — за да поменемъ само нѣкои — Анаксагоровиятъ $\psi\omicron\varsigma$ е Богъ, както и Платоновата централна, върховна идея; такова е разбирането и на Сократа, на Аристотеля, на стоицитъ и др. Дори и за материалиститъ епикурейци боговетъ сж направени отъ едно нѣжно, ефирно, различно отъ другата материя вещество. Индийскиятъ Брама и персийскиятъ Аурамазда (Ормуздъ) представятъ духовни творчески принципи, както и еврейскиятъ Адонаи (Елоа, който се схваща като духъ „руахъ“ — божествениятъ, светиятъ духъ), въпрѣки своитъ видими манифестации, или тъкмо поради тѣхъ, тъй като той се явява не „лично“,

а въ облаци и димъ — на Синайската планина — въ пламъцитъ на кѣпината и др.¹⁾

Гръцко-ориенталскитъ религиозно-философски системи, филонизмътъ, новолатонизмътъ, гностиката, въпрѣки мъгливитъ фантазми на разнитъ нейни разклонения, сж съгласни въ изтъкването духовния характеръ на божеството. За християнството и да не говоримъ; християнскиятъ Богъ е духъ — това се вижда отъ основнитъ документи за неговото учение, отъ схващането на неговитъ тълкуватели, отъ общия смисълъ, който владѣе въ него. И почти всички забележителни мислители отъ поновитъ времена, които се занимаватъ съ тѣзи работи, иматъ същото разбиране. За спиритуалиста Лайбницъ и идеалиста Бъркли, това се разбира отъ само себе си; но и религиозно индиферентниятъ Декартъ, строгиятъ критикъ на познанието Кантъ, дори и неумолимиятъ емпиристъ Локъ приписватъ на Бога духовно естество²⁾. Тѣ всички, както стари, така и по-нови, философи и философско-религиозни учения, правятъ това при повече или по-малко остро противопоставяне на Бога-духъ срещу материята (видимия свѣтъ) — дори и онѣзи отъ тѣхъ, които иматъ пантеистично-монистични наклонности. Отъ мислители, които стоятъ на материалистично и натура-

¹⁾ Не може човѣкъ да ме види и да живѣе, казва Богъ. Изходъ 33, 20. — Това схващане се потвърждава и отъ отвръщението на свреитъ къмъ кумиритъ, изразено дори въ тѣхния законъ.

²⁾ Локъ (Essay concerning human understanding, IV chap. X, § 9 seqq. — Ed. G. Bell, London, 1892) обяснява духовното естество на божеството съ неговото съвършенство и съ (пред-)вѣчността на духа, която обуславяла характера на Бога, като (несътворенъ) творецъ (eternal infinite mind, who made... all things. — L. c. § 19 — vol. II p. 243), материята пъкъ, като конечна (not co-eternal with an eternal mind) има начало (така трѣбва да се разбира аргументацията на Лока), следователно, е сътворена и не може да бѣде творца; тя не мисли (incogitative matter) и следователно не може да създава съзнателни същества (l. c. § 10). Локъ допуца, наистина, възможността материята да мисли, ала това ѝ е дадено отвънъ (отъ създателя), а не принадлежи на нейната природа сама по себе си (срв. Essay, IV, chap. III § 6 — vol. II p. 144). Така, since whatsoever is the first eternal being must necessarily be cogitative; and whatsoever is first of all things must... have... all the perfections that can ever after exist; nor can it ever give to another any perfection that it hath not...; it necessarily follows, that the eternal being cannot be matter (l. c. vol. II, 238). Цитуваме това, за да посочимъ още, че имаме предъ себе си единъ явенъ дуализъмъ, и то съ положително-отрицателно противоположнитъ свойства съвършенство (за Бога-духъ) и несъвършенство (за материята), а това сочи бездруго къмъ харесване и нехаресване.

листично становище, не може да се очаква такова схващане на божие естество. Богъ е у тѣхъ понятие, което не прилича на традиционното — една дума, съ която тѣ (напр. Спиноза, много философствувачи естественици и др.) съвсемъ несвойствено, па и ненужно, означаватъ нѣща, на които общото разбиране никога нѣма да припише божественостъ. Отъ становището на това разбиране тѣзи мислители съ право се смѣтатъ за атеисти и, при различното значение, което влагатъ въ понятието Богъ, едно разискване между дветѣ партии е безполезно и безцелно. Но и крайнитѣ, останали почти безъ съдържание, абстракции, които Хегелъ и неговитѣ подражатели наричатъ Богъ, ако и да иматъ духовенъ характеръ, не могатъ да се привлѣкатъ, като подкрепа на онова, що казахме горе. Този Богъ не е живо, реално сѣщество, а едно изкуствено построение, каквото е и логичната операция, чрезъ която се е дошло до него.

Но и най-низкитѣ религиозни вѣрвания вселиватъ въ своитѣ фетиши, идоли, икони нѣкоя скрита, невидима сила, на която приписватъ свойство, прилично на духовното¹⁾, защото, колкото първобитно-наивното мислене — не само на простия народъ, но и на много стари философи — и да смѣта духовното за материално, то пакъ разбира, че има сѣществена разлика между тѣхъ, и схваща първото, като нѣкое по-леко, по-нѣжно „астрално“ вещество²⁾, представяйки си го като огънь, въздухъ и под. или дори отъждествявайки го съ тѣхъ³⁾. А и най-модерното мислене, което се смѣта свободно отъ всѣ какви предразсѣдѣци, мѣчно се опазва да съпостави духовното съ божественото⁴⁾. Отъ друга страна пѣкъ на

1) За това говори и произходътъ на думитѣ, съ които се назовава божеството въ нѣкои езици. Така напр. етимолозитѣ произвеждатъ грѣцкото *θεός* отъ единъ коренъ, сроденъ съ българското „духамъ“, така че *θεός* означава собствено духъ. Санскритската дума *атма*, най-сѣществениятъ атрибутъ на върховното божество, значи сѣщо дѣхъ, духъ.

2) Едно разбиране, разпространено между християнитѣ още отъ първитѣ времена. (Срв I кор. 15, 40). Тертулиний смѣта духа за *corpus sui generis in sua effigie*.

3) Иродотъ (Клио 172) разказва, че Кавниитѣ, следъ като съградили въ своята земя храмове и на чужди богове и после се разкаили за това, се въоръжили и почнали да удрятъ съ копията си въздуха чакъ до къмъ своитѣ граници, като казвали, че гонятъ чуждитѣ богове изъ своята страна.

4) Интересна иллюстрация на това сѣ многобройнитѣ и настоя-

духовното се приписва божественостъ поради това, че то се схваща като сѣществено свойство на божеството, както и поради възвишенитѣ качества, които му се придаватъ; не по-малко негли и поради неговата невидимостъ, неясна представа и непонятностъ, а най-вече, че то се смѣта за дарителъ и носителъ на живота и съзнанието. На това не противоречи обстоятелството, че и зли духове и демони като сатаната, персийскитѣ Ариманъ и др. иматъ характеръ на божества; това е, така да кажемъ, една отрицателна божественостъ; обаче общото схващане — както показва и употрѣбата на понятието — приписва божественостъ само на добритѣ духове.

Изброенитѣ свойства на божеството показватъ, че мисленето, както видѣхме това по-рано, свързва, и съ божественото и съ духовното, добри, положителни свойства. Тия свойства се потенциратъ до степенъ на абсолютно нравствено съвършенство и светостъ, които пѣкъ бидейки свойства на божествения духъ, сами иматъ характеръ на божественостъ и духовностъ. Като оставимъ на страна философитѣ (за Платона напр. Богъ е идеята на доброто), за разбирането на народа божеството представя собствено принципа на доброто, положителното, както се вижда отъ религиознитѣ вѣрвания и езика. Многобройнитѣ епитети, съ които еврейскитѣ религиозни книги красятъ името на Бога — наброяватъ ги на 120 — иматъ значение на положителни качества, ако и не направо отъ нравственъ характеръ (и гнѣвността и ревнивостта на еврейския Богъ сѣ такива, понеже се свързватъ съ грижитѣ му за неговия избранъ народъ). Така е и у други народи¹⁾.

чиви, (но сигурно безнадеждни) опити на известни политици материалисти, да установятъ генетична връзка между метафизичния и така наречения исторически материализъмъ (напр. Плехановъ). Наистина, тѣзи опити повечето пѣти се диктуватъ отъ предвзетостъ, отъ (въ сѣшностъ логично и психологично неоправдано) предубеждение, че метафизичниятъ дуализъмъ не може да се съгласува съ „историческия“ материализъмъ, който тѣ смѣтатъ за кражгъленъ камѣкъ на своитѣ политически концепции — или пѣкъ тѣ се дължатъ на оппозиция къмъ традицията, представяна отъ противницитѣ. Ала въ основата на тѣзи опити лежи често смѣтното, но правилно схващане, че метафизичниятъ идеализъмъ неизбѣжно води, ако не за критичното мислене, то за разбирането на масата, къмъ религията, къмъ свързване на духовния принципъ съ божествеността, което нѣщо казанитѣ политици считатъ (право или криво, не е тука мѣсто да се разисква) за прѣчка на своитѣ политически и социални стремежи.

1) И езикътъ ни разкрива сѣщото. Въ славянското *богъ* имаме

Не по-иначе стои работата и съ отрицателните принципи материя, дяволъ, зло. Общо е да се свързват съ тяхъ свойства, които не се харесватъ; това нехаресване, обаче, има еднакъвъ отсѣнъкъ и въ тритѣ случая така че чрезъ това тѣзи три принципа се схващатъ като сродни. На нѣколко мѣста по-горе ние посочихме, че материята се смѣта за нѣщо долно, лошо и за царство на дявола, когото известни дуалистични религии (напр. богомилството) дори приематъ за неинъ творецъ; затова и той представя принципа на злото, отрицателното, тежкото, мъртвото, земното, вещественото, както отъ своя страна и злото се отъждествява съ него и съ материалното¹⁾. По тоя начинъ тѣзи три принципа се явяватъ като атрибути единъ на другъ, както видѣхме това и при положителните Богъ, духъ и добро; и въ този смисълъ ние разбираме и говоримъ за родство и синтетична връзка между тяхъ.

И както двата члена на всѣка отъ тѣзи три системи, така и дветѣ групи, образувани отъ тяхните положителни, съответно, отрицателни членове, като две единни съчетания, се поставятъ въ положително-отрицателна опозиция и антагонизъмъ една срещу друга, така че единъ отдѣленъ членъ на едната (понеже се явява, поради еднакия отсѣнъкъ на емоционалния тонъ, като представител на останалитѣ) може да даде, чрезъ емо-

безсъмнено сщия коренъ, както въ *богатъ* (отрицателно *убогъ*), който съ прилично значение се срѣща и въ персийския езикъ. Гръцкото *Zēōs* се съпоставя съ санскритското *dyaus*, което значи свѣтло, день, ясно небе и под. Сжщото виждаме и у други езици.

¹⁾ Названията на дявола сж повечето пжти субстантивирани прилагателни съ отрицателно значение, предимно на злоба, враждебностъ, лъжливостъ, мракъ (дяволътъ е винаги черенъ) и под. Старобългарското *лакакъ* значи злобенъ кознодей, *накѣтъникъ*, и отговаря на гръцкото *diabolos* и латинското *improbus*; такова значение на злоба, лошота иматъ и *πονηρός*, *malignus* и др. наименования на сатаната, и то въ всички езици. Той се смѣта за врагъ на човѣка, напр. въ поговорката „дяволи и врази“ и под. Старобългарското *ниприазнь* означава собствено врагъ (положителното *приазнь* има смисълъ на помагачъ, приятелъ и е етимологично сродно съ нѣмското *Freund*). Нѣмцитѣ наричатъ дявола *der böse Feind*, просто *der Böse* и т. н. Обожателитѣ на дявола, изобщо на злитѣ божества, не се обръщатъ къмъ тяхната доброта, а искатъ съ своитѣ молитви и жертви да смекчатъ враждебността имъ. Отъ друга страна *πατήρ*, гръцкото *πάτερ* означава въ християнско време вещественото, земното, прѣстѣта, като противно на божественото, нѣщо смъртно, грѣшно и др. под.

ционалния контрастъ, поводъ да се появи въ съзнанието мисълта за нѣколко или за всички отъ противоположната група. Така, идеята за Бога предизвиква не само онази за дявола, но и за злото, грѣховността, вещественото, плътта. Това личи въ всички възгледи, които се носятъ отъ интензивно религиозно чувство, особено въ мистично-религиознитѣ учения презъ времето непосредно преди и нѣколко вѣка следъ Р. Хр., гдето божественото се противопоставя на дяволско-плътско-грѣшното съ такава решителностъ и острота, въпрѣки монистичнитѣ и пантеистични идеи, които се забелязватъ у нѣкои отъ тяхъ (напр. у новоплатонизма). А това е предизвикало характерното за онѣзи времена прекалено подценяване или обезценяване на материалния принципъ, което пкъ, въздействувайки отрицателно върху схващането на живота, е довело до онова екстатично настроение на духоветѣ, изразъ на което е практично-религиозниятъ постулатъ, — да се убие тѣлото, за да се спаси душата.

Религиозното, нравственото и космологично-метафизичното начало — основата на дуализмита, за което говоримъ — обхващатъ най-важното и сжщественото за интереситѣ на живота и мисленето и затова антагонистичната борба между положителната и отрицателната група на тяхните членове е особено близка до сърдцето на човѣка: тя става въ неговата душа, въ неговото чувствено съзнание и се усилва отъ съединеното действие на еднаквитѣ емоционални тонове на всички елементи въ всѣка група. Така се разбира, че тази борба, целта на която, съгласно нейния характеръ, е победата на духа върху грѣшната плътъ, достига до единъ пароксизъмъ, който обяснява изстъпленията на отшелничеството, чиято проява и развой почиватъ върху тази борба.

Коего казахме досега — предимно въ връзка съ психологията и логиката на въпроса, който ни занимава — обяснява, струва ни се, достатъчно нашата мисълъ за въздействието на чувствата, частно на контрастната опозиция, въ която тѣ се намѣрватъ, върху мисленето, както това се видѣ особено при дуалистичнитѣ възгледи. Изглежда че животътъ и изобщо свѣтътъ се схваща отъ човѣка подъ знака на положително-отрицателната противоположностъ. Вече Алкмеонъ, единъ отъ най-младитѣ питагорейци, забелязва, че по-голѣмата частъ (*τὴ πολλή*) отъ човѣшкитѣ работи (*τῶν ἀνθρώπων*) е под-

чинена на такава противоположност. Подобна мисъл срѣщаме и у Хераклита. А който вникне въ работата, ще се убеди, че тази противоположност е, както много пжти вече казахме, отъ субективенъ произходъ, че тя се дължи на положително-отрицателната противоположност наслада и мъка, която е единъ специаленъ изразъ на общия психологиченъ законъ за относителността на душевнитѣ състояния. Наслада и мъка сж полюситѣ на осѣта, около която се движи емоционалниятъ животъ, а чрезъ него и волята и животътъ изобщо. Интереситѣ на последния (за да повторимъ на кжсо казаното горе) ни каратъ да гледаме на нѣщата като ценители, защото задоволяването на тѣзи интереси е предметъ и целъ на волнитѣ постѣпки, които пжкъ се мотивиратъ отъ чувствата; а ценението се извършва чрезъ движещитѣ се въ противоположности чувства — то е харесване и нехаресване, което необходимо става при сравнение между две нѣща (свойства и пр.), отъ които едното предизвиква или обещава наслада, а другото мъка или, което е все сжщото, по-малка наслада. По този начинъ се добива отношение между два члена съ противоположна емоционална стойностъ.

Така субективниятъ дуализъмъ — дуализмътъ на чувствата — се явява, ако не като изключителна основа, то като двигателъ при образуването и затвърдяването на обективнитѣ дуалистични схващания — религиозното, метафизичното и етичното, последното отъ които наричаме обективно въ смисълъ, че добро и зло, като обективации на нравственото харесване и нехаресване, се явяватъ като обективни свойства на човѣшкитѣ постѣпки.

8. Дуалистични възгледи срѣщаме, въ една или друга форма, по-ясно или по-смжтно, у всички мислителни и философски системи, при които мисълта се намѣрва подъ влиянието на чувствата, и изричността, съ която такива възгледи изпъкватъ, е — можемъ да кажемъ — пропорционална на силата на това влияние, съ други думи, тя зависи отъ по-голѣмия или по-малкъ дѣлъ на рационализма въ мисленето¹⁾.

¹⁾ Ще употребяме тука термина „рационализъмъ“ въ смисълъ на интелектуализъмъ — като становище, споредъ което интелектътъ въ своѣта работа не се влияе отъ чувствата, така че ние не го обличаваме или отъждествяваме съ априоризъмъ и неговото противно ще бже не емпиризъмъ, а емоционализъмъ.

Сжщото взаимодействие между чувства и разумъ виждаме и въ други посоки на мисленето, особено въ религията — при образуване на религиозни вѣрвания, представи, учения и под. Отъ това се разбира и обстоятелството, че мислителни, които сж несъгласни, дори антиподи въ много и въ основни свои разбирания, се срѣщатъ подъ въздействието на чувствата, по нѣкои въпроси (както въ нашия случай), като Лайбницъ и Шопенхауеръ или Платонъ и Демокритъ (съ неговитѣ етични възгледи, въ които личи явно едно диктувано отъ чувства ценение, изразено въ предпочитане на духовното предъ тѣлесно-физическото).

Съ това нека минемъ къмъ доводитѣ, които, споредъ нашето разбиране, ни дава историята на философията и на религията като подкрепа на нашата теза. Ще се спремъ предимно на онѣзи представители на философската мисълъ и онѣзи религии, чиито учения, отличавайки се съ по-голѣмъ или по-малкъ примѣсъ на емоционални елементи, изпъкватъ най-много и които сж оставили повече или по-малко трайни следи въ духовния животъ на човѣчеството.

Преди това трѣбва да направимъ нѣкои бележки, нужни за разбирането на онова, което излагаме долу, главно за религиозното съзнание въ връзка съ разума и чувството, като фактори въ него, и за схващанията, които придружаватъ етичния принципъ като носителъ на религията и по-нататкъ на метафизичния дуализъмъ.

Ние изхождаме отъ становището, че религията е чувство: то е неинъ органъ и субективна основа, обусловено, разбира се, отъ обективни мотиви, които могатъ да бждатъ, споредъ степенъта на интелектуалното развитие, различни, при което обаче, качеството на чувството си остава сжщото¹⁾. Само като емоционално преживяване религията може да носи това име. Интелектуално-обективнитѣ елементи въ религиозната вѣра — понятията и представитѣ — изразъ на които сж вѣрванията, ученията, догмитѣ — се обличатъ въ религиозното чувство и се явяватъ, ако и предизвикани отъ обективни прояви, въ известенъ смисълъ, като негови обективации,

¹⁾ Идеята за емоционалния характеръ на религията не е нова. Въ по-ново време тя е била особено изтъкната отъ Русо и Шлайермахера.

при което фантазията, подъ негово въздействие, имъ дава често новъ, несходенъ съ обективната действителност образъ и съдържание. Една религия на разума — рационалната религия — не отговаря на природата на онова душевно състояние, което наричаме религиозно, и не може да извърши неговата служба въ живота. Ней липсва онази топлота, която придружава и характеризова емоционалната религия, защото разумътъ е студень, само чувствата топлятъ. Това се вижда и отъ обстоятелството, че религията води често до фанатизъмъ, което може да стане само, ако тя почива върху чувство; рационалната религия е неспособна за това, тъй като фанатизмътъ е състояние на душата, въ което владѣятъ предимно, ако не изключително, чувства. Рационалистичното мислене е спокойно и собствено равнодушно къмъ възгледитѣ, до които разумътъ може да достигне относно Бога и вѣрата. Така, рационалната „религия“ не е живо вътрешно преживяване, а наученъ интересъ или просто любопитство, свързано съ една проблема, обектъ на познанието, както всѣка друга¹⁾.

Така се разбира, че идеи за Бога, придобити или съчинени и изработени отъ разума, не задоволяватъ религиозното съзнание и, неможейки да завладѣятъ сърдцето, бързо изчезватъ отъ живота, като оставятъ следи само въ историята, докато образуванитѣ подъ въздействието на религиозното чувство сж, както и самото това чувство, трайни, защото познанията лесно се мѣнятъ, а чувствата, следователно и религиитѣ, които почиватъ върху тѣхъ, се мѣнятъ много бавно, и то пакъ предимно подъ въздействието на разума, който е врагъ на чувствата, както и тѣзи последнитѣ сж негови противници²⁾.

1) Вж. за всичко това по-подробно въ заключението.

2) Това не е въ противоречие съ психологичния опитъ, че преживяването на чувствата е краткотрайно. Това е вѣрно само за индивидуалното преживяване, а не за властта на чувствата върху съзнанието изобщо, за което ни е дума тука. Чувства, афекти, наистина, скоро преминаватъ, обаче когато се преживяватъ отново, при сжщитѣ подбудители и обстоятелства, тѣ иматъ сжщото качество, докато убежденията могатъ да се мѣнятъ окончателно отъ днесъ до утре: разбрани веднажъ за погрѣшни, тѣ нѣматъ вече сжщото значение, когато си спомнимъ за тѣхъ. Естетичното харесване, което Илиадата предизвиква е сѣ сжщото отъ 2500 год. насамъ, обаче науката на Аристотеля е отдавна вече остарѣла, изпреварена и замѣстена съ друга.

Идеи съ религиозно или нравствено съдържание се възприематъ най-напредъ съ чувствата, и то бързо и безъ много разсжждения, и запазватъ своята прѣснота и сила докато чувството остава тѣхенъ носителъ. Когато се намѣси разумътъ, тѣ почватъ да вѣхнатъ и да губятъ своята двигателна мощъ и чара, съ който сж изпълвали сърдцата; тѣ винаги се, много или малко, измѣнятъ, па и изопачаватъ подъ действието на критиката; често се и покварватъ и изгубватъ своя първоначаленъ идеализъмъ като мотиви на волята, както това виждаме напр. въ развоя на християнството и социализма и други подобни учения¹⁾.

Въ този смисълъ монистично-пантеистичната „рели-

1) Само съ въздействието на религиозното, особено на нравственото съдържание на християнството върху сърдцето може да се обясни неговото бързо и широко разпространение въ античния свѣтъ. Това се потвърждава и отъ обстоятелството, че то се е възприело въ едно време, когато чувствата сж били необикновено възбудени отъ общия нравственъ упадѣкъ и следователно приготвени за едно учение, което обещавало задоволяване на надежди, предизвикани отъ обществени злини. Ала щомъ новата вѣра се затвърдила и чувството, двигателъ въ борбата за нейното тържество, се успокоило, разумътъ встъпва въ своята функция и се стреми да разбере и научно да обоснове новото учение. Неизбѣжнитѣ последици отъ това сж съмнения, различни мнения и тълкувания, които предизвикватъ разединение въ чувствата (еднаквото чувство събира човѣцитѣ, докато еднаквото убеждение, ако не се придружава отъ еднакво чувство, нѣма такава сила), а отъ тукъ препирни и ереси, намѣса на личенъ елементъ, авторитети, вселенски събори съ тѣхнитѣ догмати и канони, разколи, секти, раздѣляне на черкви, разни вѣроизповѣдания и т. н. Религиозното чувство отслабва, разумътъ тържествува. Религията става богословие. Сжщото виждаме и при социализма. И неговитѣ първи пророци и апостоли сж се възхиновали отъ искрени човѣколюбиви чувства. И ако модерниятъ му теоретикъ и да е билъ далечъ отъ тѣзи чувства и да се е движилъ повече отъ интелектуаленъ интересъ, то adeptитѣ на учението сж го възприемали привлѣчени отъ високо-нравствения идеалъ, който сж влагали въ него. Ала що става после? Паралелата съ развоя на християнството бие въ очи. И социализмътъ си има своето евангелие, а то своитѣ екзегети и апологети, защото разумътъ, естествено, не може да се възпре да подири обективнитѣ основи на новото учение, не по-малко и възможноститѣ и начинитѣ за неговото практическо приложение. И започва сжщиятъ процесъ, както при християнството и други движения отъ този родъ. Раздвояване на мнения, авторитети-тълкуватели, конгреси съ полемики и резолюции, съ които се установява ортодоксалното учение, раздори, интернационали, манифести и т. н. Жизнеспособното въ движението — носената отъ нравственото чувство идеална цель — остава на второ мѣсто, диалектиката я избутва, ако не и удушва, заедно съ чувството, което ѝ дава животъ, и става за мнозина самоцель.

гия", както и дуализмът, които почиват върху разума, нямат характер на истинска религия. Пантеистичният и деистичният Бог не топли сърцето, не задоволява религиозното чувство. Той се явява (и когато му се присвои духовно естество) като слъпа механична, индиферентна, безстрастна, безлична, следователно и безволна природна сила¹⁾; той не е нито добър, нито зъл, нито благ, нито строг. Съдържанието на понятието за божеството, както го дава пантеизмът (безразлично дали той, като метафизичен възглед, е приемлив или не) по нищо не прилича на съдържанието, както истинското религиозно съзнание го образува чрез обективацията на религиозното чувство. А само преживеният чрез последното и облъченият въ него Бог има значение за религиозния живот.

Така се разбира, гдето пантеистите отъждествяват Бога с нъща (като често му дават и името им), които религиозното съзнание никога няма да удостои с религиозна почит. Нека си спомним за религиозната индиферентност, бихъ казал, религиозната апатия на Спиноза. За един пантеистичен Бог ние можем да чувствуваме само очудване, предизвикано от неговото безкрайно величие или от страхъ предъ неговата безмърна, но слъпа мощ; ние, обаче, не можем да чувствуваме към него топлото чувство на религиозно благоговение. Ако пък го направим предмет на това чувство, то това ще бъде не поради онъзи негови физически свойства, не и поради премъдростта му, а поради емоционално-душеви свойства — свойства на сърцето, като благост, кротост, правда, милосърдие и под., които ние, обективирайки религиозно-нравственото чувство, ще му припишем и то като на личност.

Религиозното настроение у стария Ксенофанъ (IV в. пр. Хр.) — който негли пръв е имал пантеистични идеи — към единния всеобемън Бог е предизвикано от нравствени мотиви: за него, както и за неговата школа (елеатитъ) това единствено въ свѣта сѣщество

¹⁾ Тука разбираме, естествено, емпиричната воля, която е свързана винаги с личността, а не въ Шопенхауеровски смисъл — волята като слъпа стихия.

(ἐν καὶ πᾶν) е най-доброто нъщо¹⁾. Сжщото виждаме и у по-нови мислителци, които се опитват да съгласуват и свържатъ религията с пантеистичната метафизика²⁾.

А нравственитъ качества предполагатъ индивидуална воля и личност; само ней тѣ могат да принадлежатъ; така, че като ги приписваме на Бога, ние необходимо му приписваме и личност. Но тѣзи качества могат да се проявят, следователно и да иматъ значение за човѣка и неговия духовенъ животъ, само ако се приеме, че има намѣса и въздействие отъ страна на Бога въ свѣта; затова за единъ Богъ, противопоставенъ на свѣта и безучастенъ къмъ него и къмъ живота и сѣдбинитъ на човѣка (какъвто е деистичниятъ), както и за единъ Богъ, който бидейки идентиченъ съ свѣта, обема въ себе си всичко и е, следователно, безличенъ (както приематъ пантеиститъ), тѣзи качества нѣматъ смисълъ. Възторгътъ отъ хубостта и реда въ природата, неизразимото чувство, което изпитваме отъ тайнствеността на звездното небе и безкрайността на вселената, не сѣ сами по себе си религиозни преживявания. Тѣ ще добиятъ този характеръ, само ако въ, или задъ, или покрай нъщата, които ги предизвикватъ, си мислимъ една лична воля. Затова целесъобразността въ природата, задъ която разумътъ мжно може да се отърве да приеме единъ съ лична воля надаренъ целеставителъ, е за престоноардното мислене най-силното доказателство за сѣществването на Бога. Първобитниятъ човѣкъ стои безропотно и безна-

¹⁾ Забележително е, че на Ксенофана се приписва дуалистичното противопоставяне на добро и зло подъ влиянието на Зороастровия дуализъмъ.

²⁾ Напр. у Паулсена. Кой няма да остане разочарованъ въ очакването си да намѣри у него единъ задоволителенъ за разума доводъ, че пантеистичното схващане на свѣта може да даде основа за една истинска религия, че безличниятъ пантеистиченъ Богъ може да бъде предметъ на религиозно чувство. Връзката, която той се мжи да установи между религията и пантеизма, е толкова изкуствена, така несигурна, повърхна и несубедителна, че човѣкъ не може да се отърве отъ впечатлението, какво авторътъ самъ не върва въ нея и бърза да се освободи отъ задължението да я обоснове. Чистото и искрено религиозно чувство, което лѣха отъ книгитъ на Паулсена не се отнася до пантеистичния богъ, то е последица не отъ метафизичното убеждение на автора, а отъ силно развитото у него нравствено чувство, което е така тѣсно свързано съ религиозното. Сжщото може да се каже и за Фехнера, само съ тази разлика, че у него религиозниятъ мотивъ изпква по-силно и по-непосрѣдствено отъ нравствения.

деждно предъ бедитѣ, които му причиняватъ природнитѣ сили, докато ги счита слѣпи; той роптае срещу тѣхъ или имъ се моли и имъ принася жертва, само когато ги олицетворява.

Незадоволството отъ нравственото несвършенство на човѣка, (а злото, което иде отъ човѣка, като намъ равно отговорно същество, се чувствува най-горчиво) предизвиква неизбежно стремежа, да усилимъ нравственитѣ качества до абсолютна степенъ, до степенъ на светостъ, като вѣчно трайна ценностъ, и да я присвоимъ на едно същество неизмѣримо по-високо отъ насъ. Това е основата на религиозното чувство и на религиознитѣ идеи, особено за люде, които стоятъ интелектуално по-високо. И така се установява — и разбира — родовата връзка между морала и религията и зависимостта на религиозния и метафизичния дуализъмъ отъ етичния. И наистина, тамъ гдето нравственитѣ качества се свързватъ — прѣко или косвено — съ божественото и духовното, тамъ виждаме да се противопоставятъ на последнитѣ (чрезъ контраста на нравственото харесване и нехаресване), по-вече или по-малко ясно, тѣхнитѣ противоположни.

Религиитѣ, които почиватъ върху чувство, сж, както се разбира отъ казаното до тука, необходимо дуалистични. Етнографията ни учи, че всички първобитни народи, гдето чувствата малко или никакъ не се смущаватъ отъ спекулация, а наопаки се налагатъ на разума, вѣрватъ въ добри и зли богове — единъ характеренъ белегъ на така нареченитѣ натурални религии. Ако простонародното съзнание обективира отрицателното чувство страхъ, предизвикано отъ опасната и вредна за човѣка грѣмотевица, въ нѣкое съзнателно същество и си го представи (безразлично дали антропоморфично или зооморфично, или по другъ начинъ), като нѣкой зловоленъ демонъ, тогава по силата на контраста на чувствата и на обстоятелството, че чувствата взаимно се обуславятъ, то необходимо ще образува, чрезъ обективация на контрастното на страха чувство надежда или упование, представи за добри богове, дори и ако нѣма обективни прояви, които да предизвикатъ тѣзи чувства. И наопаки, чрезъ сжщото това контрастно противопоставяне, вѣрата въ добри духове обуславя представи и идеи за зли божества и вѣра въ тѣхъ.

Не е така у рационалнитѣ религии. Тѣмъ не е свой-

ственъ сжщинския дуалистиченъ характеръ. Обусловената отъ различния душевенъ органъ разлика между тѣхъ и религиитѣ, които почиватъ върху емоции, личи и въ разликата на образитѣ, въ които тѣ обличатъ своитѣ вѣрвания. Митологията и религиознитѣ догми сж творение на усѣтността и на мисленето, а на чувствата само посредствомъ обективация. Затова емоционалнитѣ религии иматъ и по-бедна митология и по-проста догматика. И естествено. Чувствата сж прости и мѣчно доловими въ съзнанието чрезъ самонаблюдение; ако и разнообразието имъ да е голѣмо, тѣ се нареждатъ въ малко категории, поради това, че имъ липсва усѣтна нагледностъ и тѣ могатъ да се представятъ само чрезъ инадекватна (и то не еднаква за всички субекти) обективация, като се свързватъ и смѣсватъ съ обектитѣ, които ги предизвикватъ и които по този начинъ ставатъ тѣхни представители, дори замѣстници.

Съвсемъ иначе е, когато преобладава рационалниятъ елементъ въ религията, както напр. у старитѣ гърци. Тѣхниятъ примѣръ е поучителенъ. Интелектуалистично насочениятъ духъ на гърцитѣ придруженъ отъ буйна фантазия, подхранвана отъ пѣстрото разнообразие на южната природа, и отъ безмѣрността и таинствеността на морето, обусловилъ ранната поява на буденъ интересъ къмъ външнитѣ околни прояви, къмъ тѣхното естество и тѣхнитѣ причини, което, отъ своя страна, предизвикало създаването на богата митология като обяснение на изникналитѣ по този начинъ питання. Така религията става малко по малко „наука“.

9. И религията на гърцитѣ първоначално е била безъ съмнение емоционално-дуалистична; и тѣ сж вѣрвали въ добри и зли богове, съгласно съ положителнитѣ и отрицателнитѣ чувства, които се предизвикватъ у човѣка отъ проявитѣ въ природата. Интелектуалниятъ елементъ, който се явява въ този раненъ периодъ на религиозното съзнание у народитѣ, се изразява въ въпроси отъ теогониченъ и космогониченъ характеръ, на които се отговаря, както у всички натурални религии съ олицетворяване на природнитѣ сили, които по този начинъ се превръщатъ въ конкретни божества. Този мигъ трѣбва негли да се счита като начало на рационализацията на религията: разумътъ обяснява природнитѣ прояви съ волята

на олицетворенитѣ въ божества природни сили като тѣхни причинители. Началото на този процесъ у гърцитѣ трѣбва да се постави преди Омира и Хезиода. Въ теогонията на последния и въ поемитѣ на първия боговетѣ се явяватъ вече въ окончателно завършенъ образъ и си запазватъ придобития въ народното вѣрване индивидуаленъ характеръ и за по-нататѣкъ. Тѣ изпълняватъ известни, опредѣлени за всѣки единъ отъ тѣхъ, служби. Тѣ не сж предвѣчни и всемошни и не сж собствено създатели, а създания (тѣ не сж дори и безсмъртни); тѣ губятъ постепенно своитѣ божествени качества и обаянието като божества, доколкото сж ги имали, т. е. доколкото едно по-възвишено религиозно чувство на народа ги е било развило отъ по-низши форми (като страхъ и др.) въ една по-ранна епоха и е могло да имъ ги припише.

Когато най-вѣрховното качество на евангелския (не черковния) християнски Богъ е благодѣта, добротата, безстрастието, дълготърпението, грѣцкитѣ богове не сж добри и благи, а сж страстни, гнѣвни, мѣстителни, както човѣцитѣ. Тѣ сж хубави и изящни, ала тѣзи качества имъ се приписватъ не отъ религиозно-нравственото, а отъ естетичното чувство. Така тѣ се приближаватъ до човѣцитѣ, сж собствено човѣци — по-хубави, по-хитри, по-силни и мощни, но не и по-добри отъ тѣхъ (отъ единъ родъ сж богове и човѣци, казва Пиндаръ): тѣ иматъ сжщитѣ слабости и пороци като тѣхъ; тѣмъ имъ липсва онова съвършенство, светостъ и таинствено религиозна обаятелностъ, които религиозното съзнание свързва съ божественостъта; затова и тѣ не предизвикватъ религиозна страхопочитъ и благоговение, а страхъ, недоволство, срѣдня, дори присмѣхъ. Народътъ се боялъ не да не обиди бога Зевсъ (обиждайки съ това своето собствено религиозно чувство), а да не разгнѣви грѣмовержеца Зевсъ, защото, споредъ неговото обяснение на природата, последниятъ е силата и волята, която причинява грѣмотевицата. Кое истинско религиозно съзнание би понесло шегитѣ на Лукиана и не би ги чувствувало като обидно богохулство? Наистина, Лукианъ е живѣлъ късно (II. в. сл. Хр.), когато вѣрата въ старитѣ богове у гърцитѣ и римлянитѣ е била вече въ упадѣкъ и едно истинско религиозно настроение, свързано съ монотеистични представи, е почнало да се събужда — както ще видимъ — отчасти подъ влиянието на ориенталски идеи и рели-

гиозни мотиви. Ала отъ грѣцката литература може да се види, че поганскитѣ богове и по-рано не сж се радвали на по-голъмо уважение отъ онова, което личи въ наистина прекаленитѣ и често цинични думи на духовития скептикъ Лукиана. (Преследването и осжждането на нѣкои мислители за богохулство и безбожие — на Анаксагора, Сократа, Протагора, Аристотеля и др. — не се дължи на оскърбено религиозно чувство, а на държавнически съображения или на яда на масата, която винаги смѣта за непростима дързостъ противопоставянето на нейнитѣ наследени обичаи и предания). Такива мѣста има много, дори и у Платона (разказа за зачеването на Ерота отъ Пенія. Симп. 23). Ами скандалната сцена съ Арее и Афродита (Одисея VIII 266—363), въ която участвуватъ покрай Хефеста и Хелия, и другитѣ богове? (Възпроизведена и отъ Лукиана въ 17. диалогъ и другаде [„Пѣтелъ“]; Платонъ намеква за нея въ Пиршеството гл. 16; сжщо и Овидъ, *Metamorph.* IV). Епитетитѣ *κλυῖπτος, οὐκ ἐχέθριος*, съ които Омиръ кичи, чрезъ устата на Хефеста, богинята на хубостъта и любовъта, съвсемъ не сж божествени. За гърцитѣ отъ онова време такива постѣпки на тѣхнитѣ човѣкобогове, може би, не сж представяли нѣщо особено, ала че въ тази сцена прелюбодейцитѣ Арей и Афродита се излагатъ на „нескончаемия“ смѣхъ (*ἄσβεστος γέλως*) на боговетѣ и на гаврата на човѣцитѣ, не говори за едно чувство къмъ божествата, което може да се нарече религиозна почетъ. Колко малко сж скандализували такива представи тогавашнитѣ религиозни схващания, показва и обстоятелството, че наведената горе сцена е била направена предметъ и на другитѣ изкуства. Ние я виждаме напр. и върху една антична скулптура.

И римски поети като Хораций, Ювеналъ и др. не се отнасятъ съ по-голъмо благоговение къмъ своитѣ богове. Цинизмитѣ на Овидия относно боговетѣ (въ *Amores*, *Metamorph.* [Semele] и другаде) не отстѣпватъ предъ Лукиановитѣ.

Въ елинската литература, въ научно-философската, както и въ поезията — дори и у набожния Пиндаръ — нѣма да се намѣри онова истинско религиозно настроение, чийто най-характеренъ белегъ е отстѣпване отъ земното и смирение предъ божественото, като абсолютно свето, съвършено и недосегаемо. На яко свързанитѣ съ

земния живот и предадени на неговите радости гърци е липсвало истинското живително упование във волята на боговете и религиозното преклонение пред нея, като утеха във злочестините и несгодите във живота — упование, което може да даде само една изникнала от чувство възра в божествена доброта¹⁾.

Но гърците не са имали и зли богове. Всеки бог е бил и добър и зъл, както и човешките, тъй че божествата не се деляли на две категории, добри и зли, които взаимно да се изключват и да се намърват във непримирим антагонизъм и от които едни да предизвикват положителни, другите отрицателни чувства. Затова и рационализираната народна религия на гърците не представя онзи дуализъм, чийто отличителен белег е положително-отрицателната противоположност, основана върху емоционалната опозиция приятно и неприятно и свойствена на религиите, които почиват върху чувството.

Така се разбира отчасти, защо гърците не са могли да развият представите за рай и ад, както са развили представите за земния свят; при безкрайното разнообразие, богатство и красота на тяхната митология, не е ли забележително, колко оскудени и бледи са техните образи за мъките и блаженствата на задгробния живот?

И у римляните, народа на дейната сила и практичността, религиозният живот не е почивал върху дълбоко чувство. Религията е била за тях една целесъобразна, полезна за земния живот наредба, предимно държавна. Такава, каквато е била, тя отговаряла на народния характер и помагала да се образуват, развият и запазят силни характери и голъми семейни, социални и политически добродетели. Но понеже ѝ липсвала дълбока емоционална основа, тя се извратила и добила характер на наивно суеверие, лишено от идеализъм и самоцелност, свързано само с егоистичните интереси

¹⁾ От това се разбира отчаянието от бедите във живота и оплакването на човешката съдба, които срещахме вече във Омира, гдето човешкото се нарича най-злочестото същество. Теогония се провиква дори, че най-хубавият жребий на човешка е, да не се е раждал, и ако се роди, тукати да иде във Ада. Хорът във Софоклеия *Царь Едип* след като узнава жестоката съдба на царя, сравнява смъртните с нишото. И римлянинът Плиний нарича смъртта *optimum in tantis vitae poenis*.

на живота. Боговете станали равнородни и равноправни на човешките партньори, с които можело да се преговаря, дори и воюва: Светоний разказва, че Август, след едно крушение на флотата му, накарал да свалят статуята на Нептун (Augustus XVI) и че народът, като чул за смъртта на Германика, разрушил олтарите на боговете с камъни (Caligula V) — както китайците бият идолите си, когато не им изпълняват молбите. Религиозният живот, който и без туй състоял предимно във външна обредност, тлъбял у масите като навик, а за образованите станал само праздна конвенционалност, о която и скептици, по обществени и политически съображения, се придържали (Цезарь, дори и Цицерон заемали официални религиозни длъжности¹⁾). Боговете не предизвиквали истинско религиозно обаяние и почет и станали най-сетне предмет не само на равнодушие и невра от страна на образованите, но и на цинична, дори публична гавра във театро и на стъгдите от страна на тълпата, както ни разказват съвременни римски поети и писатели, и то до такава степен, че мислители и държавници смътали за нужно, властта да се противопостави на това.

Още във най-ранния период на натуралните религии, успоредно с възра във добри и зли богове и вътсна генетична и прагматична връзка с нея, върви и етичният елемент, изразен във емоционалната противоположност добро и зло на нравственото харесване и нехаресване. Така и у старите гърци. Той не липсва и във следните епохи на гръцката философия. Ала колкото процесът на рационализирането се засилва с засилването на научните интереси, толкова нравственото се повече се отдалечава и отделя от религиозното; естествената психологична и наивна логична връзка между тях се разслабва и разлага от диалектиката, която вире винаги за смътка и във ущърб на емоциите, и тъй най-дълбоки и интимни чувства — религиозното и нравственото — задушени от интереса към външния свят, отслабват и стават повърхни. Така религия и морал се превръщат най-сетне повече във предмет на мислене, отколкото на непосредствено преживяване, възбу-

¹⁾ Причисляваме деица Цицерон към религиозните скептици, въпреки изказаните във *De legibus* теистични мисли.

ждайки интересъ главно поради своето практично значение за живота. Преди Сократа, при и следъ когото моралътъ и религията сж станали предметъ на сериозенъ теоретиченъ интересъ и на методично мислене, тѣ сж били понизени дори до степенъ на размѣнни блага. Характеренъ е случаятъ съ така нареченитѣ софисти. Гносеологичниятъ скептицизмъ на елеатитѣ и атомиститѣ не е могълъ да не се отрази отрицателно и върху вѣрата въ сществуването на боговетѣ (Протагоръ е билъ обвиненъ и сжденъ за безбожие, а другъ софистъ — Продикъ — обявилъ боговетѣ за обожавани отъ народа природни сили и нѣща). Това е отслабило още повече и тѣй повехналото чрезъ научната спекуляция религиозно чувство, което отъ своя страна е поддействувало пагубно върху морала, чиято най-силна опора въ съзнанието на народа е винаги религията. И така виждаме софиститѣ просто като търговци съ морална „наука“, а самия моралъ не като живо, чисто, възторжено чувство а само като полезно срдство въ живота, подобно на всѣко друго¹⁾.

Едва отъ Сократа насамъ — особено въ последнитѣ времена на елинската философия, преди и около Рождество Христово и въ първитѣ вѣкове на християнската ера — става, и то първенъ у мислителитѣ, единъ обратъ, единъ, бихме казали, повратъ назадъ, едно истинско приближаване на морала до религията. Не вече научниятъ интересъ къмъ етични въпроси, не и практични съображения, а оживѣлото или, по-право засилилото се отново нравствено чувство, засилило се по исторически (политически, културни, социално-нравствени) причини, па можеби и вследствие на преумората отъ дълговѣковната научна спекуляция и като реакция срещу нея²⁾, предизвиква онова сближение на нравственото съ религиозното както и пълното обръщане на интереса къмъ обективно-научни познания въ областта на религията. Така философията се превръща въ наука за Бога и после въ религия и теософия, и то не чрезъ „физиката“, а, както казахме, чрезъ напора на нравственото чувство, чрезъ морала. И естествено. Тъкмо отвращението отъ злото, отъ упадъка, отъ приписваната на плътта обща поквара на времето — особено въ Римъ — е предизвикало копнежъ

1) Срав. Платония *Протагоръ*.

2) Нека спомнимъ за скептицизма въ края на епохата на голѣмитѣ философски системи, който е създавалъ и цѣла школа.

къмъ по-високи, къмъ абсолютни ценности, каквито сж нравственото добро, божественото и духовното, които, съчетавайки ги въ себе си, само религията може да даде. Така възъ основа на чувствата се е стигнало до едно съчетание на тритѣ дуализма — етиченъ, религиозенъ и метафизиченъ — което ни се представя ясно — макаръ още изолирано — най-напредъ у Платона. Единъ отъ най-решителнитѣ изразители на това съчетание е апостолъ Павелъ въ християнството, както той го е тълкувалъ и обосновавалъ. А това не е било действие на чистия грѣцки духъ; то е станало подъ влиянието на чужди, ориенталски, идеи и религиозни мотиви. Доколкото грѣцкиятъ духъ витае въ този процесъ, ние виждаме въ него сжщата склонность къмъ рационалистично тълкуване и обясняване, което се наблюдава и въ епохата на християнството. Елинскиятъ духъ е създавалъ теологията, ориенталскиятъ — теософията. Зла честъ е било за християнството, че то се е предало на свѣта чрезъ грѣцитѣ, преобразено отъ тѣхния рационализъмъ. На последния се дължи цѣлиятъ този безплоденъ товаръ отъ догми, безкрайни умувания и човъркания на разума, изразени въ безполезни, пресилени, често безсмислени (па и вредни за религията) тълкувания, които сж отмѣстили и изопачили първоначалното съдържание и смисълъ на Христовото учение като религия основана върху религиозно-нравственото чувство. Едно сравнение на патристиката, гдето витае грѣцкиятъ духъ (западнитѣ църковни отци сж били въ това отношение, т. е. когато сж се занимавали съ въпроси на догматиката, подъ неговото почти изключително влияние) съ проповѣдта на Исуса Христа, както ни я предаватъ синоптичнитѣ евангелия, и съ основнитѣ тези въ писмата (автентичнитѣ) на апостола Павла, показва това явно, както ще видимъ по-долу.

А живото религиозно чувство е всѣкога враждебно на спекуляцията за Бога; потрѣбата отъ интелектуално разбиране на религиозното учение, която естествено, никога не липсва, се задоволява тукъ съ мистика, при която органъ на „познанието“ е предчувствието, чувствениятъ екстазъ, а не разсъдъкътъ. Затова искрено религиозниятъ човѣкъ е малко или никакъ недостъпленъ за научни доводи противъ неговитѣ религиозни вѣрвания. Чувството е по-силно отъ разума.¹⁾

1) Грѣцката религиозность е била изобищо повърхна, лишена отъ дълбоко религиозно чувство. И старитѣ грѣцки мистерии не

10. Следъ тѣзи общи исторически бележки за въздействието на чувствата върху разума ще посочимъ на кжсо хода на мисленето на нѣкои философи, у които това въздействие се проявява и изобщо и частно въ дуалистични възгледи, като ще се спремъ особено на онѣзи, у които то изпъква въпрѣки строгия рационалистиченъ характеръ, съ който се отличава тѣхната философска мисль (като Лайбницъ, Шопенхауеръ), или у които то се задушва отъ него (Аристотель, Бруно, Спиноза). Сжщото това въздействие ще срещнемъ и умножество философско-религиозни учения, предимно у онѣзи, които сж се развили подъ ориенталско влияние въ първитѣ вѣкове сл. Р. Хр. И навсѣкжде, както при тѣхъ, така и при философитѣ, тамъ, гдето духъ и материя, и Богъ и дяволъ се свързватъ съ добро и зло и се противопоставятъ въ смисълъ на положително и отрицателно едно срещу друго, като добро срещу зло, ще видимъ, че съгласно съ онова, което казахме по-горе, това става възъ основа на противоположността на предимно нравственото харесване и нехаресване — възъ основа на нравственото ценение.

Влиянието на чувствата върху разума не е липсвало никога въ историята на човѣшкото мислене; то лежи въ природата на нѣщата. Ние го виждаме въ религиозно-козмогоничнитѣ и козмологичнитѣ схващания и вѣрвания на народа, гдето то се проявява въ свързване на атри-

бива да си представяме придружени съ онова настроение, което днесъ наричаме религиозно. Оставяме на страна факта, че тѣ сж били достъпни за малцина посветени, че народътъ е зналъ за тѣхната сжщност и тѣхния характеръ твърде малко и че вземалъ само външно участие въ тѣхъ, както и че много отъ тия мистерии сж били отъ негрѣцки произходъ, (като онѣзи на орфицитѣ и — както нѣкои мислятъ — на Диониса, за които се приема, че сж преминали въ Гърция отъ тракийцитѣ). Колкото се знае за грѣцкитѣ вѣрвания, особено за тѣхната култова практика, тѣ се характеризуватъ съ сусвѣрие и магьосничество, свързани съ оргиастични, често безсрамни, несъгласни съ истинска набожност, изстѣпления, като мистеритѣ на Афродита, Кибела, Котито, па и Дионисовитѣ. Тѣ сж далечъ отъ религиозния мистицизмъ на християнскитѣ аскети. отъ първитѣ времена на отшелничеството съ неговото екстатично съзерцание и стремѣжъ за единение съ Бога, ако и да е възможно да има нѣкаква външна традиционна връзка между него и старитѣ мистерии. — Сигурно и развоятъ на християнския култъ, колкото се отнася до неговото заплетено разнообразие, пишност и таинствено-чародейски символизъмъ, се е повлиялъ отъ сжщия духъ, който е създавалъ мистично обяснителната грѣцка митология и е култивиралъ старитѣ мистерии.

бутитѣ добро и зло съ божествата, олицетворения на полезни, респ., вредни прояви и сили, и, вторично, съ духовното и вещественото — свързване, което изразява ценение, диктувано отъ чувствата харесване и нехаресване, както това видѣхме че става при натуралнитѣ религии. И у най-старитѣ грѣцки философи, като Анаксимандра, старитѣ питагорейци, Ксенофана, Анаксагора и др., мисленето на които се е поглѣщало отъ интереса къмъ усѣтния, физическия свѣтъ, който дразни повече интелекта, отколкото чувствата, не може да не се забележи едно, предизвикано отъ последнитѣ, ценително гледане на нѣщата. За нѣкои отъ тѣзи мислители поменахме пжтемъ по-горе.

Колкото за Сократа, неговиятъ интересъ е билъ насоченъ почти изключително къмъ морала. Той не е впуска много въ спекулации отъ метафизиченъ характеръ и въ свързанитѣ съ тѣхъ въпроси за природата на божествата и свѣта. Той дори смѣта всичко това за безнадежно и безполезно. Логичниятъ формализъмъ и субтилната диалектика, въ които той (въ Платоновитѣ диалози) плува съ такова явно задоволство, иматъ само целта да откриятъ и установятъ основата на нравствеността. И съ това Сократъ трѣбва да се смѣта за родоначалникъ на теоретичната етика. Ала въпрѣки че той не е разумѣлъ емоционалния характеръ на нравственото съзнание и че смѣта занего въ органъ разума, отъждествявайки почти моралъ и добродетель съ познание и истина¹⁾, все пакъ силната и искрена ревностъ, съ която той обсжда етичнитѣ въпроси — ядката на неговата философия — практичнитѣ изводи, до които идва, както и вѣрата въ тия изводи, която е засвидетелствувалъ съ своя собственъ животъ, произтичатъ отъ дълбоко нравствено чувство; и тъкмо съ това той е повлиялъ върху Платона и го е вдѣхно-

¹⁾ Сри, Платония *Менонъ*. — Въ своята последна речъ (въ Платония *Федонъ*, 62), Сократъ казва, че най-голъмо блаженство въ бждещия животъ ще наследятъ онѣзи, които сж се пречистили достатъчно чрезъ мъдростъ (*οἱ σοφῶς ἵκανῶς καθάρσαντο*). Интересно е, че той свързва това блаженство съ освобождаване отъ земното, отъ тѣлото (мъдритѣ ще живѣятъ въ царството на блаженството *ἔνθα σωθήσονται*), въ което, както и въ много други Сократови мисли, — трѣбва да виждаме едно емоционално-ценително противопоставяне на духовното и материалното — противопоставяне, което е толкова характерно за Платона и повлиянитѣ отъ него по-сетнешни философско-религиозни учения.

вилъ негли повече, отколкото съ своитѣ логични разбирания.

Платонъ е първиятъ отъ гръцкитѣ мислители, у когото въздействието на чувствата върху разума изпъкна решително, безразлично дали съзнателно или несъзнателно. Неговото мислене основно се различава въ това отношение отъ онова на по-предишнитѣ философи, па и отъ Сократовото, особено отъ строгия рационализъмъ на Аристотеля. Платоновата философия се носи отъ чувства и е подъ тѣхно влияние, тя е поезия, жива нравственостъ и религия. Отъ това се разбиратъ неговитѣ дуалистични възгледи съ тѣхния характеристиченъ, обусловенъ отъ емоционалния контрастъ, белегъ на положително-отрицателна противоположностъ. Тия възгледи се явяватъ въ едно, основано върху нравствено-естетични мотиви, съчетание на етичния, религиозния и метафизичния дуализъмъ. Въ това ние виждаме една отъ сжщественитѣ черти на платонизма и въ този само смисълъ той може съ право да се смѣта като начало или първи потикъ за по-новото течение въ философията, което се характеризва именно съ идеята за тѣсната връзка между нравствено добро, Богъ и духъ. Тази идея доминира въ по-послешнитѣ философски школи.

Така, ние приемаме, че поставянето на духовното и материалното въ положително-отрицателна опозиция у Платона не е първиченъ продуктъ на мисленето, а е вторично, диктувано отъ чувства, схващане.

Наистина, Платонъ не изневѣрва на рационалистично-логичния принципъ на своя учителъ, че познанието на нѣщата може и трѣбва да се постигне само чрезъ понятията, на които тѣ сж субординирани, и той е развилъ това учение методично въ своята гносеология; ала сжщественитѣ белези на понятията (идеитѣ), които за него сж реални вещи, сж отъ емоционално — етично-религиозно, па и естетично — естество. Тѣ се преживяватъ съ чувствата и се предаватъ отъ тѣхъ на мисленето. Отъ неговото учение за идеитѣ, особено отъ иерархическия редъ, въ който той ги нарежда (въ Федра) споредъ степенята на тѣхното достоинство и съвършенство, личи явно ценение.

Какъ Платонъ е разбиралъ разликата между духъ и вещество, дали е схващалъ първия като абсолютно не-

материаленъ, не е ясно. Особено положението, което той дава на душата между идеитѣ и материята, бърка да се разбере това. Сигурно обаче е, че той прави рѣзка разлика между тѣзи два принципа. Отъ всички мѣста въ неговитѣ писания, гдето става дума за сжщността на идеитѣ, се вижда, че тия идеи сж отъ духовно естество, не само като логични функции, но и като метафизично реални вещи, срещу които стои материалниятъ (усѣтниятъ) свѣтъ¹⁾. Ала колкото духъ и материя и да се противопоставятъ отъ Платона едно на друго въз основа на тѣхнитѣ обективни свойства, явно е, че мотивитѣ, които го каратъ да припише на духовния принципъ възвишеностъ, съвършенство, изобщо положителни качества, а на материята отрицателни, сж отъ емоционално — и то морално — естество.

Платоновата етика почива върху едно ценително противопоставяне на нравствено-духовното срещу усѣтно-материалното, при което на първото се дава решително предимство: то е, което предизвиква истинско вътрешно задоволство — евдемония — и чрезъ това добива дори характеръ и ценностъ на самоцель. Това се вижда отъ значението на понятието евдемония, както споредъ насъ то трѣбва да се разбира у Платона.

Отъ характера на субекта зависи, дали да прави добро или зло, следователно, и да цени, кое е добро, кое зло²⁾. А онова, което диктува ценението и въ което се изразява душата на ценителя, е чувството на вътрешно задоволство и блаженство, което той изпитва отъ своитѣ и людскитѣ добри постѣпки, а не външно, свѣр-

1) Аристотель казва, че Платонъ приписвалъ на идеитѣ материалностъ. Като се има предъ очи, че Платонъ смѣта идеитѣ за реални нѣща и като се знае отъ друга страна, колко е трудно за мисленето, (което, поради своя психологиченъ развой, е толкова много зависимо отъ усѣтитѣ) да отдѣли сжществуването отъ материалността (усѣтността), възможно е Платонъ да е схващалъ духовното като нѣкакво различно отъ видимата материя вещество. Не ми е известно, върху що гради Аристотель своето твърдение, както не е ясно, какъвъ смисълъ влага въ него; ала то не може да измѣни убеждението, че Платонъ смѣта идеитѣ за духовни сжщества (както и да разбира той това понятие) и че ги различава отъ усѣтно-материалнитѣ нѣща.

2) Ἀνάγκη ἄρα καὶ φύξι καὶ ἀρχὴ καὶ ἐπιταγή, τῇ δὲ ἀρχῇ πάντα ταῦτα εἰς πράττειν. Platonis Rep. ed. Tauchnitz. 1829. T. I p. 41 (Цитувамъ Платона на всѣкжде по това издание).

зано съ тѣлесния животъ, благополучие¹⁾). Платонъ различава това блаженство — εὐδαιμονία отъ външната наслада — ἡδονή. Първото се явява като алтруистично, втората като егоистично чувство²⁾. Кому не е известно, колко нравствено безукорни хора има, които сж злочести въ живота, и пакъ не се отклоняватъ отъ доброто. Това не става по внушение отъ разсѣдка, не става по смѣтка; то се диктува отъ несамокористното задоволство, което нравственият постѣпки, нравственият животъ, моралътъ самъ по себе си предизвиква и което тъкмо поради своята безкористностъ придава на нравствеността характера на самоцель. А туй значи, че това чувство — а то е нравственото — извършва ценението и установява нравственият ценности. Така става и у Платона. И у него нравственият ценителъ е едно чувство, именно, блаженството, евдемонията, която изпитва душата отъ доброто въ свѣта и отъ съзнанието за нравствеността на своитѣ собствени постѣпки.

1) . . . εὖτε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαιμόνων· ὁ δὲ μὴ τάναντία . . . Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαιμόνων· ὁ δ' ἀδίκος ἀδελιός (Rep. p. 41) . . . δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης κτήρει εὐδαιμόνας οἱ εὐδαιμόνες, κακίας δὲ οἱ ἀδελιοὶ ἀδελιοὶ (Gorgias, сжшо изд. Т. III p. 93).

2) Въ диалозитъ *Протагоръ* и *Филебъ* (колкото и различни да сж моралнит изводи въ тѣхъ) ἡδονή има значение на външна, егоистична наслада, свързана съ нѣща, които правятъ живота приятенъ, като му доставятъ или обещаватъ за въ бждеще благоприятни за това блага, и то предимно такива, които се отнасятъ до външно, дори плѣтско благополучие, като ядене, пиене, сладострастие и под. (. . . ὑπὸ σίτων καὶ ποτῶν καὶ ἀφροδισίων κρατοῦμενοι, ἡδέων ὄντων . . . Protagoras, сжшо изд. Т. II. p. 202. — . . . ἐν ταῖς ἡδοναῖς περὶ τὰ ἀφροδίσια, αἱ δὲ μέγιστα δοκοῦν εἶναι . . . Philebus, сжшо изд. Т. III, p. 225. — . . . τὸ ἀληθέστατον αὐτῆς [Ἀφροδίτης] ὄνομα ἡδονή . . . I. c. p. 145. Въ *Протагоръ* доброто е равно на тѣзи блага и се отъждествява съ ἡδονή. То нѣма алтруистичния характеръ на нравствено доброто, а означава полезното, и то почти изключително за личния животъ (Отъ изброенитъ въ Prot. p. 203, такива желателни полезни блага, като здраве, тѣлесно благосъстояние, власт, богатство, само τῶν πόλεων σωτηρία има обществено значение). Явно е, че тукъ ἡδονή нѣма смисъла, който има εὐδαιμονία въ диалозитъ *Република* и *Горгия*, гдето и доброто не означава посоченитъ горе блага, а има нравствената ценность на правда, доброта и под. и се противопоставя на ἡδονή, като на нѣщо лошо (οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὀρίζμενοι, μὴ μὴ τι ἐλάττωτος πλάνης ἐπιπλεοὶ τῶν ἑτέρων; ἢ οὐ καὶ οὗτοι ἀναγκάζονται ὁμολογεῖν, ἡδονὰς εἶναι κακάς; Rep. p. 505.) И забележително е, че терминътъ евдемония почти не се срѣща въ *Протагоръ* и *Филеба*. Въ този последенъ диалогъ — едно отъ най-къснитъ съчинения на Платона — авторътъ (като че имайки на умъ Аристиповия хедонизъмъ) недвусмислено се изказва противъ ἡδονή като изключителенъ мотивъ и цель на живота;

Ако Платонъ казва, че да вършишъ неправда е лошо, отколкото да страдашъ отъ нея¹⁾, то явно е, че такъвъ начинъ на мислене не може да почива върху убеждението, че нравственият подбуди идатъ и трѣбва да идатъ отъ користнитѣ смѣтки на разсѣдка, които, естествено ще предпочетатъ първото предъ второто; напротивъ, тоя начинъ на мислене се диктува отъ едно настрояние, за което безкористното, дори свързано съ страдания, въздържане да вършимъ неправда е придружено отъ чиста радостъ — отъ евдемония, отъ блаженство. А това съставя съдържанието на нравственото задоволство. Наричаме това чувство чисто въ смисълъ на непосредствено преживяване на сърдцето, свободно отъ разсѣжденията на разума, характерни и необходими за хедонистично полезното, което се явява като пресмѣтнатъ срѣдство, а не преживѣна и обичана отъ сърдцето самоцель.

Така се разбира, гдето Платонъ вижда въ неправдата, въ безнравствеността — а това значи, въ неспособността за нравствено ценение — едно болезнено, следователно, и лишено отъ евдемония състояние на ду-

той не допуска, че тя сама по себе си представя нравствена ценность, че е добродетель; тя се нарича (p. 224) ἀπάντων ἀλαζονέστατον; на стр. 209 се казва, че е безсмислено да се твърди, какво въ душата нѣма нищо добро и хубаво, освенъ насладата (ἡδονή), нито храбростъ, нито нравствено самообладание (σωφροσύνη), нито разумъ; . . . ἀμείνων ἡδονῆς γὰρ ἀγαθὸν εἶναι (се туря въ устата на Сократа на друго мѣсто — p. 156) νοῦν, ἐπιστήμην, εὐνοίαν, τέχνην . . . ἀλλ' οὐχὶ ἐκείνα, т. е. ἡδονὴν καὶ τέρψιν καὶ χαρὰν, за които се казва по-горе, че Филебъ ги наричалъ най-хубавото (най-доброто) човѣшко благо. Явно е, че тукъ ἀγαθόν е употребено вече въ другъ смисълъ — въ смисълъ на идеално, възвишено. неегоистично, нравствено (както въ *Политията*) и се противопоставя на ἡδονή. Ако отъ горния цитатъ се вижда, че хедонистичното схващане въздига насладата (ἡδονή), като върховно благо (добро) надъ разума и познанието и че Сократъ-Платонъ се противопоставя на това, то последното може да се разбере само въ смисълъ, че тука се има на умъ не това хедонистично добро (което за Платона е по-малоченно отъ разума и познанието), а нравственото, за което на друго мѣсто се казва, че стои по-горе отъ разума и дава сила и основа на познанието, науката, истината (τῇ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδίδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάτι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας. Rep. p. 241). А това е доброто, което предизвиква въ душата εὐδαιμονία и прави човѣка μακάριος.

1) . . . ἀληθὴ ἄρα ἦν τὸ εἶναι τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι ὁσπερ αἰσχρὸν, τοσοῦτον κακίον. (Gorgias, сжщ. изд. p. 94) — Δυσὶν οὖν ὄντων, τοῦ ἀδικεῖν τε καὶ ἀδικεῖσθαι, μέζον μὲν κακόν φαμέν τὸ ἀδικεῖν, ἐλάττω δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι. (I. c. p. 95).

шата, сравнявайки го съ болестта на тѣлото¹⁾. Така че, ако той казва, какво липсата на правда унищожава душата, то това значи, че той смѣта нравствеността, следователно, и чувството на нравствено задоволство, което тя предизвиква, за най-сжществено, за живеца на душата и за основенъ факторъ въ живота. А това не е могло да не се отрази и върху неговото мислене изобщо; и ние мислимъ, че именно върху тази етична основа се грядятъ, както казахме по-горе, неговитѣ метафизични и религиозни схващания.

Върховната идея, която е най-върховното и то духовно сжщество, е, споредъ Платона, доброто; тя е, като такова, абсолютно съвършеното, нѣщо което превъзхожда всичко. И битие и познание почитаватъ именно върху него — върху идеята на доброто (срв. цитата по-горе); тя е основата на всѣко битие; отъ нея сме получили всичко²⁾; тя е върховниятъ Богъ, като върховно и сжществено свойство на когото се явява, следователно, добротата. Това всичко говори явно за едно етично ценение. Богъ е *δημιουργὸς ἀγαθός, ἄριστος τῶν αἰτίων* мъдриятъ целепоставителъ, който е направилъ този отъ всичко създадено най-хубавъ свѣтъ (*καλλίστος τῶν γεγονότων*)³⁾. Ней, на идеята Богъ-добро, се присвояватъ и всички други сжществени на божеството свойства, като вѣчностъ, безстрастие, абсолютенъ разумъ. Срещу нея, срещу духовния и съвършенъ принципъ, стои материята, на която Платонъ отрича не само съвършенство, но дори и битие. Така битие и небитие се свързватъ въ дуалистиченъ смисълъ, като положително и отрицателно, съ духа и материята. Колкото и понятието за последната у Платона да е смѣтно, не може да се откаже, че то е близко, дори тъждествено съ тѣлесното, усѣтното. А то е за нашия философъ по-долно и по-несъвършено отъ духовното⁴⁾.

1) . . . ἀρα ἐνοῦσα ἐν αὐτῇ (въ душата) ἀδικία καὶ ἡ ἄλλη κακία, τὸ ἐνεῖναι καὶ προσκαθῆσθαι φθείρει αὐτὴν καὶ μαρμαίρει, (ὥς ἂν εἰς θάνατον ἀγαγοῦσα, τοῦ σώματος χρίσιν). (Rep. p. 370).

2) ὥστερ' οὐδ' εἰ κακῆμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ и пр. (Rep. p. 230).

3) Timaeus, сжш. изд. Т. VII p. 17. Срв. и преднитѣ и следнитѣ страници, гдето се излага сътворението на свѣта.

4) Положителната ценностъ, която Платонъ дава на духовното, личи и отъ това, че той (за разлика отъ Аристотеля) приписва на идеитѣ, както се каза, обективна реалностъ. Ала това не бива да се схваща монистично, въ смисълъ, че той смѣта само тѣхъ за реални. Ако той

На единия върховенъ Богъ, добрия творецъ, пѣкъ се противопоставятъ другитѣ богове като по-долни, по-малко мощни. Срещу божественото съвършенство и добротата и срещу божествения разумъ стои порока, злото, грозното и несъвършеното познание чрезъ усѣтитѣ. Затова Платонъ мисли, че само за идеитѣ, обективно реалнитѣ и съвършени нѣща, може да има истинско познание (*ἐπιστήμη*), а за усѣтно-вещественитѣ само мнение (*δόξα*).

Явно е, че имаме предъ себе си едно предизвикано отъ нравствено ценение дуалистично противопоставяне на духовното и на божественото, като положителни начала, срещу тѣхнитѣ противоположни, като отрицателни. Отъ друга страна, съчетанието, дори отъждествяването на доброто съ духовното и съ божественото обуславя единъ явенъ паралелизмъ между етичния, метафизичния и религиозния дуализмъ, които посочихме горе. А че идеята на доброто има (както на всѣкъде у Платона) примата въ това съчетание или поне образува неговата ядка, говори, че паралелизмътъ, за който е дума, почива сжщо така върху етична основа.

Естествена логична последица на тѣзи дуалистични възгледи сж практичнитѣ изводи отъ тѣхъ, за които се наемква вече у нашия философъ и които заедно съ историческия развой на неговитѣ схващания и подъ влиянието на сродни ориенталски мотиви сж получили едно още по-изрично емоционално-религиозно, отколкото рационално-научно, обоснование, както това виждаме у стоицитѣ, новоплатонитѣ, гностицитѣ и първитѣ християнски черковни учители, у които религиозно-нравственитѣ начала, практично важното за човѣка, е главната, ако не изключителна задача на философията. И това лесно се разбира. Отрицателното ценение на материалното предизвикало презрение къмъ него и повдигнало стойността на духовния принципъ, като нѣщо положи-

отрича на материята битие, то това не се отнася до усѣтното, феноменалното битие, което той не може да не допусне за нея, (— тѣй като я свързва съ пространството и — като вещественъ субстратъ на видимитѣ нѣща — съ усѣтния свѣтъ) а до едно битие равно на онова на идеитѣ, което можемъ да наречемъ метафизично, като имаме предъ очи казаното въ Федра за мѣстото, гдето се намѣрватъ идеитѣ — невидимата огнена заднебесна сфера — и гдето тѣ се впечатватъ въ разума, особено обстоятелството, че той ги схваща като лишени отъ временностъ и пространственостъ.

телно. Това пък вдъхнало едно подценение и отвръщение къмъ тѣлесното, земното битие и породило идеята за грѣха, свързанъ съ него, както и стремежа — съ нравственъ и духовенъ животъ да се освободи душата отъ грѣшната плътъ и да стигне до богоподобие. Това може да стане не съ преходното тленно тѣло, а съ божественото и безсмъртното въ човѣка — съ душата, като тя се върне къмъ извора, отъ който е излѣзла, къмъ духовно-божествено-доброто, и като постигне единение съ него. Тѣзи идеи сѣ предизвикали онова настроение, което е довело най-сетне до аскезата и сроднитѣ и свързанитѣ съ нея прояви; безсѣмнени предвестници на това настроение виждаме въ поменатитѣ горе учения.

Колкото допирни точки и да има между философията на Платона и онази на Аристотеля, по своя основенъ характеръ тѣ се различаватъ една отъ друга. Срещу Платоновия емоционализъмъ, Аристотель се явява типиченъ представителъ на интелектуализма, а съ него на духовния характеръ на грѣцитѣ. Затова при него чувствата не действуватъ като мотиви при образуването на възгледи; тѣ сѣ само предметъ на мисленето.

Въпрѣки натуралистичния възгледъ на Аристотеля, че всичко, което става, е подчинено на една природна необходимостъ и въпрѣки пантеистичнитѣ представи, къмъ които той клони, неговиятъ мирогледъ не може да се нарече монистиченъ. Аристотель не е нито изриченъ материалистъ, нито изриченъ идеалистъ (което негли се обяснява отчасти и съ неговото не лишено отъ колебливостъ и еклектицизъмъ мислене); той по-скоро се доближава до едно дуалистично схващане, което впрочемъ не се изключва отъ пантеизма.

Трезвенъ, ако и не винаги последователенъ емпиристъ, той не е могълъ да не забележи съществената разлика между духовно и материално; и наистина, противопоставянето на форма и вещество у него се развива до дуализма духъ и материя, безъ огледъ на нееднозначното опредѣление на това последно понятие. Ала, струва ни се, това става като резултатъ не толкова на метафизично убеждение, колкото на диалектични разсуждения, отчасти въ съгласие, отчасти въ критична оппозиция на Платоновото учение за идеитѣ. Така, духъ и материя и тѣхното взаимоотношение като че иматъ

у Аристотеля повече логично-формаленъ, отколкото есенциаленъ характеръ. Естествено е, че като такива тѣ не могатъ да се придружаватъ отъ силни емоции.

Този студентъ рационализъмъ забелязваме и въ етичнитѣ и религиознитѣ възгледи на нашия философъ. Тѣмъ липсва онзи причиненъ отъ чувствата жаръ, който винаги има нужда да изтъкне противоположността между положително и отрицателно, между добро и зло, Богъ и дяволъ.

Най-върховната добродетель за Аристотеля, онова, което доставя истинско блаженство, не е доволството отъ изпълненъ дългъ, отъ постъпки, диктувани отъ любовъ къмъ другитѣ или съгласни съ волята и заповѣдитѣ на божеството, а дейността на разума, мисленето. Никжде не се проявява рационализмътъ на Аристотеля така ясно както тука. Нали той приписва на божеството като най-високъ атрибутъ мисленето! Той дори го отждествява съ последното. Разбира се, че по този начинъ Аристотелевата етика не почива върху субективно-емоционална основа, а върху обективни съображения отъ практично-общественъ, специално, държавенъ характеръ. Същото е и съ религията. Богъ е студениятъ абстрактенъ разумъ, комуто липсва личностъ и воля, и Аристотель, споредъ нашето убеждение, само митологично го нарича Богъ.

Същото трѣбва да се каже и за неговата телеология. Тя е единъ обяснителенъ принципъ за разбиране на природата, съ който не се свързватъ нравствени и религиозни чувства и нѣкакво отношение къмъ единъ добъръ личенъ Богъ. Целта-причина, това прѣтоу живѣе, неподвижниятъ двигателъ и последна основа на битието, което Аристотель нарича Богъ, лежи въ самото битие, въ самия свѣтъ, не вънъ отъ него — едно явно пантеистично схващане; — тази иманентна телеология е напълно съобразна съ Аристотелевия натурализъмъ и звучи съвсемъ модерно, ала тя изключва единъ Богъ съ личностъ и воля. Наистина, отъ нѣкои мисли на философа, особено въ астрономията му, може да се разбере, че той си представя божеството вънъ отъ свѣта, ала това е или едно несъзнателно противоречие, причинено отъ трудноститѣ, които изобщо създава на мисленето всѣко пантеистично схващане, или, може би, една съзнателна концесия на религиознитѣ представи на народа. Негли така трѣбва да си обяснимъ и твърдението на Аристо-

теля, че Богъ ω ; $\epsilon\rho\omega\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$ привличалъ всичко. Този изразъ е употребенъ явно метафорично. Единъ безличенъ и безволентъ Богъ не може да предизвика обичъ; тукъ любовта, на която божеството се представя като обектъ, трѣбва, съгласно съ общия натуралистиченъ възгледъ на Аристотеля, да се разбира, прилично на Емпедокле-вото $\phi\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$, въ смисълъ на физическа сила, която при-влича и движи.

До тука бѣ дума за неповлияното отъ чувства мислене на философа. Ние сезабавихме повече при това мислене за да изтъкнемъ обусловената отъ строгия рационализъмъ разлика на Аристотелевитѣ възгледи отъ Платоновитѣ, за които видѣхме, че сж силно повлияни отъ чувства. Дуалистичното схващане на духъ и материя у Аристотеля не почива върху диктувани отъ чувства и обективирани свойства, а върху обективни разлики (или е, може би, последица на логично-морални разсждения, както намекнахме горе), така че дветѣ начала не сж предметъ на ценение и предпочитане и не се поставятъ въ положително-отрицателна противоположностъ — нѣщо което, може да стане, както знаемъ, чрезъ чувствата и тѣхнитѣ контрасти; така бѣше това у Платона.

Само въ единъ случай може да се каже, че Аристо-тель, не устоявайки до край на своитѣ рационалистични методи и принципи, се е повлиялъ въ своето мислене отъ чувства и затова е достигналъ до възгледи, за които знаемъ, че произтичатъ отъ ценение, че почиватъ върху харесване и нехаресване. Това става въ връзка съ целе-съобразността. Идеята за целесъобразността довежда нашия философъ съвсемъ последователно до ценение на нѣщата въ връзка съ нея и до нареждането имъ въ степени и най-сетне въ противоположности, съгласно съ интензивността и качеството на емоциитѣ, които тѣ предизвикватъ посредствомъ своята по-гольма или по-малка целесъобразностъ, а последната представя за Ари-стотеля собствено истинската ценностъ. Така, форма и вещество се турятъ въ положително-отрицателна проти-вположностъ, защото първата представя свършеното, доброто, хубавото, самата целъ и затова ни харесва, когато веществото, което прѣчи и се противи на реали-зуването на целта, е изворъ на несвършенството, на отрицателното. Въ този смисълъ се противопоставятъ дори понятия, като дѣсно и лѣво, мъжко и женско и др.

По този начинъ и божеството става предметъ на ценение, тъй като то се смѣта за крайна, най-висока целъ. Наистина, поради пантеистично-натуралистичното схващане на божеството у Аристотеля, както го посо-чихме горе, това ценение не почива върху истински етични, още по-малко върху религиозни мотиви, ала то е сѣ пакъ действие на чувства, и затова ние виждаме формата - целъ - Богъ - духъ (разумъ) — причината-двигателъ на битието — като съвѣкупностъ на свършен-ства, да се противопоставя на вещественото, на физи-ческия свѣтъ, които, като несвършени, предизвикватъ отрицателни емоции.

Такова действие на чувствата върху мисленето, което напомня Платона, имаме и въ разбирането, че добродетелта предизвиква най-свършеното задоволство ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$ $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$); а че субективниятъ характеръ на нравственото задоволство се особено подчертава, като се казва, че то придружава собствената ($\alpha\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$) добродетель, това говори, че сжщото задоволство се смѣта за нравственъ ценителъ. Сжщо такъвъ емоционалистиченъ възгледъ е и мисълта на Аристотеля, че целта на изкуството е естетичната на-слада, поради което последната се явява като критерий при опредѣлянето на художествената ценностъ.

13. Следъ голѣмитѣ философски системи въ Гърция, продължителитѣ на които сж допринесли твърде малко ново и значително за науката и живота, насъ ни интере-суютъ особено две школи, които, въпрѣки малката на-учна оригиналностъ и слабия спекулативенъ духъ — па, може би, и тъкмо поради това — сж завладѣли антич-ния свѣтъ и сж повлияли значително върху разво-я на ми-сленето и схващането на живота въ нравствено и рели-гиозно отношение. Думата ние за стоицизма и епикуреизма.

Главниятъ интересъ на стоицитѣ, както и на епику-рейцитѣ, е насоченъ къмъ етиката — едно знамение на времето, когато тѣзи школи сж се появили — начало на упадъкъ, политически, наученъ и нравственъ. Ала когато стоицитѣ се стараятъ да обосноватъ своя мораль съ гносеологични и метафизични теореми, придобити или възприети съ сравнително самостоятелни размисли, епику-рейцитѣ се задоволяватъ съ повърхно заемане на чужди научни възгледи, които смѣтатъ за най-пригодни да под-крепятъ тѣхния предвзетъ етиченъ идеалъ. Затова и ми-

рогледът на стоицитъ — особено нравственият — прави впечатление на по-дълбок и по-искрен, повече пропитъ с чисти и възвишени нравствено-религиозни чувства, отколкото на епикурейцитъ, което е и навлякло на последните, наистина несправедливия в първо време, укоръ на студени егоисти и хора на наслаждението и удоволствието. Тоя укоръ по-късно не е бил незаслужен, тъй като епикурейството, поради несигурността на своите нравствени основи — несигурност, обусловена от посочената горе теоретична повърхност и чувствена плиткост — с време бързо се е извратило.

Стоицитъ се приближаватъ въ своите схващания на обективния свѣтъ до разбиранията на Аристотеля, ала относно субективно-емоционалната страна на живота, тѣ се различаватъ отъ него. Религиозното чувство у тѣхъ е истинско и интимно, потрѣбата отъ религия — дълбока и божеството у тѣхъ нѣма сжщия характеръ, както у Аристотеля. Въ туй отношение тѣ сж по-близо до Платона.

Стоицизмътъ минава за строгъ материалистиченъ монизъмъ и натуралистиченъ пантеизъмъ: всичко за него е тѣлесно и силата, която движи материята, лежи въ самата нея. Ние не можемъ, обаче, да се убедимъ, че стоицитъ се придържатъ съ безусловна увѣреностъ о тѣзи свои учения; въ всѣки случай тѣ не сж до край последователни и изводитѣ, които правятъ отъ тѣхъ, не сж свободни отъ противоречия, които виждаме да се появяватъ, щомъ мисленето, отклонено отъ своя естественъ рационаленъ пътъ, подпадне (поради характера на обекта, който го занимава) подъ влиянието на чувствата и се разколебае въ своята последователностъ.

Така, едно колебание между монизъмъ и дуализъмъ явно бие въ очи, особено у по-сетнешните последователи на учението, като Сенека, Епиктета, Марка Аврелия и др.

Защото, какво е собствено отношението между сила и материя у стоицитъ? Въпрѣки възгледа, че първата прониква навсѣкжде втората, между тѣхъ се прави сжществена разлика; тѣ не само се различаватъ, но се и противопоставятъ една на друга, и то въ дуалистичното отношение на положително-отрицателна опозиция. Силата у стоицитъ, както и формата у Аристотеля, е отъ духовно естество; тя е разумъ, на който тѣ, съ една, негли ясна и на самитѣ тѣхъ непоследователностъ, въ

интереса на своята метафизика, приписватъ или, по-добре, налагатъ материалностъ.

Тѣхниятъ Богъ, съгласно съ пантеистичната теория, не е трансцендентенъ, ала той не е и иманентенъ на свѣта въ строго монистичния смисълъ на Спиноза, който се пази да му присвои какво да е отдѣлно отъ природата сжществуване и да му противопостави и подчини свѣта като на волно и лично сжщество. А стоицитъ правятъ това. Не може съ метафизиката имъ да се прикрие, че тѣхниятъ Богъ-разумна сила е обособенъ отъ материята и свѣта, въ всѣки случай повече отколкото Аристотелевата форма отъ веществото, и че той има характеръ на волна личностъ¹⁾.

Известната химна на Клеанта (къмъ Зевса) е адресувана къмъ единъ личенъ богъ. Теодикейта на Сенека, както всѣка теодикей, има смисълъ само, ако се отнася до дейността на единъ личенъ и воленъ богъ. Природната необходимостъ, непрекъснатата каузална верига, въ която стоицитъ се кълнатъ, не изключва у тѣхъ мисълта, че Богъ чрезъ закона, ала волно управлява битието²⁾. Клеанта³⁾, че той дори, както изрично казва Сенека, самъ дава закона и негли се явява така по време преди битието⁴⁾.

1) Срв. Seneca, Natur. quaest. II, 45, гдето Богъ (Юпитеръ) се нарича и rector custosque universi, animus ac spiritus mundi, dominus et artifex. За Сенека той е и провидение и природа и свѣтъ. Ала несъвмѣстимостта на провидението съ другитѣ три предикати-идентификации на божеството е явна и Сенека не само не я изглажда, но, наопаки, съ своите обяснения още повече я изтъква. Това противоречие е причинено, не се съмняваме, отъ дискрепанцията между рационалността и емоционалността въ мисленето на нашия философъ. Докато последното, свободно отъ въздействието на чувствата, върви последователно въ своя логиченъ пътъ, то достига правилно до пантеистично-монистичния възгледъ, изразенъ въ отъждествяването на Бога съ сждбата, природата, свѣта (Богъ-totum, partibus suis indutus, et se sustinens et sua. Срв. бележитъ по-долу); обаче съ това не може по никой начинъ да се съгласува божеството-провидение, cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat etc., което очевидно поставя Бога дуалистично вънъ отъ свѣта. А това става, споредъ нашието мнение, подъ влиянието на чувствата.

2) Безъ съмнение тука *δίκη* има субективно значение на съзнателна, волна справедливостъ, а не обективно на сжба *ἐπιταγή*. — Срв. и Епиктета, *Ἐϋχερίδιον* 31 (у Ариана), гдето е изказана сжщата мисълъ — че боговетъ управляватъ свѣта *καλῶς καὶ δικαίως*.

3) Seneca, De providentia, V, 7 8. Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet

Затова не може да се приеме, че провидението (πρόνοια) на стоиците, което така противоречиво и неуместно се мъдри до природната необходимост и неизмѣнната съдба (една отъ най-опасните подводни скали за тяхната метафизика), се схваща отъ тях като слѣпа стихия; напротивъ, то се свързва, както и психологичниятъ опитъ налага, съ личностъ и воля. Така че и за иманентна теология у стоиците не може собствено да се говори; планътъ и целта на битието предполагатъ не само разумъ, но и лична воля у божеството, която стоиците, било съзнателно, било несъзнателно, му и приписватъ. Инакъ нѣма смисълъ да се обръщаме къмъ него съ „молитви и оброци“, за да получимъ нѣщо, както ни учи Сенека. Съдбата се явява, не слѣпа, а надарена съ воля, ако и неизмѣнна. Напразно е да се отрича (ако, може би, и незъннателенъ) антропоморфизъмъ въ този начинъ на мислене¹⁾.

Така, религиозниятъ възгледъ на стоиците не могатъ да се съгласуватъ съ тяхната метафизика; тѣ се

ex causa. Privata ac publica longus ordo rerum trahit... inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ала тутакси следъ това: Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur. Semper parat, semel iussit. (Срв. цитатите въ предпоследната забележка).

¹⁾ Срв. какъ Сенека (Natur. quaest. II, 38) се мъчи да съгласува неумолимата природна необходимостъ съ свободата на волята (... cum sanitas debeatur fato, debetur et medico, quia ad nos beneficium fati per huius manus venit — едно схващане, което напомня мисълта на Канта, Дж. Ст. Милъ и др. за единъ много могъщъ, но подчиненъ на природните закони, следователно, не всемогъщъ Богъ). Само съ интимната мисълъ на Сенека, че Богъ е свободно-волна личностъ, на която, следователно, може да се въздействува съ молитви, се обяснява противоречието, въ което той изпада въ стремежа си да съгласува официалната догма на своята школа съ фаталността въ битието съ измѣняемостта на последната чрезъ молитви и оброци къмъ Бога-съдба — противоречие, което не може да се премахне съ догматични твърдения. Вж. Natur. quest. II, 36, особено 37, гдето четемъ ... existimamus vota proficere salva vi ac potestate factorum. Quemadmodum enim a dis immortalibus ita suspensa relictas sunt, ut in bonum vertant, si admoletae dis preces fuerint, si vota suscepta: ita von est hoc contra fatum, si ipsum quoque in fato est. Това съвсемъ не е убедително. Всѣкоѣ ще се пита, защо сж тогава молитвите. И Сенека чувствува това; той съзнава, че фаталността не може да се съгласува съ молитвите, които предполагатъ една „съдба“ измѣняема чрезъ повлияната отъ човѣшките молитви воля на божеството и затова самъ си прави възражението, че щомъ нѣщо фатално трѣбва да стане, то молитвите нѣма да му попрѣчатъ, на което обаче отсича твърде догматично и необудително: futurum hoc est, sed si vota suscepta fuerint. Този ходъ на мисли напомня въ много отношения Лайбница, както ще видимъ по-долу.

обуславятъ отъ емоциите, и то отъ единъ етиченъ дуализъмъ, който въздействува и на метафизичните имъ схващания. Тяхната етика показва това. Богъ е предметъ на страхопочетъ и любовъ, защото е преди всичко добъръ и справедливъ; той е благъ баща, нагледникъ и пазителъ на човѣка, съ бащинско сърдце за добрите, които много обича, и ние му дължимъ благодарностъ¹⁾. Това не може и не бива да се разбира нито метафорично, нито митологично. То сж сѣ етични мотиви, които определятъ отношението между човѣците и божеството, защото свойствата, които се приписватъ на последното, сж отъ нравствено естество и (инволвирайки личностъ и воля) сж продиктувани отъ нравственото чувство на човѣка. Злото, лошото не сж свойства на Бога. Съгласно съ своята монистична теория и подъ влиянието на римската и гръцката религия, които, както знаемъ, не сж развили ясни представи за зли богове, стоиците разбира се, не противопоставятъ изрично на доброто божество зли демони²⁾. Ала тѣ свързватъ несвършенството съ материята, и свършенството съ духа, който за тяхъ е Богъ, и положително-отрицателната противоположностъ на чувствата, които по този начинъ тѣ свързватъ съ духовното и материалното, се отразява въ отношението, въ което се поставятъ последните едно спрямо друго — отношение, на което не може да се отрече дуалистиченъ характеръ.

Така, духътъ, ако и материаленъ³⁾, е по-лекъ и по-нѣженъ (tenuior) отъ материята⁴⁾, той е Богъ, който го-стува въ тѣлото на човѣка⁵⁾; последното, което е неговъ затворъ и бreme, е нѣщо заето и зависимо, изло-

¹⁾ Seneca, Epist. 41. De provid. II, 6. Срв. интересното обращение на Сенека къмъ Епикура, De benef. IV, 19.

²⁾ На това прѣчатъ и тяхните монотеистични възгледи. Сенека (De benefic. IV, 8) смѣта отдѣлните богове за имена или свойства или сили на единия Богъ.

³⁾ Сенека се опитва на много мѣста да докаже — собствено, да покаже — материалността на духа; обаче разсъжденията съ които иска да постигне това, сж (отъ гледището на днешната наука) твърде безкритични, дори наивни (срв. особено Epist. 106, 4—7). Позовавамъ се повече на Сенека, защото той дава по-ясно и по-цѣлостно, ако не и систематично, изложение на стоицизма и защото той е най-важниятъ представителъ на по-новото течение, мѣродавецъ за по-нататъшния развой на учението.

⁴⁾ Seneca, Epist. 50, 6.

⁵⁾ Seneca, Epist. 31, 11.

жено на мъки и болести, когато духът, сроденъ на боговете, е светъ, вѣченъ; на него не би могло да се посегне (sui non possit unius manus¹). Свѣтътъ е тѣлото, божеството е душата. Великъ духъ може да живѣе въ слабо и грозно тѣло, казва Сенека; то не може да го погрози, а наопаки може да бѣде разхубавено отъ него²). А какво значи различаването между одушевени и бездушни тѣла³)? Да не навеждаме повече мисли и изрази отъ писанията на стоицитѣ. Отъ посоченитѣ тука, особено отъ остроо противопоставяне на духовното и материалното, както и явно духовния характеръ на известни свойства, като провидение, доброта, справедливостъ — (animus totus est ratio) — и под., които се приписватъ на Бога-духъ, достатъчно прозира, не се съмняваме, едно спиритуалистично схващане на духа, въпрѣки постоянно повтаряната ортодоксална догма, че той е материаленъ⁴).

А духътъ е по-добрата частъ отъ насъ, той е мощенъ, свещенъ, божественъ, небесенъ, безсмъртенъ, отъ него произхожда умътъ, той *χορμὴ τῆ ἀνοίας, καὶ οὗ φιλα αὐτῆς φιλα ἐστὶν* (Клеантъ). Той е добриятъ, справедливиятъ човѣколюбивъ Богъ и вдъхва обичъ, благодарностъ, религиозна почитъ⁵).

Тази дълбока религиозностъ на стоицитѣ⁶) не може

1) Seneca, ad Helviam XI, 7; de tranq. XI, 1. ... corpus animi pondus ac poena est... gravis sarcina (epist. 65, 16). — Епиктетъ (fragm. 176) нарича човѣка душица, която трѣбва да влачи едно мъртво тѣло съ себе си (ψυχάριον βαστάζων νεκρόν). Маркъ Аврелий изказва сжщата мисль (Comment. I, 3): τὸ μὲν γὰρ (т. е. онова, което е затворено въ ἄνθρωπος = тѣлото) νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ (сир. тѣлото) γῆ καὶ λούρος. — Кн. X, 1 въ сжшитѣ медитации царьтъ-философъ пита душата, кога ще стане по-видима отъ тѣлото, което я обгражда (περικεμένου σώματος).

2) Seneca, Epist. 66, 2—4.

3) Seneca, Epist. 58, 10.

4) Стоицитѣ негли искрено сж си въобразявали, че схващатъ духа като вещественъ, и че това тѣхно схващане е правилно, обаче сигурно е, че едно вътрешно, неясно за самитѣ тѣхъ, досѣщане или чувство имъ подсказва, че той е отъ нематериално естество. За това говори колебливостъта и несигурностъта на мислитѣ въ връзка съ този въпросъ. Сенека изрично признава (Epist. 21, 12) nos... animum habere nos scimus: quid sit animus, ubi sit qualis sit aut unde, nescimus.

5) Seneca, Natur. quaest. I prol. 14; Epist. 41, 2; ad Helv. VI, 6, 7; VIII, 3 и на много други мѣста.

6) Prope est a te deus, tecum est, intus est... sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos, казва Сенека (Epist. 41, 1) Не звучи ли това почти евангелски? Не е току така, гдето христииянитѣ сж се чувствували привлѣчени отъ стои-

да се корени въ тѣхния теоретиченъ монизъмъ. Ясно е, че отстъпването отъ метафизичнитѣ възгледи се дължи на положителнитѣ чувства, предизвикани отъ превъзходството, съ което тѣ обличатъ своя нравственъ идеалъ, който ги кара да противопоставятъ Бога и духа, като добро, срещу материята, като нѣщо несвършено.

При епикурейцитѣ нѣма защо да се спираме на дълго. Нис посочихме горе съ нѣколко общи бележки характера на тѣхното учение. Материалистично-атомистичниятъ мирогледъ, отъ една страна, и слабата рефлексия относно душевния животъ, отъ друга, сж ги тласкали къмъ единъ студенъ натуралистиченъ монизъмъ, който не дава възможностъ и свобода на религиозното чувство да се прояви съ сила и да въздействува върху мисленето при образуването на възгледи за свѣта и живота. Така че и нравственото чувство не се е отразило върху тѣхната религия, та не е могло да действа, нито като побудителъ, нито като крепитель на религиозностъта. За епикурейцитѣ религията не е била насжщна духовна потрѣба, не е била вѣра диктувана отъ чувство; тя не е била на сърдцето, а — както казва за тѣхъ Цицеронъ — на устата¹). Въ сжщностъ тѣ сж били атеисти и поставили мждреца на мѣстото на Бога.

Липсата на религиозна опора въ нравствения животъ е допринесла, безсъмнено, сжщественно за нравствения упадѣкъ и извръщението на епикурейството, когато стоицизмътъ, именно чрезъ религиозната основа на своя моралъ, се е опазилъ докрай сравнително по-чистъ и вѣренъ на себе си и се е, въ известенъ смисль, прелѣлъ или слѣлъ съ христииянството. Нравственото чувство, колкото силно и чисто да е било у първитѣ епикурейци, не е могло само по себе си да спре този процесъ. Наистина, Епикуръ правилно смѣта чувството за носителъ на нравственото съзнание, обаче въ неговата етика, поради посоченитѣ по-горе причини, то е лишено отъ истин-

цизма, и че Сенека се смѣталъ за тасенъ христииянинъ и му се приписвала наистина възъ основа на съмнителни или фалшифицирани писма кореспонденция съ апостола Павла. Св. Иеронимъ дори го помѣстилъ поради тѣзи писма, въ списъка на светцитѣ. Вж. Seneca, ed. Teubner t. III 476 seqq.

1) Epicurus re tollit, oratione relinquit, deos. Cicero, De nat. deor.

ска нравствена стойност. Задоволството (евдемонията) отъ добродетелта, което той смѣта за върховно благо и целъ на живота, има егоистиченъ характеръ и нѣма смисъла на това понятие у Платона, па и у Аристотеля и се приближава по-скоро до насладата на киринейцитѣ, защото то се постига, споредъ еликурейския възгледъ, отъ дѣла, пресмѣтнати да задоволятъ интереситѣ (ако и идеални) на дееца и затова не може да упражни дълбоко и трайно нравствено-обществено въздействие.

14. Следъ упадъка на старата гръцка философия, се заражда едно ново духовно движение, което трае нѣколко вѣка преди и следъ Христа и образува, въпрѣки разликитѣ между многото учения и системи, въ които то е представено, една цѣлостна епоха. Думата ни е за новопитагореизма, юдео-александрийската философия, първото християнство, гностиката и новоплатонизма. Онова, което характеризира всички тѣзи прояви на новата насока на мисленето и имъ дава общъ печатъ, е емоционализъмътъ въ него и — може да се каже — нигде мощта на чувството и силата на неговото въздействие върху интелекта не се е проявила въ историята така силно и трайно, както тука.

Дълбокото брожение въ умоветѣ, нервното лутане въ разни посоки, неспокойното дирене на нѣщо ново и трайно, смѣсването на несъвмѣстими идеи и схващания, фантастичнитѣ и неразбираеми построения, както и ревностниятъ жаръ, който се влага въ борбитѣ съ противни мнения и учения, говори за отсъствие на спокойствие въ мисленето; а това може да се обясни само съ силното действие на емоциитѣ. Това става особено ясно, като го сравнимъ съ спокойната методичностъ и логичната последователностъ на старата философия.

Заченкитѣ на това движение представятъ една реакция срещу самостоятелната спекулация на разума, срещу диренето на истината съ неповлияниятъ отъ никакъвъ другъ факторъ интелектътъ, срещу обективистичната наука — реакция, която се изразява въ настѣпилата най-сетне скептика относно познавателната способностъ на човѣшкия разумъ. А по-нататъшниятъ развой на това духовно движение е една дълговѣковна и, можемъ да кажемъ, величествена борба; и който вникне въ историята, въ духа и настроението на онѣзи времена, не може да не види, че тя е била въ основата си борба между разума

и чувствата, и то между елинския рационализъмъ и ориенталския емоционализъмъ.

Тази борба се явява като отпоръ и противодействие на свободното чувство срещу ограничението отъ страна на разума и — като последица отъ това — борба между миогледа, образуванъ отъ свободния полетъ на чувството, и онзи, който почива върху ограниченото отъ обективната действителностъ научно мислене. Затова развойтъ на тази борба предизвиква особенъ, изключителенъ интересъ — и самъ по себе си и поради своитѣ последици. Защото тая борба представя единъ голѣмъ и решителенъ завои въ историята на европейското човѣчество, който, отразявайки се и въ християнската религия, е далъ нова насока на неговия духовенъ, нравствено-религиозенъ, па и социаленъ и политически животъ. Действието на тоя завои е траяло до следъ възраждането на науката и културата въ края на срѣднитѣ вѣкове и се усѣща въ много отношения и до днесъ. Неговото коренно и епохално значение, нѣма равно въ историята; съ него не могатъ се сравни по своя ефектъ нито хуманизмътъ, нито духовнитѣ движения на XVIII и XIX в., нито дори реформацията.

Що е останало живо и дейно-двигателно въ съзнанието на тогавашното образовано човѣчество отъ духовния битъ на античния свѣтъ, отъ неговата култура, отъ изкуствата и науката, отъ философията и религията, отъ дотогавашнитѣ миогледи и възгледи относно политическия, не по-малко и семейния и личенъ животъ? То е изгубило за новата насока на мисленето почти въ всички области своя едновременно смисълъ и се е тачело само, доколкото е имало значение за новото разбиране на свѣта, за новитѣ идеали и стремежи, доколкото е отговаряло на новитѣ чувства и настроения.

Античното искусство и литература не сж предизвиквали вече не само предишния възторгъ, но изобщо и интересъ, тѣ дори се презирали. Атинската академия, тази старославна философска школа, и представяната отъ нея наука е започнала да крѣе и вѣхне вече следъ първитѣ сериозни сблъсквания съ Ориента и най-сетне безшумно и безславно е изгаснала следъ хилядогодишенъ животъ¹⁾. И ние виждаме едно бързо отслабване на ин-

¹⁾ Първиятъ елементъ на разлагане и упадъкъ тя е получила

тереса към обективистичните науки и замъстянето му с интерес към въпроси на етиката и религията, ако и тѣ отначало да сж занимавали умоветѣ предимно теоретично.

Този остър и съществен обрат не е бил последица на един вътрешен своероден развой на мисълта, както ни го представя историята на по-раншната гръцка философия; той се дължи на един психичен елемент от неинтелектуално естество, именно, на чувството, на неговото влияние върху разума, на емоционализма въ мисленето. А особеността на последиците на това движение се обяснява от взаимодействието между инородните сили, разум и чувство, и от обусловената от особеното естество на това взаимодействие борба между тѣх.

Това лесно се разбира. Разумът, съ своя естествен стремеж към познание на обективната истина и съ зависимостта си от нея — от една страна — и чувството, живият елемент на душевния живот, съ своя също така естествен стремеж към свобода — свобода и от натиска на разума — от друга — представят две противоположни начала, две противоположни енергии, които тласкат мисленето към две различни посоки, към два несъгласуеми миогледа. Така и за времето, за което ни е дума. Обладан още от спекулативния гръцки дух и бидейки под влиянието на рационалистичните традиции на гръцката философия, разумът не е могъл да не се спръчка съ напора на чувствата — тази свободна и мъчно обуздаема сила — и тѣхната растеца власт върху мисленето, която се проявява, както видѣхме вече у Платона и стоиците и му се налага сѣ по-настойчиво чрез влиянието на източните религии и миогледи; още повече че това влияние си е било вече пробило път от по-рано между масите на стария гръко-римски свѣтъ чрез ориенталските религиозни мистерии, въ чийто състав емоциите сж образували съществен елемент.

Така сблъскването на западния рационализъм съ източния емоционализъм е било отчасти подготвено

негли вече от своя основател Платона, от емоционализма въ неговата философия. Забележително е, че по-късни писатели приемат, какво този мислител е бил под влиянието на източни учения.

от по-рано. За това сж допринесли особено последиците от походите на Александра Велики. Гръцката философия не много късно след това време се наклонява вече към упадък, който бързо расте; едно обедняване и затлачване, една плиткост на мисленето стават сѣ по-явни; по-сетнешните философеми сж само предвквания и кърпежи, научният характер на философията отслабва. Онѣзи от старите системи, които били още на почет — стоицизмът и епикуреизмът — имали само значение като практична житейска мъдрост. Не само по-високите слоеве на образованите, но и по-широки кръгове се обладали от умора, преситеност и недовѣрие към досегашната рационалистична наука и един общ скептицизм завладѣл умоветѣ, който вече бил засегнал и религиозните вѣрвания на народа.

Войните и завоеванията на македонския цар въ Азия и Африка, въ които гръците вземали живо участие, измѣстили тѣхния интерес въ друга посока, откривайки, чрез разширяването на политическите и икономическите връзки и възможности на отдѣлни лица и групи нови и примамливи изгледи. На тази почва е станало замѣстване на тѣхния тѣсно национален съ един козмополитичен, възприемчив и за чуждото, духъ. Така гръците не само дошли въ допир съ новото, което срещнали на изток, но били и подготвени за него — ново, което било толкова различно от тѣхното и затова толкова по-интересно. А това сж били предимно проникнатите от чувство, религии и миогледи на източните народи.

При това, посочените исторически събития имали за последица, че тежестта на политическия живот преминала на изток, а вследствие на това и срѣдището на гръцката култура, която вече старѣяла, се премѣстило от Елада въ царствата на диадохите, на първо мѣсто на египетските Птолемеи. Така се разбира, че заедно съ политическо-икономическия живот и съ общите интереси, и гръцката наука и философия били привлѣчени към Ориента и си образували въ него, а именно въ Александрия, ново огнище. Въ тоя град се настанили и азиатски, особено еврейски колонисти и по този начин той станал главно съборище, гдето се срѣщали и си взаимодействували разните учения, миогледи и настрояния. Тѣкмо това допринесло особено, щото гръцката

наука и философия, а заедно съ тях и тъй вече разколебаната стара религия, да изпаднатъ подъ влиянието на източния емоционализъмъ (на който тѣ, поради посоченитѣ причини, лесно се поддали), като отъ своя страна въздействували съ своя рационализъмъ и диалектика и съ придобититѣ чрезъ тѣхъ научни познания и възгледи, върху мисленето на ориенталцитѣ. Това взаимно въздействие съставя перипетитѣ на духовната борба между двата свѣта, за която говоримъ, и която ние нарекохме борба между гръцкия рационализъмъ и източния емоционализъмъ.

Съприкосновението на Запада съ Изтока и въздействието на втория върху първия се засилило още повече съ завоеванията на римлянитѣ и разпространението на тяхната властъ върху Ориента. Подъ мощния скиптеръ на Римъ разнитѣ народи, които подпаднали подъ негово владичество, почнали да се съзнаватъ като съставки на една държава; прѣжитѣ за сношение между частитѣ на тази държава се премахнали и вследствие на това настъпило едно сѣ по-интензивно общуване между тѣхъ. Съ това, естествено, ставало и едно пренасяне и смѣсване на идеи, религиозни вѣрвания и култове, за които поврхната римска религиозностъ била особено възприемчива, още повече че религиозно-нравствениятъ упадѣкъ на тогавашния Римъ, както поменахме по-горе, допринасялъ за това. И ние можемъ онова, което казахме за гръцитѣ, да го установимъ и за римлянитѣ, които и безъ това сж били винаги подъ гръцко духовно влияние и сж образували съ гръцитѣ презъ онази епоха въ културно и битово отношение собствено единъ свѣтъ.

Отъ друга страна философскитѣ школи, които били на мода въ Римъ по онова време (първитѣ вѣкове сл. Хр.) — епикуреизмътъ и стоицизмътъ — вече не задоволявали. Първиятъ се е билъ вече извратилъ, вториятъ, който образувалъ религията на по-благороднитѣ характери, не можалъ да успокои сърдцето предъ явното общо разложение, което не пощадило и една отъ най-славнитѣ добродетели на римлянина — гражданската доблестъ¹⁾. Нравствениятъ скептицизмъ на тогаваш-

1) Който чете въ *historia augusta* биографитѣ на Комода и на лжеантонинитѣ, особено на Каракала и Елиагабала ще се чуди, какъ народътъ на Катона, на Брута и Касия е могълъ да търпи такива управници.

ното епикурейство засилвало разтлението¹⁾, а растещото религиозно равнодушие на голѣмата частъ отъ тогавашнитѣ стоици, отслабвало отпора срещу него, като му отнѣмало религиозно-нравствената подкрепа, толкова необходима въ времена на голѣма и всенародна поквара²⁾. И така, отъ една страна виждаме безкрайна развала, отъ друга — отчаяние. Естествено е, при тия условия, да се яви едно дълбоко учение, да завладѣе то малко по малко всички слоеве и да предизвика — като реакция срещу дотогавашния скептицизмъ — нови чувства на надежда и очакване на нѣщо ново, което да изведе свѣта отъ непоносимото състояние, въ което клонѣлъ да загина.

Срещу това ново общо настроение не можалъ да устои и твърдиятъ и практиченъ римски характеръ. Скептицизмътъ изчезналъ, смѣтната почти безразлична до сега за римлянина, следователно и безвлиятелна за неговия моралъ, представа за задгробенъ животъ си пробила ясно пжтъ; възмущението отъ злото, което било на всѣкого предъ очитѣ, породило идеята за грѣхъ и неговото наказание въ единъ другъ свѣтъ³⁾, а порочното из-

1) Животътъ на Петрония и съчинението, което му се приписва, показва, че вече въ I в. сл. Хр. епикурейскитѣ моралъ и билъ изгубилъ своята принципностъ и чистота и билъ приелъ онази форма, къмъ която го тласкалъ неговиятъ вътрешенъ характеръ.

2) Религията на къснитѣ епигони на стоицизма едвамъ още напомняла нѣкаква религия, ако и да не се е обрѣнала на решително безбожие. Така виждаме, че въ връзка съ това, искрената религиозностъ на старитѣ привърженици на това учение, което срѣщаме още у Сенека, се разколебава и чезне вече въ II в. сл. Хр. и добива характеръ на традиция безъ важно за живота значение или пжкъ продължава върху една нова, сродна почва, християнството.

3) Идеята за задгробенъ животъ не е била чужда на гръцитѣ и римлянитѣ (както изобщо на никой народъ), обаче тѣ сж смѣтали тоя животъ за едно неопредѣлено, мъгляво продължение на земния и само смѣтно сж го свързвали съ мисълта за награда и наказание въ зависимостъ отъ добрия и лошия животъ на земята. Едно отношение на тѣзи идеи къмъ религията едвамъ се забелязва и безсмъртието на душата се обяснява съ научни и философски, а не съ религиозни мотиви. Така, нерадостността на живота въ Тартара, царството на сѣнкитѣ, се явява като просто продължение на злочестинитѣ въ земния животъ, причинени отъ неговата порочностъ, а не отъ грѣха, като непокорство къмъ божията воля, съ която добродетельта у гръци и римляни не се туря (дори и у Платона) почти въ никаква връзка. Докато споредъ тяхното схващане добродетельта се състои въ мъдростъ, разумностъ, самообладание, храбростъ и пол., за християнския моралъ идеалътъ е праведностъ, т. е. постигната чрезъ изпълнение на божитѣ заповѣди чистота отъ грѣха, който дори се изтѣква и натѣртва като присжщъ

ползуване на натрупаните в Рим и Италия от църквата свещенически материали, които се смисляли за причина на покварата, предизвиквали отвръщане към тях и към видимия земен свят и обръщали мисълта към един по-висок и съвършен мир — духовния, царството на една духовна, мощна и справедлива сила — разпоредителка и наказателка, идеята за която вече лъхва от Изток. От тук изникнал и идеалът за по-прост, дори аскетичен живот. Всичко това се проявило в Рим много по-силно, отколкото в Гърция, гдето нравственият упадък, по понятни причини, не е достигнал до такива размъри¹⁾.

Тъкмо това настроение, тези диктувани от чувствата идеи били пригодни да подготвят появата на нови религиозно-нравствени учения; и те се появили и, при слабата научна критичност на римляните, бивали лесно и жадно възприемани, (по която причина и борбата между рационализма и емоционализма не е била у тях толкова жива и трайна, както у гърците). Дуалистичният характер на тези учения, техният метафизичен идеализъм, религиозният жар и нравствената чистота допадали на новото настроение и на възбудените от него надежди.

на човешката природа чрез наследство от Адамовия грех, като първо непокорство срещу божията воля. Затова загробният живот за християнството не е продължение на земния, а ново съществуване, блаженството и мъките в което ще зависят от праведността, съответно, от грешността на земния живот и ще бъдат следователно, награда или наказание за него. Така, че безсмъртието на душата се явява като необходим постулат за реализирането на наградата и наказанието, а смъртта необходим преход в новото състояние, гдето това ще стане. Това разбиране, което почива върху религиозната вяра, че Бог е съдия и дарител на бъдещ живот, е било чуждо на старите гърци и римляни. Нито у Сократа и Платона (срв. Федон, 62), нито у Цицерона и Плутарха, които вярват в безсмъртието на душата, не се среща изрично тази мисъл. Поради това идеята за загробен живот е имала слабо или никакво влияние върху нравствения живот у класическите народи, и то не само у образованите, но и у простия народ. Защото естествено е, че онзи, които отричали безсмъртието, лесно ще се отдадат на егоистичния стремеж да се използва и изживе земният живот, тъй като с него всичко се свързва; а онзи, които вярвали в него, не го свързвали с надежда за едно състояние по-добро от земното, като награда за заслуги в този свят.

¹⁾ Тази разлика между римската распуснатост и строгата още нравствена стегнатост на гърците (атиняните) през онова време изтъква твърде духовито и саркастично Лукиан в своя *Нигрин*.

15. Особено трябва да се каже това за ново платонизма и християнството, които ако и противници, съдържаха еднакво онзи елементи, които били пригодни да задоволят общите копнежи.

Историята на този процес е един поучителен пример, как нови и силни емоции могат да повлияят, па и да изменят интелектуалния бит на един народ, дори на един толкова рационалистичен и практичен народ като римския.

И така ние виждаме новоплатонизма, християнството, отчасти и гностиката (която с своите заплетени и екстравагантни фантазми не допадаше твърде на простия римски начин на мислене и цъвтел повече между ориенталските гърци) да завладяват духовете, и то отначало на по-чувствителните — на онзи, които стояли нравствено по-високо, на жените и на социално и материално потиснатите.

Плотин, основателят и най-големият философ на новоплатонизма, станал — не само с своите метафизични, религиозни и етични учения, но (което действувало най-много върху чувствата) и с своя нравствено безукорен живот — най-авторитетният учител на римляните; той бил почитан в Рим, гдето дълго време живял, като светец и бил близък и на царския двор. Една интересна и малко тъмна личност, Аполоний от Тиана, който живял около два века по-рано, бил провъзгласен, поради новопитагорейските и платоновски идеи и нравствени начала, които му се приписвали, за пророк на новото учение и бил почти обожаван като такъв¹⁾. Доколко чувствата са били възбудени и готови да пренесат мисленето върху всяка нова религиозна и етична идея и да го примирят с най-чудновати вървания, говори появата на множество измамници, лъжеучители и

¹⁾ Безбройните легенди за странстванията на Аполония в далечни страни (Персия, Индия), гдето той се бил запознал с нравствени и религиозни възгледи, близки до онова, което се харесвало на римляните през онова време, както и за чудесата, които бил вършил, подигали още повече неговото обаяние сред обзетите от новото настроение кръгове. За действителността и силата на това настроение говори забележителното съперничество между християните и новоплатонистите, които поставяли Аполония на равно, дори и по-горе от Христа, като разказвали за неговия божествен произход, за раждането, живота и дълата му работи, прилични на онзи, които християните вярвали за своя учител.

търговци съ религиозни учения, които имали достъп не само у народа, но и въ по-високото общество¹⁾. Съ това настроение се обяснява и ревността, съ която били възприемани и дълго поддържани ориенталските култове и мистерии. Въ тях не само намървали утеха и успокоение, но виждали и средство за избава отъ общото бедствие, което толкова гнетѣло души²⁾.

Много по-силно отъ новолатонизма е действувало християнството, което имало въ всѣко отношение превъзходства предъ него. То почивало върху чувства и действувало върху тяхъ като никоя друга религия. Неговото учение не поставяло човѣка въ антагонизмъ съ божеството; наопаки, неговиятъ върховенъ религиозенъ блѣнъ било единението съ Бога, чувствено-екстатичното изчезване въ него. Затова Богъ и човѣцитѣ не се смѣтали за страни, както у езичниците, а се намървали въ сърдечното отношение на баща и деца. Въ това се корени и християнскиятъ моралъ, толкова новъ и чуждъ за античния човѣкъ: неговата основа била любовта къмъ другитѣ³⁾. Така християнството стояло надъ народности и сѣсло-

1) Такъвъ субектъ описва Лукрианъ въ своя *Александъръ*. Срв. и Ювеналъ, сат. VI, 511 seqq. И християнитѣ ставали жертва на такива измамници, както се разбира отъ нѣкои мѣста въ Дѣяния на апостолитѣ и въ Павловитѣ послания. Лукрианъ (*Послание 13*) се гаври съ тяхъ, съ тѣзи *ἰσχυροὶ ἀνδρες*, които всѣки *ὄψις καὶ τεχνίτης ἀνδρῶν* можалъ за да лъже да забогатѣе на тѣхенъ гърбъ.

2) Такива сж били предимно култоветѣ на богинята Изиди и на боговетѣ Анубисъ и Сераписъ и забележителниятъ персийски култъ на Митра. Първитѣ имали за привърженицитѣ си значение само на магия и теургия, а не нѣкакво по-дълбоко религиозно и нравствено въздействие. Затова виждаме, че и такива нравствени изроди, като императоритѣ Комодъ, Каракала и Елиогабалъ или били ревностно предадени (Срв. Aelius Spartianus, *Hist. aug. Lugd. Batavorum*, 1632, p. 251). Тѣ бързо изчезнали предъ християнството. По-инакъ е било съ загадъчния култъ на Митра. Поради по-силното религиозно настроение, което предизвиквалъ, той се запазилъ сравнително по-дълго време. Произлѣзълъ навѣрно отъ нѣкаква синтеза или помирение на доброто и злото начало въ религията на Зороастра, той представя съчетание на добри и зли божества, главно на небесното и подземното слънце и най-сетне на слънцето като победителъ на мрака; въ този смисълъ нему не липсва известенъ монотеистиченъ обликъ. Емоционалниятъ характеръ на персийския дуализмъ, отъ който този култъ е произлѣзълъ, се развилъ, както изглежда, въ едно дълбоко религиозно преживяване, което го доближило до християнството и го направило дори неговъ съперникъ. За Константина Велики се разказва, че преди да се покрѣсти дълго време се колебалъ между Митра и Христа.

3) Срв. възторжения панегирикъ на апостола Павла за човѣколюбие I Кор. 13.

вия — нѣщо съвсемъ неразбираемо за тогавашнитѣ схващания. И тъкмо съ този свой общочовѣшки характеръ то е правѣло най-дълбоко впечатление. Срещу пасивно-аристократическия моралъ на стоицитѣ, какъвто собствено е билъ и новолатоническиятъ, християнскиятъ моралъ билъ активенъ и алтруистиченъ и ималъ за обектъ човѣка изобщо, а не отдѣлни човѣшки категории¹⁾. Така, когато отпорътъ на новолатоничитѣ срещу нравственото зло билъ повече квиетистиченъ, християнитѣ, ако и да реагирали срещу преследванията съ пасивна съпротива, ставали, когато работата била за вѣра и моралъ, не само смѣли, но и агресивни, дори и предизвикателни, както се вижда не само отъ известията на еретическите писатели, но както личи явно и отъ много жития на мъченици писани отъ християни — нѣщо, което говори за единъ, религиозенъ фанатизмъ, свойственъ само на емоционални религии и почти непознатъ на старитѣ гърци и римляни²⁾.

Особѣно силно и дълбоко впечатление правѣла на последнитѣ фанатичната решителностъ, съ която земниятъ животъ, най-голѣмото благо споредъ тяхното схващане, се презиралъ, дори отричалъ отъ християнитѣ. Разбира се, че това може да се обясни само съ силно религи-

1) Човѣколюбието — обичта къмъ другитѣ човѣци, като такова — не е съставляло основно начало на етиката на гърцитѣ и римлянитѣ. Известно е презрителното мнение на Аристотеля за не-гърцитѣ, за „варваритѣ“, които той поставя, относно достоинството и правата имъ, наравно съ животнитѣ. А Платонъ не само допуша робството, но не зачита дори и долнитѣ съсловия — работници, земедѣлци, занаятчии, за равноправни граждани въ своята идеална държава. По-стариятъ Катонъ, както разказва Плутархъ, смѣталъ робитѣ за стока. Съ своитѣ собствени роби той се отнасялъ жестоко. Но и за „козмополита“ Сократъ доброто и справедливо отнасяне съ другитѣ не съставляло основна добродетель; то е било най-много условие за задружния животъ въ държавата, а не се е диктувало отъ искрено преживѣно (принципно) човѣколюбие.

2) Гоненията на християнитѣ трѣбва да се обяснятъ предимно съ политически причини и съ суевѣрието на тѣхнитѣ езически противници, а най-малко или никакъ не съ религиозна ненавистъ отъ страна на последнитѣ, която, поради слабия емоционаленъ характеръ на тѣхната религия, имъ е била чужда. Обаче тѣзи гонения се дължатъ често, и въ значителна степенъ, и на религиозната надменностъ на християнитѣ и на тѣхнитѣ дръзки хули и подигравки съ вѣрванията и законно установения култъ на езичниците, които се чувствували обидени не толкова въ своето религиозно чувство, колкото въ своето чувство на законностъ и гражданско достоинство.

озно чувство, което не само произтича от вратата, че Богъ, за разлика от поганските богове, които били помощници и закрилници на земния животъ, билъ дарителъ на животъ въ другъ свѣтъ, но и предизвиквало или най-малко засилвало тази вѣра¹⁾.

Не е тука мѣсто да се простираме много надълго върху историческия развой на всички тѣзи учения. Ще се задоволимъ само, гледайки на тѣхъ като на цѣлостна проява, да посочимъ, съ огледъ къмъ нашата теза, общитѣ черти, които характеризуватъ разнитѣ системи, и, частно, доколко тия черти изпъкватъ въ всѣка отъ тѣхъ. Ще посочимъ сжщо и на взаимното влияние по между имъ.

Новото движение на мисълта е обхващало, както казахме, новопитагореизма, юдесалександрийската философска школа, първото християнство, гностиката и новоплатонизма. Когато първитѣ се явяватъ, чрезъ съвмѣстното действие на платоновски и ориенталски идеи и настроения, като подготвителенъ периодъ, християнството, новоплатонизмътъ и гностиката вървятъ успоредно въ времето и се намѣрватъ въ непрекъснато взаимно влияние.

Най-характерниятъ общъ белегъ на поменатитѣ учения е, както вече изтъкнахме, силата на емоционалния елементъ, който движи мисълта въ тѣхъ. Отъ него се обясняватъ и останалитѣ. Въ връзка съ него е на първо мѣсто съмнението въ познавателната сила на разума, който не може да обясни онѣзи действителни или фиктивни прояви, свойства и идеи, които мисленето или въображението създава чрезъ обективация на чувствата. Последица отъ това съмнение е отричането на рационалистичнитѣ методи на мисленето, на спекулацията и диалектиката, както относно познанието на свѣта, така и относно познанието на Бога.

¹⁾ Нека спомнимъ за онази болезнена страсть къмъ мъченичество, която не е лишена отъ характернитѣ признаци на психоза и се обяснява само съ фанатичното въздействие на религиозното чувство върху въображението и мисленето. Мъченичеството се желасло и често държало съ всички срѣдства, като кандидатитѣ сами се предавали на своитѣ противници. То се обърнало най-сетне почти на епидемия между християнитѣ, така че нѣкои черковни отци се възпротивили на този начинъ на саможертва за вѣрата. Лукианъ (*Пирегринъ*, на посоченото горе мѣсто) нарича тѣзи фанатични привърженици на новата вѣра обезумѣли злочестници (*κακοδαίμονες*), които си въобразили, че сж безсмъртни и че ще живѣятъ вѣчно, поради което презиратъ смъртта и много отъ тѣхъ доброволно се предаватъ на смъртното наказание.

Върху това почива подценяването и незачитането на обективнитѣ познания, получени чрезъ тѣзи методи, отслабването на интереса къмъ обективнаучни въпроси и замѣстянето имъ съ такива, които занимаватъ сърдцето, именно, етични и на първо мѣсто религиозни, за които рационалното обяснение не е сжществено. Затова мисълта е обърната къмъ Бога и се подбужда да дири истината не толкова отъ обективни, дадени отъ опита и разума, мотиви, колкото отъ религиозното чувство. Така, главенъ и най-важенъ, ако не и единственъ, предметъ на мисленето е Богъ, целта е богопознанието, истината се отнася до сжществуването, естеството и свойствата на Бога и свързанитѣ съ него метафизични и етични въпроси.

Ала невѣрата въ методитѣ на философската спекулация, въ методитѣ на научното богословие и, вследствие на това, отричането възможността на богопознанието съ тѣзи методи поражда идеята за „познанието“ на Бога по единъ другъ начинъ, а именно чрезъ интуиция, вътрешно откровение, непосредствено преживяване и мистично съзерцание, и на мисленето се допуска да употреби спекулация и диалектика само върху съдържания дадени отъ този изворъ. Това е теософско богопознание, както ще го наречемъ днесъ. Така теологията става теософия. Ние ще видимъ, че въ основата на всичко това лежи чувство, ако и онѣзи, които сж убедени въ него, да не подозиратъ това¹⁾.

¹⁾ Теософитѣ — и днешнитѣ и старитѣ (терминитѣ теософъ, теософия сж впрочемъ нови; старитѣ не сж ги употребявали) — смѣтатъ, въ противоречие съ своята опозиция срещу рационалистичнитѣ методи въ богословието, теософското богопознание, както личи отъ горното, за интелектуаленъ процесъ и приписватъ на теософията наученъ характеръ, различавайки я отъ спекулативното богословие по това, че тя приема за изворъ и метода на богопознанието, следователно и на вѣрата, не мотиви, дадени и разработени чрезъ обективно-научни разсуждения и диалектика, а преживѣни чрезъ интуиция, вътрешно откровение, божествено вдъхновение. Ала това сж нѣща, които сжщо така се отнасятъ до разума, като прѣки или косвени негови функции. Теософитѣ и не мислятъ за чувството, било като подбудителъ, било като органъ на богопознанието и вѣрата; така че разлика между рационалното богопознание и теософията по сжщество нѣма. Последната, както опредѣлихме тука, че я разбиратъ теософитѣ (въ този смисълъ и ние ще употребяваме тази дума), се схожда съ *γνώσις*, както старитѣ, съ малки изключения сж разбирали това понятие. Доколко обаче онова, което означаватъ съ тѣзи думи (теософия, *γνώσις*) е възможно и доколко убеденитѣ въ него не се маматъ, като не виждатъ емоционалния елементъ, ще видимъ по-долу, когато говоримъ за *γνώσις*.

Недостъпността на Бога за усѣтитѣ и неговата непознаваемостъ съ разума налагатъ на мисленето да го противопостави на дадения на усѣтитѣ и на рационалното разбиране материаленъ свѣтъ; а това обосновава общото на всички поменати учения схващане на Бога като духовенъ принцип (което обективно обуславя метафизичния дуализъмъ). А духовното естество на Бога и обстоятелството, че той самъ по себе си и единичкъ се явява като целъ и предметъ на познанието, му придава за мисленето и чувството характеръ на изключително и абсолютно свършено сѣщество, за разлика отъ несвършената материя.

Не е мжчно да се види въ този ходъ на мисли етичниятъ мотивъ като носителъ на религиозния дуализъмъ: религиозното се свързва генетично съ нравственото. Практичната насока на новитѣ религиозно-философски възгледи имала предъ очи, като върховенъ идеалъ, спасението отъ злото, което владѣе въ несвършения и лошъ материаленъ свѣтъ. А това спасение може да дойде отъ сѣщество, което стои вънъ и надъ този свѣтъ и по естество се различава отъ него и е най-мощно, най-свършено и свето, следователно, и най-добро. Филонъ, християнството, гностиката, Плотинъ еднакво приписватъ на божеството като най-върховно свойство добротата. Както видѣхме по-рано, етичниятъ мотивъ за това схващане личи тъкмо въ това, че абсолютното свършенство, светостъта, божественостъта се отъждествяватъ съ добротата или, най-малко, я съдържатъ като най-сѣщественъ белегъ; или тя се смѣта за единствено свойство на Бога (както отъ Плотина и Маркиона¹⁾).

По този начинъ доброто, свързано съ божествено-духовното начало, се противопоставя на злото, което инхерира на материята и дявола, антагониста на Бога. Така става ясно, че въ основата и на тѣзи учения лежи емоционалниятъ контрастъ между нравствено харесване и нехаресване. Той предизвиква поставянето на добро и зло въ отношение на положително-отрицателна противоположностъ, като обуславя съ това етичния дуализъмъ и чрезъ него религиозния и метафизичния.

Ние виждаме, че чрезъ действието на емоцио-

¹⁾ Плотинъ нарича доброто (духа = Бога) основа на всѣко битие. (Енеади).

налния контрастъ тѣзи системи, въпрѣки често забърканитѣ и противоречиви възгледи, които отъ една страна се доближаватъ до монизма, а отъ друга напомнятъ единъ плурализъмъ, се избистрятъ най-сетне въ една синтеза отъ етиченъ, религиозенъ и метафизиченъ дуализъмъ. Този характеръ християнството — и официалното и въ съзнанието на народа — е запазило и до днесъ¹⁾.

Така се обяснява и особено силно изразениятъ дуалистиченъ характеръ на онѣзи учения, които сж близки по време на тази епоха и отъ друга страна сж били подъ прѣкото влияние на източнитѣ емоционално-дуалистични религии, като напр. съчетаното отъ парсистични и християнски елементи манихейство, или ученията, произлѣзли отъ християнството и основани върху него, ала повлияни отъ манихейството и отъ дуалистични погански вѣрвания, като богомилството, у което антагонистичната противоположностъ между духъ и материя и теоретичнитѣ и практичнитѣ изводи отъ нея сж прокарани съ една упорита и фанатична последователностъ до парадоксални крайности.

Отъ посоченитѣ етични, религиозни и метафизични възгледи на всички тѣзи нови философско-религиозни системи се разбира общиятъ за всички тѣхъ практиченъ постулатъ за единение съ Бога, като идеалъ и целъ на живота. Ние свързваме злото предимно съ материята; а грѣха човѣкътъ винаги е свързвалъ съ плътъта. Естествено, спасението може да се постигне съ бѣгство отъ материално-грѣшното къмъ вѣчно доброто и светото, къмъ духовно-божественото. Отъ това се разбира, че единението съ Бога ще бжде духовенъ актъ. Идеолозитѣ

¹⁾ Плурализъмъ, за който е дума, седължи на концепцията за постепенна сманация на по-низки и несвършени сѣщества отъ най-свършеното (която толкова напомня Платоновата система на идеитѣ въ *Федра*). Тая концепция не изключва, а наопаки издава едно дуалистично схващане, защото божествено-духовното се противопоставя най-накрая, като сѣществено противоположно, на онова, което стои на най-низкото стълбало на сманационната стълба — на мрака, на несвършено-материалното, на злото, ако то и да произлѣзва отъ най-свършеното. А монистичнитѣ мисли, които се срѣшатъ, сж случайни. Платиновото просто, единствено, неопредѣлено прасѣщество (ἐν, πρῶτον) не трѣбва да се разбира монистично, нито пантеистично, защото нему изрично се противопоставя сложното по-сетнешно, като несвършено. Въ Енеадитѣ се говори за едно прадобро и едно празло; пакъ тамъ се казва — и то пакъ като оценка — че вещественото е съвсемъ неприлично на божественото (т. е. духовното).

на тѣзи учения го считатъ за едно действие на разума, за едно негово екстатично състояние, което тѣ наричатъ *ὑπόστασις*. Ние ще се опитаме по-долу да покажемъ, че това състояние е понято само като емоционално преживяване, че единението съ обекта на религиозното чувство и най-светото същество, съ принципа и извора на нравственото добро, има смисълъ, ако се разбира като едно проникнато и носено отъ религиозното и нравственото чувство състояние на душата, като преживяване на сърдцето, като изчезване въ Бога чрезъ екстаза на чувството, а не на разума. Ние не се съмняваме, че и онова, което е внушило идеята за единение съ Бога у нейнитѣ първоучители и я поддържало у нейнитѣ по-подирешни (особено християнски) привърженици, е тъкмо екстазътъ на чувството, а не нѣкакво разсѣждане: тѣ сами сж преживявали това единение съ Бога чрезъ желанието и нуждата на сърдцето да го преживѣятъ.

Това мистично чувствено-екстатично настроение обяснява и аскетичнитѣ наклонности у християнитѣ, у християнскитѣ гностици, па и у новоплатонитѣ: единението съ духовно-божественото, както видѣхме, може да стане, споредъ тѣхъ, като се освободимъ отъ тѣлесното, като пренебрегнемъ, дори унищожимъ плътта. Тази идея обяснява отшелничеството като изразъ на религиозниятъ екстазъ и сама се разбира отъ него. Аскетичнитѣ изстъпления на пустинножителитѣ говорятъ именно за едно въздействие на чувствата върху разсѣдѣка, което е било толкова силно, че докарвало често до неистовство. Аскезата е една проява сродна съ доброволната саможертва на мъченицитѣ, и анахоретитѣ сж смѣтали негли своитѣ самоизмѣчвания за мъченичество. Ала ако за повечето отъ тѣхъ това се обяснява съ тѣхната безкрайна простота и неука, то чудно е, че народи съ такава голѣма интелектуална култура, като гърцитѣ и римлянитѣ, сж могли да се възхищаватъ отъ безсмисленитѣ подвизи на тѣзи често обезумѣли отъ религиозенъ афектъ хора (църквата нарича една категория отъ тѣхъ Христа ради юродиви и ги причислява къмъ светцитѣ) и да считатъ тѣхния животъ за идеалъ на религиозно съвършенство¹⁾. Не показва ли това, че чувствата сж

¹⁾ Тука, разбира се, не е дума за онѣзи, свързани съ възпитанието и земния животъ, аскетични принципи и правила, които сж

били завладѣли и поробили разума въ всички посоки? Малко прояви отъ онѣзи времена говорятъ така ясно за решителния преломъ въ мисленето, за съществения обратъ отъ рационализма въ емоционализма, който е настѣпилъ въ духоветѣ на стария свѣтъ. Житията на еремититѣ сж изпълнени съ най-чудновати разкази за мъжитѣ и страданията, които тѣ сами си налагали — за всѣкаквъ видъ лишения, гладуване, жадуване, за неподвижно стоене въ едно положение съ дни и месеци, за многогодишно прекарване върху стълпове, въ праздни гробове, въ пресъхнали кладенци, голи, окжсани, въ страшна тѣлесна нечистота и под. А тѣзи нѣща биографитѣ, светитѣ отци и черковнитѣ писатели не могатъ да нахвалѣятъ.

Основниятъ емоционаленъ тонъ на философскитѣ и религиозни възгледи, които ни занимаватъ, отговаря, както казахме, на общото настроение на епохата и се обяснява съ него; и тъкмо това общо настроение ги прави възприемчиви за въздействието на сродни идеи и обяснява историческото взаимовлияние между тѣхъ.

Гностиката, новоплатонизмътъ, отчасти и следпавловото, вече догматизуващо, християнство сж се повлияли отъ емоционализма и схващанията на ориенталскитѣ религии и на платоновско-новопитагорейската философия не направо отъ първоизточника, а чрезъ юдеоалександрийската школа, която е била подъ влиянието именно на пропити отъ чувство ориенталски, платоновски, стоически и новопитагорейски възгледи. Въздействието, което тя е упражнила върху другитѣ учения, личи въ отдѣлнитѣ тези, както и въ общия строежъ на тѣхнитѣ системи. Филоновитѣ идеи за непознаваемостта на Бога съ разума и за единението съ него, за еманацията и посрѣдническата роля на логоса, изобщо на междиннитѣ същества, между Бога и свѣта се отразяватъ недвусмислено

въздържание, умѣреностъ, лишение, обуздаване и убиване на страститѣ преследвали практично-житейски цели, като запазване на здравето, калене на волята, улеснение на живота чрезъ намаление на нуждитѣ и под. (както у кинитѣ и др.) и които справедливо предизвиквали харесване и одобрение у старитѣ. Тази аскеза не прилича по нищо на онази, за която говоримъ горе: тя нѣма никаква връзка съ религията и присѣция на плътта и земния животъ грѣхъ, чието изкупване тъкмо чрезъ отричане на последнитѣ съставляло главната цель на християнската аскеза.

въ християнството и гностиката, а безсъмнено и въ новоплатонизма.

Въ следапостолско време се забелязва въ учението на най-древнитъ християнски отци, както и въ четвъртото евангелие, ясно въздействието на тѣзи идеи. Мистичното учение за логоса и неговото синовно и посрѣдническо отношение къмъ Бога въ началото на Иоановото евангелие (както изобщо христологията въ това евангелие) напомнятъ толкова много мислитъ на Филона Александрийски, че би било предвзето да се отрича произходна връзка между тѣхъ, безъ огледъ дали то е изразъ на убеждението на автора или има за целъ да съгласува новата вѣра съ съвременната тогава философия и да я направи приемлива за привърженицитъ на последната. Прилично отношение виждаме и между тази стадия на християнството и гностиката. Негли учението за логоса у Иоана е вдъхновено не направо отъ александрийската теософия, а чрезъ гностиката. (Иоановото евангелие се датува въ началото или първата половина на II в. — разцвѣта на гностиката). И дуалистичнитъ възгледи, както и аскетичнитъ наклонности, свойствени на тѣзи религиозни насоки, сж до голѣма степенъ изводи отъ сжщитъ тѣзи идеи.

Че християнството и ученията на християнската гностика, въпрѣки враждебнитъ отношения помежду имъ, сж били въ взаимна идейна зависимостъ, се вижда на пръвъ погледъ отъ тѣхнитъ учения и се разбира отъ само себе си. Явно е и влиянието на новоплатонизма върху тѣхното по-подирешно развитие, а не бива да се отрича и въздействие отъ тѣхна страна върху последния, както мислятъ нѣкои. Самото съперничество между християнството и новоплатонизма, за което поменахме горе, говори за това.

Сродството между тѣзи религиозно-философски системи, обусловено отъ тѣхния емоционаленъ характеръ, е предизвикало и улеснило кръстосване и смѣсване, па и кумулация на тѣхнитъ учения и на култоветъ, свързани съ тѣхъ. Особено ясно виждаме това у римлянитъ, които не обичали да се вдълбочаватъ критично въ съдържанието на онова, което имъ се предлагало да вѣрватъ: живото, силното чувство търсѣло задоволяване, гдето смѣтало, че може да го намѣри¹⁾.

¹⁾ Лампридий (Alexander Severus въ Hist. aug. — поменатото

Отъ това брожение на мнения, схващания, учения е излѣзло като победителъ християнството, и то, както казахме, поради своята първоначална простота и особено поради силното въздействие върху чувствата и се наложило най-накрая и като официална, държавна религия.

Ние ще се спремъ малко по-подробно предимно на него и на християнската гностика, въ чиито учения и развой действието на чувствата и тѣхната борба съ рационалния принципъ особено личи. Онова което казахме въ горнитъ общи бележки за новопитагореизма, фило-низма и новоплатонизма е достатъчно за да обоснове нашата теза по отношение на тѣзи учения. Ще имаме и по-нататкъ случай, въ връзка съ християнството и гностиката, да си спомнимъ за тѣхъ.

16. Християнството е, както казахме, религия на чувството, както никоя друга. То се е възприело съ чувството и е запазило своята чистота, докогато е било религия на чувството. Неговиятъ основателъ не е билъ нѣкой ученъ или философъ, а единъ безобиденъ идеалистъ, изпълненъ съ нравствено и религиозно чувство, съ безкрайна искреностъ и топлота; първитъ му привърженици сж били прости и неuki рибари; то се е проповѣдвало на нищитъ, на отруденитъ и обремененитъ и е станало най-напредъ религия на простия народъ¹⁾. Философитъ сж гледали съ

горе издание стр. 355) разказва, че Александъръ Северъ поставилъ въ своето домашно капище (in laetio suo) статуйтъ на Аполония, Христа, Аврама, Орфея и др. и извършвалъ предъ тѣхъ утрешната си молитва (rem divinam faciebat) и то si pop cum iuxta cubuisset, което говори за искрено чувство на религиозно благоговение. — Странно е сходството между разказитъ за живота и ученията на Аполония, Митра, Христа, па и на Буда и мжно е да се отървемъ отъ мисълта за взаимно влияние помежду имъ, дори и за прѣко заемане. Човѣкъ се озадачва отъ приликата на онова, което се разказва за Митра отъ една страна, и за Христа отъ друга както относно известни черти на учението, така и на култа, организацията на религиозната община и др. Дори и въ подробноститъ не липсватъ прилики, (напр и Митра, като Исуса, се родилъ въ пещера). Срв. Г. И. Кацаровъ.

¹⁾ Спомнямъ си препирнята за правилността и вѣрността на новобългарския преводъ на думитъ πτωχοὶ ἐναυγελίζονται (Мат. 11, 5) въ синодалното издание на евангелията отъ 1909 г. Истина е, че ἐναυγελίζονται се употребява иначе въ новия заветъ медиално, напр. Лука 4, 18; I Кор. 1, 17; 9, 18; Гал. 1, стр. 8, 9, 16, 23 и другаде, и старобългарскиятъ преводачъ, водейки се по това, е превелъ фразата „нишии благокѣствоуѣтъ“. Обаче, това не изключва, што на това мѣсто глаголятъ да е употребенъ пасивно: покрай класическата

презрение на него. Въ първитѣ три евангелия, които предават истинския смисъл на Христовото учение (четвъртото има по-другъ характеръ), поне въ онѣзи тѣхни части, които имаме основание да считаме за първични или за отражение на по-стари автентични документи, нѣма почти никаква наука за Бога, нищо догматично. Онова, което може да се приеме за такова и което е съставляло за простото мислене на първитѣ християни богословието на новата вѣра, е едно съчетание отъ известни дуалистични възгледи отъ нравствено-религиозно-метафизиченъ характеръ, които личатъ навсѣкжде въ евангелскитѣ разкази: Богъ, благиятъ отецъ небесенъ, е духъ, на когото се противопоставя, като отрицателенъ принципъ, дяволътъ, представителятъ на злото, и нищоженъятъ мимолѣтенъ земенъ материаленъ свѣтъ.

Такава виждаме новата религия и у апостола Павла, нейния не само най-енергиченъ, убеденъ и съ свободенъ погледъ пропагаторъ, но и втори основателъ, който ѝ е далъ ясенъ и основенъ образъ, и безъ когото християнството би останало една незначителна еврейска секта и би заглѣхнало и угаснало. Апостолъ Павелъ го е направилъ нова религия, противопоставяйки го на старозаветния законъ, о който се държала първата християнска община — юдео-християнитѣ; той, апостолътъ на езичниците, му е далъ универсаленъ характеръ, като замѣнилъ формалното подчинение на закона, даденъ на евреитѣ отъ тѣхния националенъ Богъ, съ свободата на морала, който се отнася до всички човѣци; а това значи съ свободата на чувството, защото законътъ, който иде отъ другитѣ (било отъ Бога или човѣцитѣ), хетерономниятъ законъ е наложенъ и трѣбва да се знае, а законътъ на любовта къмъ ближния (и къмъ Бога), неписаниятъ законъ се преживѣва съ чувството, той е автономенъ. Съ едно тънко психологично разбиране Павелъ свързва вѣрата въ Христа съ свободата (само съ чувство преживѣната вѣра, като самородно достойние на личността, е свободна), като ѝ противопоставя робството

медиялна форма той има и по-нова (активно-пасивна) — *εὐαγγελίζω* — и съчинителятъ на Матеевото евангелие (което се отличава по своя езикъ отъ другитѣ) го е употребилъ въ този по-новъ видъ и образувалъ отъ него страдателенъ залогъ. Така го изисква и смисълътъ, така го разбиратъ ексегетитѣ и така е преведено въ вулгатата, отъ Лутера и на всички нови езици.

на наложения писанъ законъ. Това извеждаме навсѣкжде отъ думитѣ на Павла и тѣ сж най-правилното тълкуване на евангелското учение. Явно е, че за него вѣрата е чувство, затова той я противопоставя изрично и настойчиво на разума, на знанието.

Нека наведемъ нѣколко мисли отъ посланията къмъ римлянитѣ, коринтянитѣ и галатянитѣ, които сж мѣродавни за схващането на Павла.

Когато той говори за духа на вѣрата, когато противопоставя духа на буквата, когато казва, че оправданието нѣма да дойде отъ дѣла, вършени съгласно съ закона, а отъ вѣра въ Христа, че Израиль не постигналъ правда, защото я търсилъ не чрезъ вѣра (като езичниците), а чрезъ закона, че праведниятъ чрезъ вѣра ще бжде живъ (а не чрезъ закона), той не може да има на умъ друго, освенъ живото чувство. Ако, понататѣкъ, той пише, че духътъ се приема чрезъ вѣра, а не чрезъ дѣла, че любовта божия е излѣна въ сърдцата ни, че „сте писмо написано съ духа на живия Богъ въ сърдцето“, че Богъ „свѣтна въ сърдцата ни“, не е ли явно, че тука се мисли за една езотерична вѣра, която се носи отъ чувство, която живѣе въ сърдцето, а не се състои въ знание, въ интелектуална увѣреностъ? А Гал. 5, 6 изрично се казва, че въ Христа „само вѣрата, която действува съ любовъ“ струва нѣщо (*ἰσχυεῖ*); така и I Кор. 8, 1 четемъ, че знанието прави човѣка надутъ, надмѣненъ (*φουσιῶ*), а любовта назидава сърдцето (*οἰκοδομεῖ*) и Рим. 2, 17 и сл., че знанието на закона не възпира престѣпленieto, чрезъ него грѣхътъ само се познава (Рим. 3, 20), т. е. законътъ само ни казва, кое е грѣшно и непозволено, а вѣрата (чувството) ще ни спре да го вършимъ.

Но най-ясно личи схващането на Павла, че вѣрата е чувство, а не знание, въ дишащитѣ истинска вѣра и искрено религиозно „убеждение“, хубави, възторжени, неотразими думи за кръста (I Кор. 17—24), гдето на нищожната човѣшка мъдростъ смѣло, дори предизвикателно се противопоставя, като сжщественно, по-ценно и по-високо, глупостѣта на вѣрата, безсмислието на онова, което ни се проповѣдва да вѣрваме¹⁾. Така, апостолътъ, като натѣрта изрично безсилието на разума да познае

1) Тѣзи мисли (които продължаватъ до края на тази глава и въ следната) сж изказани особено силно въ стх. 21—23, гдето е писано:

Бога, приема като единствен още възможен път Богъ да стане съдържание на нашето съзнание — вѣрата като чувство. Ако и да не е могълъ да схване и изрази това, както днешната психология, той самъ, безъ съмнение, е преживявалъ вѣрата като чувство. Съ това се обяснява, гдето той се опълчва така остро противъ мждруването за Бога, както се вижда и отъ други мѣста въ неговитѣ послания. Така (I Кор. гл. 1 стх. 17; гл. 2 стх. 1, 4 и 13) той се провиква, че не е дошелъ да проповѣдва съ мждростѣта на словото, съ ученитѣ (*didaktōis*) и съ прелъстителнитѣ (*peithōis*) думи на човѣшката мждростъ, да възвести свидетелството за Бога съ превъзходството (*hyperochē*) на речѣта или на мждростѣта, отъ което дохожда до ясното и категорично заключение (с. м. гл. 2. стх. 5) „нека вашата вѣра да не почива ((*μὴ γὰρ*) върху човѣшко мждруване“ — думи, които недвусмислено изразяватъ истинското негово разбиране. Съ това, естествено, Павелъ се обявява противъ онѣзи, които основаватъ вѣрата върху мждруванията на разума¹⁾. Защото както и да се тълкуватъ наведенитѣ думи, безсъмненъ е общиятъ смисълъ и тенденцията на това Павлово послание I Кор.

Тѣй като свѣтътъ въ божията мждростъ не позна Бога съ мждростъ (т. е. съ своя разумъ), то Богъ благоволи да спаси онѣзи, които вѣрватъ, чрезъ глупостѣта на проповѣдѣта. Защото юдеитѣ искатъ знамение и елинитѣ търсятъ мждростъ (т. е. разумностъ), а пъкъ ние проповѣдаме разпнатия Христа, за юдеитѣ съблазнь, за елинитѣ глупостъ.

1) Въ фразата *ἐπειδὴ . . . ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος τὸν Θεὸν διὰ τῆς σοφίας . . .* (стх. 21 въ наведения въ предната бележка цитатъ) думитѣ *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ* могатъ, то се знае, да се разбиратъ като *genetivus subiectivus* и смисълътъ на цѣлото ще бжде, че свѣтътъ не можалъ съ своя разумъ да познае Бога, въпрѣки неговата (проявена въ свѣта и въ човѣка) мждростъ. Това разбиране е общоприето (така тълкува това мѣсто и архиепископъ Теофилактъ Охридски). Обаче възможно е горнитѣ думи да се разбиратъ като мждруване, като наука за Бога и мене ме блазни да ги приема за една пряма полемика противъ последната изобщо, па и частно противъ съвременната на автора теософия (макаръ че тя, поради своята субективистична метода, би трѣбвало да му бжде симпатична). Такова разбиране отговаря напълно на Павловия духъ. Така че *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ* може (предлогътъ *ἐν* не прѣчи на това) да се схване като *genetivus obiectivus*. Тогавъ *σοφία* ще значи мждруване, разсждаване, а *σοφία τοῦ Θεοῦ* — науката за Бога. Това разбиране на думитѣ отговаря на общото съдържание на тази глава, когато споредъ другото тѣ звучатъ струва ми се, стилистично нѣкакъ странно въ този контекстъ. Така ще се обяснятъ негли по-добре думитѣ (гл. 1 стх. 20) противъ „мждрецитѣ и словеснитѣ състезатели (*σοφιστῆς*) на този свѣтъ“.

особено гл. 1, 2 и 3), гдето авторътъ толкова често и настойчиво изтъква нищожеството на човѣшката мждростъ (срв. особено гл. 1 стх. 19, 20 и 27 и гл. 2 стх. 13) и нейната неспособностъ да познае Бога, а срещу това, срещу мждростѣта на разума, поставя въ духа на евангелското учение, „мждростѣта“ на любовѣта, разпнатата на кръста любовъ, Христа, който — олицетворение на тази любовъ, самата тази любовъ — е „нашата мждростъ“ (*ἐγενήθη ἡμῖν σοφία*, гл. 1 стх. 30). Това е единъ горещъ и решителенъ отказъ отъ „религията“ на разума въ полза на религията на чувството.

Възторжената проповѣдъ за кръста и саможертвата Христова, която следва презъ всички писма на Павла, е една химна на любовѣта къмъ Бога и къмъ човѣцитѣ. Въ състава на религиозната вѣра влѣзва — и то като първо — любовѣта къмъ Бога и Павелъ хвали израилтянитѣ за тѣхната ревностъ (*ζήλος* значи и обичъ) къмъ него. Той не се разпростира по-дълго върху това (само между другото се намеква за него, напр. Рим. 8, 28; I Кор. 8, 3), ала отъ онова, що се казва въ посланията за отношението на човѣцитѣ къмъ Бога, се разбира, че любовѣта къмъ него се схваща като мистично отдаване дори изчезване въ него съ вѣрата — една идея, която заема, както видѣхме такова важно мѣсто въ грѣко-оригиналско-християнскитѣ философски и религиозни учения, за които говорихме по-горе, и която се развива особено настойчиво въ мистиката на Иоановото евангелие (срв. гл. 17)¹⁾.

Емоционално-религиозниятъ характеръ на любовѣта къмъ Бога е присищъ и на отношението на Бога къмъ човѣцитѣ — отношение на баща къмъ деца, което се изтъква на много мѣста въ проповѣдѣта на Исуса (особено изрично Мат. 5, 45 и Лука 6, 35) и въ писмата на Павла (Рим. 8, 14, 16; Гал. 4, 5—7). Това отношение има следователно, покрай религиозния, и нравственъ характеръ: Богъ е творецъ и баща на човѣка. Защото както

¹⁾ И старозаветниятъ законъ заповѣдва на евреитѣ да обичатъ Бога (вж. Второзаконие 6, 5, 10, 12 и на други мѣста); ала тази заповѣдъ е наложена отъ самия него; а което иска евангелието (това се разбира и отъ думитѣ и отъ духа) е свободното, самопочинно, диктувано отъ погрѣба на душата и чисто отъ страхъ отдаване на божеството. Не бива да се забравя, че еврейскиятъ Богъ е националенъ и че любовѣта къмъ него е собствено повече едно егоистично чувство къмъ племето, отколкото религиозно къмъ Бога.

и да се схваща значението на семейната привързаност за морала и неговия обществен-исторически развой, не може да има съмнение, че същественият елементъ въ нейния съставъ е добротата, следователно, нравствеността и затова тя не може да се пренебрегне отъ науката за морала.

И тъй, другата — етичната — евангелска заповѣдъ, любовта къмъ ближния, се явява свързана съ религията не само като изразъ на божията воля, но и като успоредица на любовта на Бога-баща къмъ човѣцитѣ-деца. И тъкмо този религиозенъ характеръ, който се дава на любовта къмъ човѣцитѣ, обяснява голѣмата настойчивост и ревност, па и възторгъ, съ които тя се проповѣдва въ евангелията и отъ апостола Павла: тя е „изпълнението на всѣкой законъ“. (Гал. 5, 14), тя стои по-високо отъ знанието, дори отъ вѣрата (Кор. 13, 2, 8 и 13).

Това е било неизвестно и чуждо на стария заветъ, изобщо на стария, предхристовъ свѣтъ¹⁾. И не може да има съмнение, че християнството е завладѣло свѣта тъкмо съ проповѣдта за любовта къмъ другитѣ. И че Павелъ изхожда отъ нея като разпространителъ на Христовото учение, свидетелствува за неговото гениално схващане, че нравствениятъ мотивъ трѣбва да бѣде основа на новата религия; а това неизбѣжно го е довело до идеята за нейния универсаленъ характеръ и предназначение и обяснява острата му опозиция противъ тѣсно-националния старозаветенъ законъ.

Отъ проповѣдта за любовта къмъ другитѣ произтича естествено противопоставянето на нравствено добро (любовъ, саможѣртва) и зло (враждата, омразата). Съ този етиченъ дуализмъ се намѣрватъ у Павла и у евангел-

¹⁾ Левитъ 19, 18 срѣщаме сжшата заповѣдъ — обичай ближния си като себе си — ала тя е едно отъ многото наставления (както и десеттѣ заповѣди), крайната цель на които е не людското, а собственото, и то земно, благо (забележително е, че въ стария заветъ нигде не се говори изрично за задгробенъ животъ); тази заповѣдъ не е основа на старозаветния моралъ, както на евангелския; тя търпи до себе си другата: животъ за животъ, око за око, зѣбъ за зѣбъ и пр., която се повтаря на много мѣста въ истокнижieto (Исх. 21, 24; Второз. 19, 21) и тъкмо ней противопоставя Исусъ въ горската проповѣдъ (Мат. 5, 38—44; Лук. 6, 27—35) своята заповѣдъ, не само да обичашъ ближния си, но и враговетѣ си, като я основава (противно на старозаветното схващане за строгия и ревнивъ Богъ-господаръ) върху добротата на небесния отецъ и съвсемъ новото синоново-родителско отношение на човѣка къмъ него.

ското християнство религиозниятъ и метафизичниятъ не само въ успоредностъ, но и въ сжщественна взаимна зависимостъ. Мисълта е насочена къмъ Бога и духовното именно чрезъ етичния мотивъ на любовъ къмъ другитѣ и саможѣртва, когато егоистичната жадува земни блага, представя се като неугодна на божеството, като дѣло на сатаната, като свойство на плътта. Тази положително-отрицателна опозиция между нравствено добро и зло се отразява по този начинъ върху отношението между Бога като произворъ на доброто, правдата, светостта и дявола, като принципъ на злото, грѣховността, както и между духа и плътта.

Многобройни сж мѣстата въ евангелията и Павловитѣ писма, които потвърждаватъ това. Отъ тѣхъ се вижда не само, че Богъ е противопоставенъ на дявола, ангела Сатанина, Велияла, което се разбира само по себе си отъ духа на евангелието, но че това противопоставяне става чрезъ контраста на нравствено задоволство и незадоволство. Богъ е, както се видѣ отъ наведенитѣ горе мѣста, добъръ и благъ и за злитѣ и неговото слънце грѣе и надъ добритѣ и надъ злитѣ (Мат. 5, 45; Лук. 6, 35—36); той е отецъ на милосърдието и Богъ на утехата (II Кор. 1, 3), изворъ на благодать, милость, правда, дълготърпение (Рим. 3, 24—26); той е животъ и свѣтлина, а сатаната — тъмнина, грѣхъ, смъртъ, ангелъ на злото (II Кор. 6, 15; 12, 7) и пр.

Презъ етичния и религиозния дуализмъ, които, както що посочихме, почиватъ върху ценение, Павелъ достига до дуалистичния възгледъ за отношението между духовно и материално, въ основата на който, по този начинъ, лежи сжщо така харесване и нехаресване. Нищо не е противопоставено у Павла така решително едно на друго, както духъ и плътъ: той постоянно се връща на тази тема (срв. особено Гал. 5, 17) и то винаги въ връзка съ двойкитѣ добро и зло, Богъ и дяволъ. Така, духътъ се противопоставя на плътта, защото Богъ, който е принципътъ, на доброто, е духъ (II Кор. 3, 17. Срв. Св. Иоанъ 4, 24), той дава животъ (II Кор. 3, 6; Рим. 8, 2 и на много други мѣста), а плътта е грѣховна и смъртна (Рим. 8, 3—11 и другаде) и клони къмъ злото и дявола; видимото (материалното) е преходно, временно, а невидимото (духовното) вѣчно; първото отъ прѣстъ, а последниятъ (т. е. Христосъ) е духъ животворенъ, чрезъ

когото всички ще оживяват, когато първият Адамъ представя грѣха и смъртта, свойства на плътта, която не може да „наследи царството божие“. Колко ясно личатъ тука чувствата, като мотиви на това схващане!

Тѣзи мисли довеждатъ Павла до важното за по-нататъшния развой на практичното християнство отричане на плътта и земния животъ и до едно величание на земнитѣ страдания и мъки (особено като подражание и съпреживяване на страданията Христови. Срв. Рим. 8, 17—18; II Кор. 1, 5—6; 4, 10; Гал. 6, 14 и 17), което се изостря най-сетне до изискването да се пренебрегне плътта въ полза на духа и душевното спасение, да се откажемъ отъ земното заради небесното изискване, което, както видѣхме, така силно и сѣдбоносно е повлияло върху схващането за целта на живота у по-нататъшното християнство и разнитѣ секти, които сѣ произлѣзли отъ него.

Въ гностиката едно отъ най-страннитѣ, но и най-интереснитѣ движения въ историята на човѣшкия духъ, се преплитатъ елементи и влияния отъ всички тѣзи учения, за които говорихме по-горе, — отъ новопитагореизма, а главно отъ основаната върху еврейски религиозни представи философска школа на Филона и гностичнитѣ възгледи, които се криятъ въ нея, както и отъ евангелското и павловското християнство и известни стоически разбирания и настроения.

Подновенитѣ учения на Питагора и Платона, въ връзка съ ориенталски влияния, сѣ събудили една подълбока религиозна потрѣба, която се засилва особено отъ допирането съ монотеизма и обусловената отъ него религиозна ревностъ на еврейтѣ. Тази повишена религиозностъ, естествено, е предизвикала — вече преди Христа — едно по-настойчиво питане за естеството на обекта на религиозната вѣра, който поради интензивността на чувството, което вдѣхвало тая вѣра, се явява, както казахме и по-рано, като главенъ, ако не единственъ предметъ на познанието. Така се зародила изобщо противоположността между носената отъ чувство религиозна вѣра и познанието, сир. поддържания още отъ старата философия наученъ интересъ, или между вѣра въ Бога и знание за Бога (богознание) — между *πίστις* и *γνῶσις*.

Тази противоположностъ, обусловена не малко и отъ бърканицата на идеи и настроения — последица отъ

смѣшението на разни културни, битови и вѣрски елементи, което характеризова епохата на така наречената елинистика — се засилила особено следъ появата на християнството, най-вече следъ като то захванало да догматизува и да се опитва да съгласува новата вѣра съ изискванията на разума. Така ние виждаме, че идеитѣ, които се свързватъ съ понятието *υἱοῦς* и които сѣ основа на гностицизма, се срѣщатъ и у първитѣ християнски учители и тълкуватели.

Новата доктрина на християнството, преди всичко странното отношение на Христа къмъ Бога, както то е почнало да се тълкува отъ догматицитѣ, е надвишавало обикновеното, сложено върху опита, мислене, особено при предизвикания отъ липсата на установена официална догма хаосъ на разбиранията, и е дало просторъ на възбудената отъ чувства фантазия, както я виждаме да действа въ ученията на гностицитѣ. Само съ необузданото действие на чувството може да се обясни тѣхното разнообразие и многобройностъ, тѣхнитѣ чудновати фикции и забъркани, неконтролирани отъ разсѣдка и науката построения, които за трезвия умъ изглеждатъ играчка и не могатъ да бждатъ плодъ на спокойно, не повлияно отъ настроения мислене.

Ала не бива да се мисли, че тѣ сѣ произволна игра на поетско въображение. Въ основата на всички тѣхъ лежи една потрѣба на сърдцето за нѣщо абсолютно ценно, едно дирене на новъ мирогледъ, който да замѣсти незадоволителния дотогавашенъ, основанъ върху старата наука и философия и традиционнитѣ религии. И характерно за настроението на епохата е, че стремежътъ къмъ новото изхождалъ и се подклаждалъ не отъ науката, а отъ религията и че то се градѣло върху нея.

Така се обяснява произходътъ на свойствената на гностицизма идея за единъ Богъ, по-високъ отъ онзи, за когото говорятъ старитѣ философи и поети и старитѣ религии, особено еврейската. Този последниятъ, творецътъ на свѣта, демиургътъ, не е непознаваемъ за разума; той се проявява и открива въ сътворения отъ него свѣтъ; неговитѣ свойства сѣ известни намъ (ако и потенцирани) човѣшки свойства; на неговата любовъ и справедливостъ липсва идеалностъ и незаинтересованостъ, неговата добротата прилича на човѣшката. Такъвъ Богъ, познаваемъ като човѣка и приличенъ на него — Богъ собствено

отъ този свѣтъ — могълъ да бѣде предметъ на страхъ, очудване и под., но не и на религиозно чувство. Ето защо и онова сжщество, което може да предизвика това преживяване и да задоволи безрезервно сърдцето, трѣбва да бѣде вънъ отъ известния усѣтенъ и познаваемъ съ разума свѣтъ; неговитѣ свойства трѣбва да бѣдатъ недосегаеми за всѣка представа, за всѣко разбиране, за всѣка мисль.

Не е било, следователно, потрѣба на трезвия разумъ да приеме едно по-високо божество, а на сърдцето, на чувството, — то е предизвикало спекулацията, която е родила тази нова, чужда на по-преднитѣ и по-късни времена идея за него. Разбира се, че това чувство, по психологична необходимостъ, трѣбва да има нѣкакъвъ обектъ вънъ отъ себе си, било като представа, било като понятие, и на разума не е могло да се прегради пътятъ да спекулира върху него, ако мисльта за него и да се е подсказвала отъ сърдцето. Отъ това, и въ връзка съ смѣтността на самата идея, произхожда голѣмото разнобразие и фантастичността на разнитѣ гностични учения. Ала колко тѣ сж били движени отъ стремежа да се възвисятъ надъ незадоволителния рационаленъ начинъ за познаване на Бога, се вижда отъ това, че тѣ се мжчатъ всѣкакъ да изтъкнатъ неговата непознаваемостъ съ разума, като му придаватъ, колкото се може, по-неопредѣленъ и по-абстрактенъ характеръ. Затова тѣ, поставяйки го вънъ отъ свѣта, му отричатъ непосредното строителство на последния, което оставятъ на разни посрѣдници, било негови еманации, било негови рожби, като логоси, демиурзи, различни Христосовци, Исусовци, ангели, еони и др.¹⁾, така че да се разбере, какво Богъ не се открива непосредствено и остава непознаваемъ за разума въ своето сжщинско естество. За тоя Богъ ние можемъ, споредъ гностицитѣ, да имаме не познание, а знание (γνῶσις), и то само по единъ начинъ, а именно съ екстатично пре-

¹⁾ Това блуждение между разни идеи и представи, между многото възможни начини да се тълкува новото учение, блуждение, предизвикано и отъ намѣсата на чувствата въ работата на мисленето, е траяло и до по-късни времена. Препирнитѣ за божествената Троица, учението на Нестория, че Исусъ Назарянинъ и божественото Слово не сж едно и сжщо лице, напомнятъ толкова много представитѣ, за които говоримъ горе. На това, предизвиканитѣ тъкмо отъ тази бъркотия първи вселенски събори, сж искали да турятъ край съ една установена догма.

живяване, мистично съзерцание и пренасяне въ неговия свѣтъ. Това именно е, което привърженицитѣ на гностиката наричатъ γῶσις и го смѣтатъ за по-високо отъ вѣрата.

Ала и отъ самото име се вижда, че тѣ, както по-менахме и по-рано, смѣтатъ това преживяване за интелектуаленъ процесъ, както теософията го схваща. Неговиятъ емоционаленъ характеръ или емоционалниятъ примѣсъ въ него, както и въ религиозната вѣра, изглежда не имъ е билъ осъзнатъ; религиозната вѣра тѣ смѣтатъ сжщо за състояние на интелекта. Така, че научно-диалектично познание (следователно и богопознание), вѣра (въ Бога) и γῶσις (богознание) за тѣхъ сж дейности на разума, само че отъ разни степени¹⁾. Затова тѣ смѣтатъ борбата между старото и новото за такава между по-старата и по-новата метода на богопознание и не виждатъ, че тя е борба между разума и сърдцето.

И така, споредъ нашето разбиране, гностицитѣ грядятъ своето учение върху това, че поставятъ познанието на божествената истина съ рационално-диалектичната метода срещу непосредното ѝ съзнаване чрезъ екстазъ, интуиция, съзерцание, които тѣ считатъ сжщо за състояние на интелекта. Ние пъкъ мислимъ, че произходътъ на гностицизма трѣбва да се дири главно въ конфликта между рационалния и емоционалния принципъ и че въ неговитѣ учения трѣбва да виждаме изразъ на борбата между тѣхъ, борба между неутолимия стремежъ на разума къмъ познание и вѣчната потрѣба и копнежъ на сърдцето къмъ нѣщо абсолютно ценно и вѣра въ него. Защото онова, което дава познанието, не може да бѣде предметъ на тази вѣра и да задоволи сърдцето, а онова, за което блѣнува сърдцето, е недосегаемо за познанието. И идеята за γῶσις трѣбва да се разбира като посрѣдникъ между тѣзи две сили, като опитъ за компромисъ между усилията на разума и мечтитѣ на сърдцето, съ който да се успокои и мисленето и чувството. Ала компромисъ, въ смисълъ на съгласуване на познание съ вѣра, би билъ възможенъ, ако тѣ имаха еднакъвъ (интелектуаленъ) характеръ, както мислятъ гностицитѣ, поради който се и опитватъ да го постигнатъ и се самомаматъ, че го по-

¹⁾ Климентъ Александрийски поставя вѣрата къмъ знанието (γῶσις) въ сжщото отношение, както догадката къмъ познанието.

стигатъ. А че не сж го постигнали, показва голѣмото разнообразие и смѣтността на тѣхнитѣ постросния. А не сж го постигнали, защото познание и вѣра сж разновидности — първото интелектуално, втората емоционално състояние на съзнанието, между съдържанията на които съгласуване е невъзможно. Онова, което е възможно, с едно примирение и координиране на тѣхнитѣ права и служби въ живота, което значи, че познанието трѣбва да се остави на разума и че неговъ предметъ е познаваемиятъ свѣтъ, какъвто обектътъ на религиозната вѣра не е; поради това то не бива да се стреми къмъ него, следователно, не бива да налага на сърдцето да вѣрва съчинени отъ спекуляция фикции, като имъ придава характеръ на познати и познаваеми нѣща. Така религиозната вѣра ще се обърне на интелектуално познание и ще изгуби своето специфично естество; а това значи по-нататкъ, че религиозната вѣра трѣбва да се разбира като чувство, което нито може, нито се нуждае да има (обективно-научно) познание за своя обектъ¹⁾.

И така, нашето твърдение, че гностицизмътъ произхожда отъ противоположността между богопознание и богознание, има за насъ смисълъ, ако последното се разбира като преживяване на сърдцето, ако то е чувство. И ние мислимъ, че то е такова, т. е. че състоянието, което привърженицитѣ на това учение наричатъ γνῶσις и което тѣ, смѣтайки го за дейностъ на разума, само степенно различаватъ отъ вѣра, като интелектуална увѣреностъ (да я наречемъ интелектуална вѣра), се е предизвиквало отъ едно преживяване на сърдцето и затова е имало емоционаленъ характеръ. То не трѣбва да се разбира като функция на интелекта, както тѣ очевидно мислятъ, а като състояние на чувството, само степенно различно отъ емоционално-религиозната вѣра, отъ която то е само по-висока степенъ и като каквато тѣ наистина сж го преживявали. Така на γνῶσις може да се присвои значение на „знание“ само въ преносенъ смисълъ, а именно, ако за неговъ органъ се приеме чувството. Тогава то би имало значение на вътрешна, непосредствена увѣреностъ въ действителността на едно съзнавано съдържание, която не пита отъ где иде и на що се опира.

И наистина, какъвъ смисълъ има ратуването про-

¹⁾ Вж. заключението.

тивъ рационалното богопознание, когато на негово мѣсто гностицитѣ турятъ друго отъ сжщото естество, каквото е γνῶσις споредъ тѣхното разбиране? Ако тѣ смѣтатъ последната за познавателна дейностъ по сжщество различна отъ първото, защото ставала въ екстазъ, съ интуиция, съзерцание и под., а не съ обикновенитѣ рационално-диалектични методи, то това е едно заблуждение или, най-малко, психологично недоразумение, тъй като, както поменаме и по-рано, интуиция, екстазъ и т. н., ако не се преживяватъ съ сърдцето или ако имъ липсва всѣкакъвъ емоционаленъ примѣсъ, сж не по-малко състояния на интелекта и знанието чрезъ тѣхъ ще бжде сжщо така рационална дейностъ, както и диалектичното познание, противъ което гностицитѣ възставатъ. Тогава явно е, че да се отрича богопознанието, а да се приема богознание, е едно противоречие, което може да се отстрани, само ако на последното се отнеме интелектуалниятъ характеръ и то се схване като емоционаленъ процесъ и екстазъ, интуиция и пр. се разбератъ като нѣкакви състояния на чувството, а не на разума, ако γνῶσις представя не знание, а чувствувание.

Защо какъ да се обясни чудноватиятъ, изтъканъ отъ остроумис и заблуда, колосаленъ апаратъ отъ фантастични образи и представи, олицетворения и алегории, символи и метафори, какъвто представятъ гностичнитѣ системи?! Нима всичко това повече задоволява разсѣдливито мислене, отколкото отричаното и оборваното научно-диалектично (бого-) познание? Нима то е знание? Трезвото и спокойно, неповлияното отъ чувства критично мислене би застанало на становището на гностицизма относно Бога и би се задоволило съ него, щомъ разбере, че друго становище нѣма. Ако въпрѣки това фантазията се впуска въ спекулации, каквито сж гностичнитѣ, това говори, че тѣ съ своята мистика сж потрѣба на сърдцето и сж изразъ на възбудено неспокойно чувство, а не на разсѣдка.

Така се и разбира, гдето адепитѣ на гностиката — поставяйки, отъ една страна, своитѣ спекулации върху антитезата богопознание и богознание и смѣтайки, отъ друга, едното и другото, както и вѣрата, за служби и състояния на разума — изпадатъ въ едно затруднение на мисленето, което се изразява въ неясното, противоречиво и непостоянно взаимоотношение, въ което тѣ нареж-

датъ тѣзи функции. Така, като не схващатъ емоционалната природа на религиозната вѣра, тѣ ту я смѣтатъ за по-долна степенъ на (интелектуалната споредъ тѣхъ) γυνσις, ту за логична санкция на последната, следователно, за по-висока отъ нея. Климентъ Александрийски изрично казва, че вѣрата е нѣщо по-възвишено и по-важно (хιριώτερον) отъ познанието и е неговъ отличителенъ и решителенъ белегъ (κρίτήριον), а пакъ знанието (γυνσις) е доказателство за онова, което сме получили чрезъ вѣрата, съградено (т. е. доказателството) върху или чрезъ самата вѣра¹⁾.

Ала тъкмо тази несигурностъ въ схващането говори, че привърженицитъ на гностицитъ идеи въ и съ своето непосредствено преживяване сж долавяли, какво състоянията, които наричатъ вѣра и γυνσις, не сж отъ сжция родъ, както познанието. При това различаването става въ полза на първитъ, които тѣ въздигатъ толкова надъ познанието, че трѣбва да приемемъ, какво предимството, което даватъ на вѣра и (бого-)знание надъ (бого-)познание, се обуславя не отъ степенна, а отъ родова разлика между тѣхъ, като непосредствени преживявания, и че негли и самитъ гностици, ако и да не сж схващали това ясно съ своето разбиране, сж се досѣщали за него, отъ което се обяснява, защо и какъ тѣ сж дошли да смѣтатъ вѣра въ Бога (πίστις) и богознание (γυνσις) по-високи отъ познание.

Така, когато християнски учители и писатели, като Климентъ Александрийски, Оригенъ и др. си служатъ въ своитъ тълкувания на новото учение съ рационално-диалектичната метода и се позоваватъ на старата философия и наука и дори ги смѣтатъ необходими за вѣрата, тѣ пакъ поставятъ последната по-горе отъ познанието. И като имаме предъ очи, че тѣ смѣтатъ рационалното богопознание за невъзможно, трѣбва да приемемъ, че вѣра, особено γυνσις, която споредъ тѣхъ стои по-високо отъ вѣра и е най-голѣмо човѣшко съвършенство, трѣбва да се мѣждѣ въ съзнанието имъ като нѣщо по сжщество различно отъ богопознанието. Защото ако последното е невъзможно, то и знанието за Бога, па и вѣрата, ако се приематъ за функции на разума, трѣбва да се признаятъ за невъзможни и не се вижда, какъ наука

и философия, когато не могатъ да дадатъ познание за Бога, ще доведатъ до такава (интелектуална) вѣра и до такава (интелектуално) знание. Тѣ могатъ, наистина, да събудятъ или да засилятъ вѣрата и състоянието γυνσις, както ние го разбираме, ала не като дадатъ познание за Бога, а като възбудятъ съ научнитъ познания за свѣта и размишленията, които предизвикватъ за него, онова настроение на душата, което наричаме религиозно чувство. А тогава πίστις и γυνσις ще бждатъ преживявания на сърдцето, а не на разума.

И какъ иначе би могла да се разбере идеята γυνσις и нейното отношение къмъ познание и вѣра? Общиятъ духъ, който вѣе въ тѣзи учения, както и тѣхниятъ исторически развой, говори, че имаме работа повече съ настроение или чувство, отколкото съ обективно мислене и че γυνσις е изразъ на това настроение и носи неговия характеръ. Това се вижда и отъ обстоятелството, че гностицитъ приписватъ, като върховно свойство на своя Богъ, добротата. Тѣ различаватъ, както видѣхме, непознаваемия Богъ, идеала на тѣхнитъ религиозни мечти, отъ старозаветния. Той, който едничкъ може да бжде предметъ на религиозното чувство, не е Богъ на силата, на строгата непреклонна воля, не и на премъдростъта или на законната справедливостъ, както еврейскитъ Богъ, създателтъ на пълния съ омраза и вражда, злопамятство и мѣстителностъ свѣтъ. Той е Богъ на абсолютната доброта, на безкрайната незаинтересувана любовъ — едничкото негово качество, което гностицитъ смѣтатъ за познаваемо.

Това схващане лежи въ основата и на Павловия антагонизъмъ и изобщо на християнството, както той го е разбиралъ, което, мислимъ ние, почива именно върху разликата между старозаветния и новозаветния Богъ. Сжщото се вижда и отъ онова, което се каза по-горе за Павла. Маркионъ, най-решителниятъ и най-последователенъ отъ гностицитъ, е развилъ мисълта за единъ таквъ Богъ, по-високъ отъ еврейския, и е направилъ изводи отъ нея съ една последователностъ и съ единъ нравствено-религиозенъ идеализъмъ, на които може да съперничи само апостолъ Павелъ¹⁾.

1) ἀποδείξει τῶν διὰ πίστεως παρελημμένων τῇ πίστει ἐποικδοῦμένη.

1) Срв. хубавата книга за Маркиона отъ А. ф. Харнакъ.

Дуалистичните възгледи и свързаните с тях идеи, които са характерни за гностичните учения, особено в Сирия и близките до Персия страни, са логична последица на схващанията, които изложихме горе, и се обясняват от тях. Ние срѣщаме тука сжщитѣ прояви, както и при сродните философско-религиозни учения, за които говорихме по-рано, и затова нѣма да се бавимъ много при тяхъ. И въ нашия случай дуалистичните идеи са изразъ на ценение, предизвикано отъ нравствено харесване и нехаресване. Вече различаването на единъ сврѣхбогъ отъ единъ по-доленъ има дуалистиченъ характеръ. То е последица отъ предвзетата, диктувана отъ нравствени мотиви, идея за свършенството на духа и несвършенството на материята, о която мисль гностицитѣ се придържатъ въпрѣки религиозната и етичната мжчнотия да се обясни създаването или произходътъ на несвършеното и злото отъ свършеното и доброто, мжчнотия, която именно тѣ искатъ да преодолеятъ съ своитѣ фантастични построения и отъ която тѣзи последните се обясняватъ.

Така дуалистичниятъ характеръ и неговата етична основа се явяватъ като сжществени за гностицизма. На сврѣхбога или прабога, който е духовно сжщество, се присвоява, като най-главно и върховно качество, добротата и му се противопоставя единъ гнѣвенъ и мѣстителенъ Богъ и най-сетне злиятъ демонъ и несвършената материя. Въ тази концепция личи явно съчетанието отъ етиченъ, религиозенъ и метафизиченъ дуализъмъ, основано върху етичната противоположностъ добро и зло.

Отъ тѣзи разбирания се обясняватъ идеята за единение съ Бога, презрението къмъ веществения свѣтъ и аскетичните наклонности, свойствени, въ този или онзи видъ, на всички гностични секти. Единението съ Бога, което състои въ едно възвръщане на индивидуалния духъ къмъ духовния праизворъ, отъ който той е еманиралъ, се постига съ убоисъ, която, по този начинъ, трѣбва да бжде духовенъ актъ. А това значи освобождение на божественото въ човѣка — духа — отъ неговия антагонистъ, несвършената плътъ, която го държи въ пленъ, и отъ нейните похоти. Този ходъ на мисли е сходенъ съ онзи, който видѣхме при християнството и другитѣ сродни учения.

Християнството, религията на любовта къмъ Бога и човѣцитѣ, е претърпѣло сжщия развой, както и други учения, които почиватъ върху чувства. И то не е могло да избегне сждбата да стане предметъ и жертва на спекулация и диалектика. Религиозната ревностъ изгубва постепенно първоначалната си сила и се замѣстя най-сетне съ учената амбиция на диалектицитѣ богослови, насочена повече къмъ логично-абстрактната страна на религията, отколкото къмъ найната субективна сжщностъ. Вѣрата става малко по-малко богословие. И разумъ и чувство избиватъ въ криви посоки, като последното довежда до чаровска мистика, а първиятъ до ненуженъ формализъмъ, които най-накрая се срѣщатъ въ едно външно, примирение въ официалното учение на черквата и въ култа.

Ако у апостола Павла изпѣква на първо мѣсто религиозната вѣра и съвременни философско-научни влияния едвамъ се забелязватъ, то въ по-нататъшния развой на християнството тѣ явно личатъ, както това изтъкнахме за първия — следапостолския — периодъ и непосредствената следъ него епоха. Тѣ не преставатъ и въ по-подирешните времена, та чакъ късно въ срѣдните вѣкове. Напротивъ, поради успокояването на религиозния жаръ, особено следъ победата на християнството, тѣ се засилватъ и борбата между наука и вѣра, между разумъ и чувство изгубва, следъ разни колебания, своя първоначаленъ характеръ и става борба между разни мнения.

Естествено е, че тази борба е била отначало бурна и упорита, тъй като е ставала между психични сили, отъ които едната е била чувството, винаги живото и самоподвижно, буйно и агресивно чувство. И естествено е, че съ неговото утихване (вследствие критиката на разума или по други причини) или съ отклонението на интереситѣ въ друга посока антагонизмътъ между тяхъ е намалѣлъ. Ала той не е изчезналъ и борбата не се е завършила и не е могла да се завърши, както и у отделния човѣкъ противоположността между разумъ и чувство не може да се изкорени. И въ историята на общочовѣшкия духовенъ животъ ще има, въ зависимостъ отъ надмощието на единия или другия принципъ, винаги по-големи или по-малки периодични наклонения къмъ едната или къмъ другата страна, безъ обаче нито единъ отъ тяхъ да може да се задуши.

Така ние виждаме у християнството първоначално да надделява и тържествува чувството. Срещу неговия прѣсенъ и енергиченъ напоръ дълго време враждебни опити не сж могли да противостоятъ, колкото и отъ авторитетни мѣста — било отъ страна на мислители, било отъ страна на властта — да сж изхождали. Възраженията на философитѣ, доколкото тѣ сж застъпвали старата рационалистична наука, били безсилни срещу бурнитѣ, често дръзки удари на привърженицитѣ на новата вѣра, които считали именно старата грѣцка философия за противница на своитѣ възгледи и сж отпирявали доводитѣ, „напомнянията“ и „уещанията“ си на първо мѣсто „πρὸς Ἑλλήνας“, нейнитѣ стари и нови привърженици. А реакцията на Юлиана Отстъпника е била една жалка играчка, при това диктувана повече отъ обаянието на славното класическо минало, отколкото отъ убеждение, тъй като самиятъ императоръ-мечтателъ не е билъ свободенъ отъ въздействието на новитѣ духовни движения.

Ала колкото и да е било силно въздействието на чувството върху религиознитѣ схващания и общия мирогледъ, рационалниятъ елементъ се е крепѣлъ догдето най-накрая взелъ връхъ. Не говоримъ за последнитѣ отблѣсъци на старата грѣцка философия. Думата ни е за рационализма въ християнското богословие, гдето той презъ и чрезъ патристиката и догматичнитѣ борби се е най-сетне наложилъ въ сръдновѣковната схоластика. Неговото действие въ епохата отъ първитѣ заченки на християнството до къснитѣ времена на сръдновѣковието се изразява въ следната последователна редица: вѣрата (като чувство) предизвиква стремежа къмъ познание на Бога, това познание се представя най-напредъ като теософия (и *ὑπόστασις*, въ смисъла, както гностицитѣ сж я разбирали, т. е. като екстатично състояние на разума), после като теология и най-сетне като философия. Така мисълта се връща пакъ къмъ старата, предхристиянска наука.

И така ние виждаме, че докато първитѣ черковни учители, като Юстинъ, Иреней, Климентъ Александрийски и др. изхождатъ отъ невъзможността да имаме познание за истинското естество на Бога и го замѣстятъ съ вѣра и теософско „знание“, по-къснитѣ тълкуватели и апологети на новото учение не отричатъ вече ста-

рата метода; възможността за рационално-диалектично богопознание мълчаливо се приема, вѣрата се туря въ зависимостъ отъ него, богопознанието изглежда спроти нея първо и сжществено. По този начинъ изпѣква схващането, че не се стига до богопознание отъ и чрезъ вѣра (която въ този случай би имала значение на потвърждение на познанието чрезъ вътрешна, диктувана отъ чувство увѣреностъ), а отъ познанието се отива до вѣра (която по този начинъ добива интелектуаленъ характеръ). Мощната диалектика на Св. Атанасия Александрийски, препирнитѣ на вселенскитѣ събори, особено христологичнитѣ разисквания и тѣзи на Никейския и първия Цариградски, говорятъ, че светитѣ отци сж изхождали отъ съзнанието, че Богъ не е непознаваемъ, следователно, за него и за неговото естество може да се разсждава и решава. „Вѣрвамъ“ въ установения на тѣзи събори символъ на вѣрата значи увѣренъ съмъ посрѣдствомъ разума.

Обратътъ къмъ рационализма е почналъ на Изтокъ, гдето последниятъ е издребилъ въ плиткоститѣ на грѣцкитѣ богословски караници презъ сръднитѣ вѣкове. И на Западъ — неговото пробуждане не е останало безъ влияние. Ала ако изобщо то да не е имало сжщитѣ последици, както у гърцитѣ, то пакъ е довело, особено следъ запознаването съ старата грѣцка философия, дори до образуване на религиозно-философски системи като тази на Тома Аквински и е направило отъ вѣрата наука. При всичко това, вѣрата, като преживяване на сърдцето, е била у западнитѣ християни, особено у масата на народа, винаги по-силна отколкото у гърцитѣ. Забележително е — напимѣръ — че гърцитѣ сж били съвсемъ равнодушни, дори враждебни, къмъ кръстоноснитѣ походи, които (поне първиятъ) сж били предизвикани отъ единъ мощенъ избликъ на религиозно чувство у западноевропейскитѣ народи. Тази враждебностъ не може да се обясни само съ политически съображения и страхове. Изобщо, религиозниятъ животъ на гърцитѣ, както за това говорихме вече нѣколко пжти, не се е отличавалъ никога, — и въ християнско време, въ сръднитѣ вѣкове и до днесъ — съ особена емоционална дълбочина. Главниятъ елементъ въ него е била винаги спекуляцията, което се е изразило въ безкрайнитѣ свади и хитроумни препирни за догми и тълкувания и което е

предизвикало толкова многобройните ереси и секти, изникнали и виртели почти изключително между гърците. Мистичното е имало предимно значение на магия и — въ култа — на чародейски символизъм (който личи въ таинствената и смътна формалистика на множеството, измислени от гърците, обреди и тръби) и се е придружавало не от истинско религиозно настроение, а от други, несъобразни съ религиозната мистика и въра чувства, както (въ последно време) националното. Двигател въ разпритъ е била не религиозната ревност, а на първо място „логичното“ задоволство ние да имаме право, ние да бъдем победители въ догматичните крамоли. Това е правела гръцката църква тъсногръда и неспособна да завладее свѣта, не само съ истинска религиозност, но дори и съ една, веднажъ равинаги, ясно опредѣлена формула, като го е отблъсвала съ своите безспирни умувания. Искреното и дълбоко религиозно чувство, което виждаме у нѣкои гръцки църковни отци и писатели, се дължи въ повечето случаи на източно влияние; а и повечето от тѣхъ сж били от негръцки — отъ ориенталски — произходъ. Отъ таквъ, произходъ е билъ навѣрно и Св. Иванъ Златоустъ (негли сириецъ). Старата (европейска) Гърция и Византия сж дали твърде малко такива отци. Западната църква наопаки, задоволявайки се, безъ много придиравания, съ една установена вече догма, е насочила още отъ първите времена своите усилия, последната да се затвърди, такава, каквато е, въ съзнанието на народа; а това е обуславяло една по-интимна религиозна въра, несмущавана отъ противоположни и противоречиви догматични тези, които, естествено, винаги предизвикватъ съмнения. Така римската църква е могла да си присвои положението на авторитетна представителка и пазителка на неизмѣнно установеното правовѣрно учение, да се организува въз основа на него и да обоснове успѣшно своите универсалистични тенденции. Естествена, логична и целесъобразна последица отъ тѣзи стремежи е непогрѣшимостта на папата, като единственъ тълкувател на учението на вѣрата, който стои надъ различните мнения; тая непогрѣшимостъ изключва ереси и догматични разколи и оставя място за религиозно върване. Голѣмата схизма въ римската църква въ XIV и XV в., както и движението, предизвикало тридентинския

съборъ въ XVI в., не противоречатъ, а потвърждаватъ това; тѣ сж се отнасяли не до учението на вѣрата, а до положението на папата; и отъ тѣхъ победителъ е излѣзълъ подържаниятъ отъ общото религиозно обаяние папски авторитетъ. Силната религиозност, дълбокиятъ религиозенъ мистицизъмъ у русите (отчасти и у други негръцки православни) се дължи на тѣхния не особено разположенъ къмъ умване, а наклоненъ повече къмъ сантименталностъ националенъ характеръ.

17. Посочениятъ тукъ развой на богословската мисълъ се освѣтлява твърде характеристично и отъ обстоятелството, че тя, презъ първите времена, е била явно и подъ влиянието на Платона (било направо, било презъ новоплатонизма), когато въ по-сетнешните вѣкове тя носи рационалистичния печатъ на Аристотеля, когато западната схоластика е направила — по едно волно или неволно недоразумение — философъ на срѣдновековното християнство.

Засилването на рационализма въ богословието не е, разбира се, изкоренило религиозното чувство; отначало то дори не го е отслабило, особено у народа. За неговото ненакърнено действие говорятъ аскетата, кръстоносните походи и под. То е измѣнило само своя характеръ, главно като двигателъ въ мисленето на богословите, у които то нѣмало вече първоначалното значение на основа и ядка на религиозното преживяване, а било повече подбудителъ къмъ богословски размишления и разисквания.

И така се забелязва едно раздвоение между масата, отъ една страна, у която религиозното чувство не било изгубило своето действие, и богословите и по-подирешните философи, отъ друга, у които рационализмътъ надделявалъ. Това раздвоение не е било безразлично за по-нататъшния развой на духовния животъ на Западъ; то собствено образува отъ сега нататкъ основата на антагонизма между рационалното и емоционалното начало, като последното се крепѣло отъ народа (религиозните реформаторски движения), а представители на първото били образованите и просвѣтените (Възраждане, Хуманизъмъ).

Така и въ по-нататъшния исторически вървежъ на духовния животъ въ Европа не липсва сжщиятъ анта-

гонизъм между емоционализъм и рационализъм, който се изразява било въ мисленето и схващанията на отделни личности, било въ обществени движения. Латентенъ или акутенъ, той никога не е преставалъ и се е проявявалъ, въ зависимостъ отъ обусловената отъ времето интензивностъ на единия или другия принципъ, въ по-голямъ или по-малко колебание между тѣхъ. Обаче амплитудата на това колебание става (що се отнася особено до противоположността наука и религия) изобщо сѣ по-малка. Вече рано се забелязва една, ако и отначало още слаба, тенденция да се разлжчатъ функциитѣ на дветѣ духовни сили въ науката и живота. Тази тенденция, можемъ да кажемъ, е възтържествувала въ наши дни, колкото се отнася до науката; не може, за жалостъ, да се твърди същото и за религията въ очитѣ на нейнитѣ официални — черковни — застъпници, които, смѣтайки богословието за наука за Бога, сѣ не могатъ да се освободятъ отъ възгледа, че вѣрата трѣбва да почива върху богоспознание, което богословието дава, и да се крепи отъ него, едно схващане, което показва, колко рационализъмътъ е надрастналъ силата на чувството.

Въ смисъла на скицирания тукъ развой ние виждаме, че следъ елементарното избухване на религиозния фанатизъмъ, който е предизвикалъ кръстоноснитѣ походи, и въ западното християнство настѣпва едно постепенно охлаждение на религиозността и замѣстянето ѝ отъ една страна съ богословие, отъ друга съ формализъмъ и суевѣрие — едно състояние, което довело у едни до пасивно безразличие и скептицизъмъ, придружени съ нравствено равнодушие (толкова характерни за епохата на Възраждането), у други до активно противодействие.

Църквата изгубила малко по малко значението на представителка на истинска религиозностъ; тя не изисквала вѣра преживѣна съ сърдцето, а слѣпа увѣреностъ на разума въ официалнитѣ догми, като въ обективни истини, и налагала това чрезъ религиозния страхъ у маситѣ, до който се било понизило религиозното чувство, и който църквата култивирала не като религиозна цель, а като сръдство за поддържане на своята власть.

Срещу гнета на този — нека го наречемъ практиченъ — рационализъмъ на църквата се опълчили еднакво и просвѣтлениятъ разумъ и чувството, ала вече не из-

ключително и не на първо мѣсто религиозното, а нравственото чувство. И непосредствената цель била освобождението на духа отъ този гнетъ — не отъ религиозността, не и отъ религиозната власть на църквата, а отъ ограничението на мисленето отъ нейния научно-теоретиченъ авторитетъ и на религиозното чувство отъ известни противни ему, наложени отъ богословската спекуляция догми. И понеже натискътъ, подчинявайки всичко подъ себе си, го изравнява и обезличава, то се разбира, защо идеалътъ на тѣзи движения се изразявалъ въ характерното за тѣхъ, особено за Възраждането въ Италия, изтъкване на личността.

Така чувството за свобода става двигателъ не само въ практичния животъ, но и при образуването на възгледи за живота и свѣта изобщо. А истинската свобода се състои въ неограничеността на личността да мисли и чувствува споредъ своето разбиране и своята природа. Поради това чувството за свобода може да се изрази или въ отричане на всѣка прѣчка на мисленето и чувствуването или въ ръководено отъ разсѣдъка самоконтролиране и самоограничение на последното, което пакъ води къмъ чувството на нравствена отговорностъ.

И така, ако разумъ и чувство дружно се противопоставятъ на натиска на църквата, то тѣ правятъ това въ разни посоки и разенъ смисълъ. Когато безогледниятъ рационализъмъ, воденъ отъ необузданото и, следователно, егоистично чувство за свобода, се опълчва не само противъ умствения гнетъ на църквата, но и противъ религията, то онѣзи мже, у които просвѣтеността не била задушила, а напротивъ запазила и укрепила социалното чувство на отговорностъ, ако и сжщо така да не признавали намѣсата на църквата и на официалното богословие въ научната работа на мисленето, не били противници на истинската набожностъ, която тѣ — а това е характерно за времето — ценѣли предимно поради нейното етично значение. И тѣй като църквата не била вече, както видѣхме, изворъ и крепитель на това чувство, то тѣ били противъ нейното влияние въ нравствения и политически животъ.

Къмъ първата отъ посоченитѣ тука категории принадлежи голѣма частъ отъ съвременницитѣ на Възраждането въ Италия и отчасти на по-късната епоха на така наречения Хуманизъмъ въ Европа. Идеалътъ свобода на

мисълта довелъ до идеята за изключително право на разума, до отхвърляне на всѣко негово стѣснение отъ обществени чувства и диктувани отъ тѣхъ съображения. Това отворило пътя на единъ безогледенъ индивидуализъмъ и на неговия съпътникъ егоизма — прояви, особено характерни за това движение, защото, ако и поводъ за Ренесанса да е било запознаването съ античната наука и изкуство, то условие-почва за нейното появяване и за обусловения отъ нея мирогледъ е била до голѣма степенъ похабата на емоционалния — преди всичко религиозния и нравственъ — животъ въ Италия, похаба, чиито причини трѣбва да се търсятъ както въ църквата, така и въ националнитѣ, социалнитѣ и политическо-историческитѣ условия, и то не само на онази епоха, но и на много по-раншни времена (да си спомнимъ напр. за така наречената порнократия въ папството въ X в.).

И какъ инакъ да се обясни религиозниятъ скептицизмъ, циничната фриволностъ и кощунството съ толкова близкитѣ до сърдцето на народа религиозно-нравствени ценности, което се ширѣло въ по-високитѣ кръгове не само на миряни, но и на духовници, дори до най-виднитѣ стѣпала на църковната иерархия, както е било особено презъ епохата на Борджитѣ въ Римъ. Всичко това е толкова по-характерно, че ставало подъ лицемѣрната маска на набожностъ. Не бива обаче да се мисли, че религиозното чувство е било изгаснало у тѣзи хора. То тлѣяло въ сърдцата дори и презъ времето на най-страшния нравственъ упадъкъ, както при Борджитѣ, когато е било съвършено извратено. Така, погрѣшно би било да се обяснява инквизицията, както появата, така тактиката и практиката на иезуитския орденъ, съ стремѣжа да се запази властѣта на църквата като самоцель или като сръдство за лични облаги. Инквизицията е била рожба на слѣпъ и необузданъ религиозенъ фанатизъмъ; ала тоя фанатизъмъ почивалъ върху извратено религиозно чувство — извратено, защото било съвмѣстимо съ най-груба безнравственостъ и съ безмислени и противни на християнското учение и пагубни за самата вѣра жестокости. И иезуитството, ако и първоначално движено отъ сѣщия фанатизъмъ, се е съ време еманципирало и е дошло до възгледа, че властѣта на черквата е, чрезъ религията, едно необходимо сръдство за обществено-нравствени цели.

Рационализмътъ на Възраждането има несъмнена заслуга, че е отворилъ пътъ на освобождението на мисълта отъ авторитета на църквата и богословието, като е далъ възможностъ да се образуватъ нови, основани върху непредвзетия и неповлиянъ отъ чувства разумъ, обективно научни разбирания и възгледи. Ала той е освободилъ и морала и е насочилъ нравственото чувство къмъ неговата естествена, опредѣлена не отъ религията и църквата, а отъ науката, служба, като цель на която се разбирало общественото благо, а не личното (спасението на душата), за което, споредъ църквата, първото било само сръдство.

Това задружно действие на просвѣтения разсѣдъкъ и на чувството характеризова другата отъ поменатитѣ горе категории мислители и дейци отъ епохата на Възраждането и Хуманизма. Това сѣ реформатори на нравствено-обществения и религиозния животъ. Движени отъ чувства, предимно нравствени (религията, както казахме, тѣ схващали на първо мѣсто въ нейното значение на морализаторски мотивъ, което, разбира се, не изключвало лична набожностъ у самитѣ тѣхъ) тѣ били по-близо до народа и до отличителното за него надмощие на емоционалността. И когато воденитѣ само отъ разсѣдъкъ индивидуалисти, нетревожени отъ социални чувства и равнодушни къмъ общественитѣ недѣзи, гледайки безгрижно на свѣта и живота само отъ гледището на студения разумъ и личнитѣ интереси, не се вълнували отъ противоречието между това, което сочи разумътъ и онова, което говори сърдцето, то у другитѣ, у които религиозното и нравственото чувство било живо, забелязваме едно, предизвикано отъ това противоречие смущение въ разбиранията и възгледитѣ.

И това е обяснимо. Наистина, възраждането на науката и изкуството, съ това и на живота, въ Италия не е било неподготвено. Между класическата древностъ и по-подирешнитѣ времена е имало винаги една, поддържана отъ спомени, непрекъснатостъ; и въ най-мрачнитѣ вѣкове на първото хилядолѣтие сл. Хр. не е липсвало по-свободно мислене и по-либерално схващане на живота. При всичко това Ренесансътъ представя единъ остъръ преломъ спроти дотогавашнитѣ схващания, чувства и под. и е предизвикалъ естествено едно брожение, което се характеризова съ смѣсване на разнородни

и противоречиви възгледи, съ просвѣтена разсудливост и диктувана отъ чувства теософия и мистика (която напомня дори новоплатонизма и гностиката), съ трезва научност и ортодоксална набожност. Ако всичко това и да не е намалило реформаторската ревност, забележително е, че то се придружавало отъ характерната за такива състояния тѣга, чието въздействие личи и въ мненията и възгледитѣ.

Къмъ тази категория принадлежатъ главно голѣмитѣ реформатори Хусъ, Савонарола, Лутеръ, ако и дейността на първия, па и на последния, да не е била въ непосредствена връзка съ движението въ Италия. Основа и подбуда на тѣхнитѣ възгледи и стремежи е било едно не само дълбоко и искрено, но и чисто религиозно и нравствено чувство, ръководено отъ просвѣтенъ разумъ. Съ това тѣ сж насочили живота къмъ просвѣтена религиозност и нравственост — идеала на по-късни времена. И тъкмо защото тѣхната дейност и тѣхниятъ религиозно-нравственъ мирогледъ се носѣлъ отъ такива чувства, това ги е доближило до народа и до неговата паметъ и е свързало имената имъ съ исторически епохи.

Къмъ тѣхъ трѣбва да причислимъ бездруго и Данте, който въ всѣки случай принадлежи на новото време, ако и да е живѣлъ по-рано. Единъ отъ най-голѣмитѣ гении на човѣчеството, той е билъ негли първиятъ, който е доловилъ близкия завой въ историята на човѣшкия духъ и решително е скжсалъ съ сръдновѣковието, като се е противопоставилъ на дотогавашнитѣ възгледи за живота и на силитѣ, които сж ги поддържали. Така той се явява предвестникъ на една нова епоха. Тѣзи разбирания на Данте, както и ревността, съ която тѣ се застъпватъ, се обясняватъ съ това, че тѣ сж вдѣхнати и се носятъ отъ чувства. Безсъмнената нравствена тенденция на *Божествената Комедия* вече говори сама по себе си за емоционалнитѣ подбуди, които лежатъ, както въ нейнитѣ основи, така изобщо и въ схващанията на поета-философъ. Това личи така ясно отъ настойчивата решителност, съ която той, изтъквайки силата на нравственото и религиозното чувство, навсѣкжде настоява, че тѣ трѣбва да бждатъ мотиви на човѣшката воля.¹⁾

¹⁾ Божествена Комедия Рай, XX, 94—96, Данте не се стѣснова да каже, че любовта и надеждата побеждаватъ дори и божията воля. Срв. и следнитѣ стихове.

И безстрашието (свойствено на всички голѣми реформатори), съ което се бичуватъ неджзитѣ на съвременното общество и на църквата и се защищаватъ убежденията на автора, говори, както намекнахме горе, за действието на чувствата.

Ала ако и мисленето на Данте да се е въодушевлявало отъ такива благородни мотиви, ако и неговиятъ моралъ и неговата религия да сж били преживявания на сърдцето, онова, което го поставя въ редицата не само на най-голѣмитѣ умове, но и на най-възвишенитѣ характери, е че чувствата се държатъ подъ своята собствена властъ и контрола чрезъ ръководството на просвѣтения разумъ. Съ това Данте се явява като единъ отъ рѣдкитѣ представители на онзи идеаленъ човѣшки типъ, у когото глава и сърдце действуватъ хармонично, безъ да жертвуватъ своя характеръ и своята специфична служба. Тъкмо тази хармония между просвѣтеността на разума и благородството на чувствата, придружена отъ едно суверенно спокойствие и безпристрастие, съставя едно отъ обаянията на *Божествената Комедия*.

Въ това ние виждаме вече едно съзнато обособяване на службитѣ на чувството и разума, което е довело понататѣкъ до отдѣлянето на науката отъ религията, както намекнахме по-горе. У Данте това още не е обусловено отъ практични подбуди и се изразява въ антирезата: църква и държава; ала отъ това, че дветѣ духовни сили се търпятъ и вървятъ, като независими, успоредно една до друга, се разбрало, че тѣ могатъ да действуватъ не само координирано къмъ една обща целъ, но и една срещу друга. Това означава тѣхното взаимно освобождаване. Последното е станало предимно въ полза на разума, на науката, а то естествено е засилило рационализма и ние виждаме научното мислене, отдѣляйки теория отъ практика, принципиално да се пази отъ влиянието на емоционални мотиви, особено на религиозни, дори и да имъ се противопоставя.

Това е собствено началото на модерната наука, и то, както и трѣбва да се очаква, най-първо на философията на природата, предшественицата на науката за природата, като пръвъ решителенъ пионеръ на която трѣбва да се смѣта гениалниятъ по умъ и благородниятъ по характеръ Джордано Бруно. Религиознитѣ и нравственитѣ възгледи, колкото и да сж продиктувани отъ

искрени чувства, както и известни сантиментални наклонности и мистични реминесценции и отзвuci отъ миналото, нѣматъ никакво влияние върху неговото схващане на природата и свѣта. Свободата на мисленето е за него принципъ, а постигнатата съ разума истина — най-ценното благо. Че този рационализъмъ не е билъ благоприятенъ за религиозни чувства, се разбира отъ само себе си. Той необходимо е поставилъ нашия философъ въ опозиция къмъ официалното богословие, къмъ църквата и позволената отъ нея наука — опозиция, която той, както и мнозина въ неговото положение, при голѣмия авторитетъ на църквата, се мъчи да прикрие или смегчи съ обикновенитѣ, твърде необидителни доводи, било като се опитва да покаже съгласието на своята наука съ религията, било като изтъква само моралното значение на последната, съ което, разбира се, смисълътъ и функцията на религиозната вѣра се измѣствя.

Така, нестѣсненото отъ чувства и други странични огледи мислене на Бруно е обусловило единъ бързъ напредѣкъ на научното познание, както за по-подирешни времена, така и при самия него. Ако и да личатъ по-стари влияния, особено на стоическата метафизика. Удивително е колко нови идеи, не само смѣтно антиципирани, но и съзнателно схванати и изрично изказани, отличаватъ неговата философия — идеи, които срѣщаме по-после у голѣми мислители, като Лайбница, Спиноза и др.

Рационалистичниятъ характеръ на мисленето се отразява и въ обстоятелството, че Бруно се обявява противъ дуализма духъ и материя. Дуалистичнитѣ възгледи — не само етичнитѣ и религиознитѣ, но и метафизичнитѣ — които характеризуватъ християнството и другитѣ сродни учения чакъ до къснитѣ срѣдни вѣкове, сж почивали, както видѣхме, върху ценение. Свободниятъ отъ въздействието на чувства разумъ, неспособенъ да харесва и нехаресва, следователно, и да цени, и облегатъ само на обективнитѣ свойства на тѣло и душа, ще бжде лишенъ отъ една силна подбуда да гледа дуалистично на отношението между тѣхъ и ще клони по-лесно къмъ единъ пантеистиченъ монизъмъ, както това виждаме у Бруно и по-после така изрично у Спиноза, мисленето на когото е било още по-малко подъ влиянието на чувства.

18. Ние нѣмаме намѣрение, пъкъ и не е нужно за нашата цѣль, да проследимъ цѣлата история на философията. Ние поменахме и по-рано, че ще изтъкнемъ само нѣкои имена и епохи, за които мислимъ, че ще освѣтлятъ по-добре нашата теза. Пъкъ и не у всички мислители, не презъ всички времена и не въ всички страни влиянието на емоциитѣ върху мисленето ще бжде еднакво интензивно и решително. Неговата сила и неговиятъ характеръ ще зависятъ, то се знае, отъ особеноститѣ на характера и на интелекта на личноститѣ и на раситѣ, както и отъ общия духъ на епохата.

Англичанитѣ, модернитѣ римляни, този гениаленъ народъ на разсѣдливата практичностъ, сж се отличавали винаги съ способността да владѣятъ чувствата си, както въ живота изобщо, така частно и въ мисленето. Въ науката и философията чувствата сж за тѣхъ предметъ, а не двигателъ на личността. Едни отъ първитѣ, които сж познали и изтъкнали тѣхното значение въ морала и религията (Хобсъ, Фергусонъ, Юмъ, Бентамъ и др.), сж достигнали до това познание не подтикнати отъ сантименталностъ, а съ трезво, неповлияно отъ нея мислене. А въ живота действието на нравственото и религиозното чувство е било винаги подъ строгото рѣководство на разсѣдѣка. Напраздно ще диримъ между английскитѣ философи единъ Платонъ или Русо или Фехнеръ. И протестанството, което въ Нѣмско е било предизвикано отъ религиозни и нравствени подбуди, се е приело отъ англичанитѣ безъ съмнение повече по практични, нежели по религиозни съображения (не мислимъ, разбира се, за мотивитѣ на Хенриха VIII). И реформаторската дейностъ на Уиклифа въ една по-раншна епоха трѣбва въ сжщностъ да се отдаде на подобни подбуди. А и на библейската критика и на критичното богословие изобщо отечеството е собствено Англия¹⁾.

А пъкъ галско-келтскиятъ характеръ на французитѣ е изобщо хладенъ, колкото се отнася до онѣзи чувства, за които ни е дума тука като двигатели на мисленето — за религиозното и нравственото; или пъкъ тѣзи чувства сж поврѣхли и краткотрайни. Русо е едно отъ рѣд-

¹⁾ Локъ е единъ отъ първитѣ рационалисти въ религията; и силата на християнството се състои, споредъ него, въ разумността му — (Reasonableness of Christianity).

китъ изключения. Изглежда, че инжениозността, толкова свойствена на французина, се проявява и тука въ ущърбъ на по-високия емоционаленъ животъ.

У нѣмцитѣ тѣзи чувства сж били винаги по-силни и по-дълбоки — негли вследствие на голѣмия примѣсъ славянска кръвь — и тѣхното влияние върху интелекта личи у много отъ тѣхнитѣ мислители, както ще посочимъ това по-долу за нѣкои отъ тѣхъ. Въ по-старо време то се изразява въ сантименталностъ и мистика — както у Бьоме — която впрочемъ не липсва и въ по-новата нѣмска философия, напр. у Шелинга, Фехнера и др.

19. Философската система на Спиноза е построена върху концепция свободна отъ въздействието на чувствата, затова и неговото мислене толкова се различава отъ онова на единъ Платонъ, Русо и сродни тѣмъ мислители, при които разумътъ не престава да се вслушва въ онова, което казва сърдцето, и възгледитѣ на които, поради това, изразяватъ, много или малко, винаги ценение. Строгийтъ рационализъмъ на Спиноза механизува, бихъ казалъ, мисленето (това личи, струва ми се, и отъ формата на изложението въ неговата „Етика“) и не допуща харесване и нехаресване. Ако и неговитѣ нравствени възгледи и нравственитѣ норми, които той установява, да говорятъ за благородството на чувствата му, ако той и да се опитва да свърже нѣкакъ нравствения животъ съ чувствата, той не основава морала върху ценение, което става, както знаемъ, тъкмо чрезъ чувствата; нравственитѣ ценности изразяватъ споредъ Спиноза сравнение, което се извършва (така трѣбва да разбираме) съ интелекта. Пъкъ и схващането, че чувствата сж собствено състояния на разума, което той отначало е хранѣлъ, изглежда не го е напущало никога.¹⁾ Затова и познанието е, споредъ него, сжщественото за човѣка, първата добродетель, която обуславя всички други; и почива не върху силата на чувствата, на нравствено одобрение и неодобрение, а върху интелекта. Последниятъ опредѣля характера, а не първитѣ. Дори „безсмъртието“ се схваща като съединение на мислещия духъ съ ми-

¹⁾ *Voluntas et intellectus unum et idem sunt. (Ethica).* Спиноза е твърде колебливъ въ това отношение. На мѣста изглежда, че той допуща ценение чрезъ волята (чувствата).

слещата вѣчна субстанция. Етичните възгледи на Спиноза не могатъ да се произведатъ отъ неговата метафизика; тѣ само насила се свързватъ съ нея и насила се турятъ въ невъзможната връзка съ една натуралистично-пантеистична религия.

Най-много възражения, дори укори и вражда е трѣбвало да понесе Спиноза поради своитѣ религиозни възгледи. Великъ умъ и чистъ и благороденъ характеръ, той, можеби, е изпитвалъ къмъ своята единствена субстанция, къмъ величавостта на своя пантеистиченъ „Богъ“ нѣщо като религиозно настроение или е замѣствалъ съ него религиозното чувство, противопоставяйки твърдо и безкористно своето убеждение на една религия, която обещава толкова хубави работи. Ала колцина сж като него? Колцина могатъ да се откажатъ отъ утехата на тази религия? Спинозовата религия не е религия въ смисъла на понятието, както то се е развило и сложило естествено и исторически въ съзнанието на човѣка и както последниятъ единствено го разбира, (както и ние го посочихме по-горе). За наивното и низко съзнание, при което религиознитѣ представи и идеи не сж произведение на научна спекулация, а съдания на религиозното чувство, Спинозовата религия не е религия и не може да извърши службата въ живота на безкрайното мнозинство отъ човѣчеството. И напредъкътъ въ интелектуалната култура, мислимъ ние, не ще измѣни това. Обективнитѣ мисли-подбуди, които сж породили и пораждатъ религиозното чувство и го заставятъ да създава своитѣ обекти и да имъ приписва свойства, които отговарятъ на неговия специфиченъ характеръ, както и да върва въ тѣхъ, сж съвсемъ други и сж неизмѣнни както и тѣхното действие. Не е наша цель тука да се занимаваме съ тѣхъ. Ала ние не се съмняваме, че породеното отъ сжщитѣ тѣзи мисли религиозно чувство е живѣло скрито и въ сърдцето на Спиноза и на всички дълбоки и чувствителни мислители като него (не, разбира се, отъ рода на Волтера съ неговия евтинъ рационализъмъ и повърхни чувства), въпрѣки насието отъ страна на интелекта. За това говори негли онази тънка, едва доловима меланхолия, която ни е известна за тѣхния характеръ и която проличава и въ тѣхнитѣ съчинения. Тя сочи къмъ мисълта, че придобитиятъ съ философска спекулация мирогледъ,

който е задоволявалъ, може би, разума, не е задоволявалъ сърдцето.

Ала това естествено религиозно чувство не е могло да изплува у Спиноза. Научниятъ умъ и научниятъ интересъ сж надвили. Отъ тамъ стремежътъ у нашия философъ, да установи изкуствено и насила съгласие между религията и своитѣ метафизични възгледи отъ една страна, а отъ друга, общата религиозна апатия, за която поменахме по-рано и която той така несръчно се опитва да прикрие съ своя психологично невъзможенъ апог intellectualis dei¹⁾. А че той прави този опитъ, показва, колко самъ съзнава, че единъ Богъ, който не може да бжде предметъ на религиозна обичъ, не може да бжде предметъ на религиозна венерация — че той не е никакъвъ Богъ. И не е чудно нито е безосновно отъ гледището на несмутеното отъ спекулация истинско, естествено религиозно чувство натякването за безбожие, което му се прави.

Възторгътъ на Шлайермахера отъ религиозността на Спиноза е не само прекаленъ, но той се отнася до едно преживяване, което не прилича на онова чувство, което човѣкътъ е привикналъ да признава, въ посочения вече смисълъ, за религиозно. А чувството, което рационалната, особено пантеистичната „религия“ предизвиква, не може, споредъ нашето изказано вече по-рано мнение, да се нарече религиозно. Спиноза, разбира се, не е искалъ да употреби думата религия измамно, ала той ѝ дава друго, преносно значение, несходно съ онова емоционално състояние, което придружава представата на човѣка за неговото отношение къмъ едно възвишено лично и волно същество вънъ отъ него, чиято воля-целеставителка и уредница се проявява въ свѣта и живота — същество, каквото Спинозовиятъ пантеизъмъ изключва. Безличното „всичко“ не може да предизвика такова състояние и безличното изчезване въ това безлично „всичко“, което Шлайермахеръ нарича религия,

¹⁾ Обяснението на интелектуалността на тази любовъ съ сладостното познание за нашето единство съ Бога не му придава характеръ на любовъ. Съ разума не се обича. А мисълта, че при нашата идентичностъ съ Бога, ние, обичайки себе си, обичаме Бога (Богъ-всичко обича самъ себе си) измѣстя смисъла на понятието обичъ, която иска обектъ вънъ отъ себе си.

не е религиозно преживяване. Спиноза, мислимъ ние, знае това и той самъ не го е преживявалъ като такова.

Не е безинтересно да забележимъ, че Спиноза, приемайки какво субстанцията има много атрибути, говори само за два, разпространеностъ и духовностъ; другитѣ сж неизвестни и проблематични и той не ни казва нищо за тѣхъ. Това е собствено единъ скритъ дуализъмъ, още повече, че двата известни атрибута сж абсолютно различни и непревратими единъ въ другъ и сж при това емпирично дадени, когато тѣхната идентичностъ въ единната субстанция, както и единствеността на последната се губятъ въ царството на метафизиката¹⁾. Ала колкото Спиноза и да е убеденъ въ различието и непревратимостта на тѣлесно и душевно, принципиалниятъ методиченъ рационализъмъ не му дава да ги постави ценително въ положително-отрицателна противоположностъ, ако и да се отнася — отъ гледището на морала — съ известно предпочитане къмъ духовното.

20. Ако при Спиноза чувствата, както видѣхме, не сж могли да се наложатъ на мисленето, то за Лайбница не може да се каже същото, поне не въ същата степенъ, Голѣмъ умъ, подкрепенъ отъ една всестранна, нечувана за времето, ерудиция, той е ималъ възможностъ да проникне въ проблемитѣ на философията и науката както малцина преди и следъ него. И ако той се подава на влиянието на чувствата, това трѣбва да се припише на силата и искреността на последнитѣ, а не на нѣкакъвъ практиченъ опортюнизмъ, въ какъвто го обвиняватъ. Затова особено интересно, па и поучително съ огледъ къмъ нашата теза ще бжде да се проследи борбата между разумъ и чувство тъкмо у единъ такъвъ силенъ умъ, който подпомогнатъ отъ познанията на полихисторъ, е билъ въ висока степенъ способенъ да поддържа независимостта на своето мислене повече отъ много други.

Казва се, че въ метафизическата система на Лайбница Богъ е излишенъ. Това е вѣрно, обаче само ако

¹⁾ А какво ще стане съ обяснението на тази идентичностъ посредствомъ прочутото Спинозово сравнение съ вътрешната и външната стена на кълбото, ако бѣха известни повече отъ два атрибута? Дали може да се намѣри за този случай друго сравнение? Мисленето, изглежда, не стига.

се остави самият Лайбницъ на страна. Отъ становището на чистото мислене неговата метафизика нѣма да се измѣни, ако се елиминира понятието Богъ; ала за чувствата му това не е тъй. Обективно, метафизичното учение на Лайбница е, въпрѣки опозицията срещу Спиноза и въпрѣки разбирането и тълкуването на богословитѣ, монистично¹⁾. Ала нравственото и преди всичко религиозното чувство го възпира да направи извода, който последователно би го довелъ до близкия на монизма пантеизъмъ, защото явно е, пантеистичниятъ Богъ не го задоволява, а той не го задоволява, защото му липсва личностъ, свързана съ разумъ и воля, които се проявяватъ въ целесобразна дейностъ и които Спиноза отрича на своята *natura naturans*, нѣщо, за което Лайбницъ изрично го укорява. Това сочи на идеята за трансцендентна телеология у Лайбница, която естествено го довежда до едно дуалистично схващане, до едно противопоставяне на Богъ и свѣтъ.

Презъ всичкото време Лайбницъ се е колебалъ между монизъмъ и дуализъмъ, между механизма въ природата и свързаната съ единъ личенъ Богъ трансцендентна телеология, примирението на които му е било толкова присърдце; то обаче не му се е удало; а това се дължи на една постоянна дискрепанция между разума и чувството, която не може да не се забележи и не е могла да не се отрази върху неговото философско мислене. Мислителътъ Лайбницъ е монистъ, а съ „сърдцето“ си той е дуалистъ. Не само въ първото време на своето метафизично спекулиране той е клонилъ къмъ Декарта и не само временно е билъ привлеченъ отъ Спиноза; и ако той не се привързва нито къмъ единия, нито къмъ другия, това се дължи на обстоятелството, че тѣ не го задоволяватъ. Защото картезианскиятъ дуализъмъ не е свързанъ съ чувствата и не изразява ценение, а строгиятъ рационализъмъ и студениятъ натурализъмъ на Спиноза направо сж отблъсвали. И не е ли забележително, че при несъмнената близостъ между метафизичнитѣ възгледи на Лайбница и учението на Спи-

¹⁾ Погрѣшно е, мислимъ, да се схваща множеството на монадитѣ у Лайбница като плурализъмъ, както се прави, па и отъ самия него. Въпросътъ е за принципа, за сжщността (въ този случай духовното естество на монадитѣ), а не за нейнитѣ прояви, които могатъ да бъдатъ много.

ноза, той се нахвърля срещу пантеизма на последния съ ревностъ, която му изтрѣгва дори изрази съвсемъ не-съобразни съ неговия кротъкъ и вежливо-деликатенъ характеръ? На какво друго трѣбва да се отдаде това освенъ на оскърбени интимни чувства?

Лайбницъ като че не съзнава това и се мчи искрено да съгласува вѣрата съ разума възъ основа на последния, безъ огледъ къмъ чувствата, което разбира се, е невъзможно¹⁾. И чувствата най-сетне надвизатъ и поставятъ своя печатъ върху неговото мислене.

Всичко, което казахме тука, може ясно да се изведе отъ съчиненията на философа, които се занимаватъ съ тѣзи въпроси, толкова важни за него.

Мисля, че е потрѣбно да се поясни по-отблизо изложеното тукъ наше разбиране. Доказателството на Лайбница, че свѣтътъ е най-добриятъ отъ всички възможни, защото Богъ, като добъръ, не е могълъ да сътвори (избере) другъ, освенъ най-добрия, е едно *utroque probetur*: то иска да докаже превъзходството на свѣта съ божията доброта, а последната съ избора на този най-добъръ свѣтъ отъ страна на Бога. Опититѣ да се направи това разбиране приемливо се точатъ презъ цѣлата Теодикея на Лайбница и другитѣ негови философски съчинения. Въпросътъ, който образува предмета на Теодикейта е *ruptum saliens* слабата страна въ мисленето на нашия философъ, и тъкмо при него изпъква най-ярко конфликтътъ между разумъ и чувство и логичната мжнотия, съ

¹⁾ Après avoir réglé (въ *Théodicée*, *Discours de la conformité de la foi avec la raison*) les droits de la foi et de la raison d'une manière, qui fait servir la raison à la foi, bien loin de lui être contraire . . . *Théodicée* I, 1. Разумътъ, значи, се явява нѣщо като основа на вѣрата. Въпрѣки това Лайбницъ укорява (*Discours etc.* 5) П. Байля, че смѣсвалъ вѣра съ разумъ (което, разбира се, не бива да стане, ако вѣрата се схваща като чувство); този укоръ, обаче, би билъ оправданъ, ако Байль разбиралъ вѣрата като интелектуална увѣреностъ, като знание, ала той изрично изтъква противоразумността на така нареченитѣ религиозни истини и изисква, тѣ да се вѣрватъ въпрѣки това. Съ това той явно различава строго вѣра отъ разумъ относно тѣхното естество и се приближава до едно по-правилно разбиране на първата. Лайбницъ е безсиленъ срещу аргументацията на Байля и, настоявайки при всичко това на своето предвзето схващане, въ сжщностъ той е, който смѣсва разумъ съ вѣра, като изисква за последната разумни мотиви. Съ това обаче тя добива интелектуаленъ характеръ и нейнитѣ позитивни тези ще бъдатъ не „конформни“, а „контрерни“ на разума. *Discours etc.* 5 и след.

която Лайбницъ се бори при разрешаването му, е изразъ на този конфликтъ. За да премахне тази мъчнотия, Лайбницъ приема два вида необходимостъ, метафизична и морална, които се различавали строго една отъ друга, така че тезата-основа на неговата аргументация е, че не бива да се смѣсва *ce qui est nécessaire par une nécessité morale, c'est-à-dire par le principe de la sagesse et de la bonté, avec ce qui l'est par une nécessité métaphysique et brute . . .* (Théodicée, II, 174. Цитувамъ тукъ и на всѣкъ по-долу по-изданието на Лайбницовитѣ съчинения отъ М. А. Jacques, Paris, 1842). На първата, споредъ Лайбница, е подчиненъ Богъ, на втората свѣтътъ. При всичко това той иска да ги примири, обаче въ сжшность ги прави еднакви. За да постигне примирението, той приема като срѣдно или като посрѣдникъ, трети видъ необходимостъ, физическа. Ала различаването между метафизическа и физическа необходимостъ (метафизически и физически закони и свобода) е за всѣко разбиране безцелно и безполезно, колкото се отнася до нашия конкретенъ случай. Защото, ако първата се характеризира, споредъ Лайбница, съ това, че не допуска противоречие (както при логическитѣ и математическитѣ отношения), то това трѣбва да се каже и за втората (при действието на физическитѣ закони) и Лайбницъ (па и никой другъ) съ нищо не може да докаже, че последната, т. е. физическата необходимостъ е (реално) само относителна (макаръ че това е мислимо). Лайбницъ сега приписва на Бога физическа свобода, като я основава върху „моралната“ и се мъчи да съгласува механическата необходимостъ въ физическия свѣтъ съ детерминацията на божията дейностъ, детерминация обусловена не отъ сжщитѣ закони, на които е подчиненъ физическия механизъмъ, а отъ божитѣ качества доброта, справедливостъ, премждростъ. Така, той полемизува срещу онѣзи, които, искайки да освободятъ Бога отъ „игото на необходимостта“, му приписватъ индиферентностъ, *ne considérant point qu'autant la nécessité métaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu, autant la nécessité morale est digne de lui. C'est une heureuse nécessité qui oblige le sage à bien faire au lieu que l'indifférence par rapport au bien et au mal serait la marque d'un défaut de bonté et de sagesse* (l. c. 175). Тази аргументация е несъстоятелна. Лайбницъ знае, че качества доброта, справедливостъ,

премждростъ сж отъ съвсемъ друго естество, отколкото физическитѣ (и метафизическитѣ) и пакъ отъ разискванията му излѣзва, че и двата вида необходимостъ иматъ сжщия ефектъ и сжщия характеръ на безусловностъ, макаръ че той приема разлика въ тѣхното естество. Защото какво значи постоянното и настойчиво наблѣгане, че Богъ е детерминиранъ отъ своята доброта и справедливостъ, че той не опредѣля произволно, що е добро и що е зло? Нали тогава качества доброта и справедливостъ, като (поради божията природа) абсолютно необходими детерминати, добиватъ метафизиченъ (споредъ терминологията на Лайбница) характеръ, па и характера на физически свойства, съ тѣхната механическа необходимостъ, и Богъ ще действува така, както напр. вѣтърътъ действува съ безусловна необходимостъ съгласно съ физическитѣ закони? Ако Лайбницъ укорява Спиноза, че не вѣрвалъ, *que Dieu fût déterminé par sa bonté et sa perfection . . . mais par la nécessité de sa nature: comme le demi-cercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ni la connaissance, ni la volonté . . .* (Théod. II, 174) то трѣбва да се пита, не прави ли Лайбницъ сжщото? Защото „моралната“ необходимостъ не изисква ли, щото качества доброта и съвършенство (разбирай нравствено съвършенство на волята) да инхериратъ, като необходими, на божията природа съ сжщата базусловностъ, съ която физическитѣ тѣла сж тежки и съ която сж дадени пространственитѣ отношения въ една геометрична фигура? Ако е така, то не се разбира, каква е разликата между физическа (и метафизическа) и „морална“ необходимостъ относно тѣхния ефектъ, разлика, на която Лайбницъ толкова настоява. Такава нѣма. Щомъ Богъ е билъ принуденъ отъ своята доброта да избере отъ всички възможни свѣтове най-добрия и въ противоречие съ своето всемогъщие да допусне (като необходимо) злото въ свѣта, то той изобщо не е избиралъ — той се явява излишенъ и идентиченъ съ природата: за воля и изборъ и за целесъобразна намѣса въ свѣта не може да става дума и Лайбницовото разбиране се доближава до Спинозовия пантеизъмъ, противъ който той толкова възстава. Разлика може да има само, ако „моралната“ необходимостъ допуска воля и свободенъ изборъ, което би било една *contradictio in adiecto*, защото необходимостъта изключва из-

боръ и обратно. А тъймо това последното Лайбницъ не приема. За него Богъ е вънъ отъ свѣта, той волно поставя цели и избира. Това личи отъ разсжденията му и отъ думитъ, които той употребя, макаръ че то не може да се съгласува съ неговата метафизика. И тука е основното противоречие въ неговата аргументация, което прочутата престабилирана хармония не може да премахне и което му е навлѣкло обвинението въ софистика. Non pas comme si par lui-même il (sel, un événement) eût mérité davantage d'être choisi, mais à cause de la liaison avec cette suite entière de l'univers qui a mérité d'être préférée (Theod. II, 174) казва Лайбницъ. Той приписва на божеството провидение, предпочитане, воля, целепоставяне и изборъ, като се мъчи да ги съгласува съ необходимостта, отричайки произвола (защото това значи à cause de sa liaison avec cette suite entière de l'univers); а какъ може да бжде предпочитано и избрано нѣщо, което е причинено отъ общия ходъ на битието (па и самиятъ този ходъ), следователно е необходимо?! Въ сжщото време Лайбницъ се опълчва противъ мисълта, че Богъ билъ индиферентенъ къмъ добро и зло: ceux qui croient que Dieu a établi le bien et le mal par un décret arbitraire tombent dans ce sentiment étrange d'une pure indifférence . . . (I. c. 176). Индиферентностъ и заинтересуваностъ сж субективни, много или малко, активни състояния; тѣ не сж нѣкакви обективни свойства, прилични на физическитъ; и измѣстяне смисъла на понятието индиферентностъ е, гдето Лайбницъ смѣта, че тя е невъзможна, понеже волята се детерминирала отъ най-силния мотивъ, въ който случай заинтересуваността губи всѣко значение като подбуда на волята. А индиферентността бездруго налага, като корелатъ, понятието заинтересуваностъ. Ако Богъ не е свободенъ да опредѣли произволно, кое е добро, кое зло (съ което се отрича неговото всемогъщие, приемано отъ Лайбница) и да избира произволно едното или другото, то какъвъ смисълъ има да му отричаме индиферентностъ и да му приписваме заинтересуваностъ къмъ тѣхъ? Последната е въ връзка съ чувствата харесване и нехаресване и представя, следователно оценка и влѣзва, като такава, въ състава на мотивацията на волята, съ която, по този начинъ е свързана. И ако Лайбницъ се противопоставя на индиферентността на Бога, то значи, че той, при-

писвайки му заинтересуваностъ, приема у него воля и самоволенъ изборъ. И, разсждавайки за божията воля и свобода по аналогия съ човѣшката, той трѣбва да ги свърже съ личностъ. Доброта и справедливостъ, които Лайбницъ не престава да изтъква като качества на Бога, сж свойства само на личната воля, а че самъ Лайбницъ разбира това така, показватъ следнитъ негови думи: car quel sujet pourrait-on avoir de le (т. е. Бога) louer de ce qu'il a fait, s'il avait fait également bien en faisant tout autre chose (I. c. 176; срв. и Discours etc. 4), защото кой може да бжде похваленъ, освенъ онзи, който е съзнателно добъръ и справедливъ и за когото ние приемаме, че той мъчно ще се зарадва отъ нашата похвала. А оправдание на Бога като слѣпа безлична природна сила нѣма смисълъ: всѣко оправдание се отнася до съзнателна лична воля, която произволно може да избира. Така относно Бога свободенъ изборъ значи произволенъ изборъ, свобода значи абсолютна — всѣкаква (и „метафизична“) свобода, щомъ всемогъщието е конститутивенъ атрибутъ на неговото понятие. Лайбницовиятъ детерминизъмъ по сжщество не се различава отъ Спинозовия и почива върху всеобщата власт на каузалния законъ, така че свобода относно волята може да има само относително значение, въ смисълъ че се състои въ една, ограничена отъ природата на дееца, спонтанностъ на решението и постѣпката; обаче този детерминизъмъ може да се приложи само спроти човѣшката воля, и то повече въ практично (етично и юридическо) отколкото въ теоретично отношение. До Бога обаче това не се отнася; нему човѣкътъ приписва абсолютна свобода (ако и да не му е ясно, какво собствено се разбира съ това, тъй като каузалниятъ законъ се налага на всѣко негово мислене). Така, Богъ не е подчиненъ нито на физическата, нито на метафизическата необходимостъ. Затова и предустановената хармония на Лайбница, която иска да съгласува относителната (физическата) свобода съ необходимостта, не може да важи за Бога, който е при това неинъ — на хармонията — създателъ. Лайбницъ, за да излѣзе отъ затруднението, приписва на Бога освенъ „моралната“ само тази релативна свобода като го прави воленъ създателъ на физическитъ закони: . . . par la seule considération des causes efficientes ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouve-

ment (акция и реакция, еквиваленция между причина и действие и др.) . . . j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales et que ces lois ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques (които, споредъ Лайбница, сж метафизично необходими); mais du principe de convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse (Principe de la nature et de la grâce, 11). Тука явно се има предъ очи една трансцендентна телеология и необходимо свързаната съ нея съзнателна, лична воля, което относно Бога означава свободенъ изборъ. Споредъ нашето схващане Лайбницъ изкуствено, принудено изключва свободната дейност на Бога отъ метафизичната област, защото не се разбира, защо Богъ да не бжде създател и на метафизическитъ закони, както и на физическитъ. Като четемъ съчиненията на Лайбница ние не можемъ да се освободимъ отъ впечатлението, че въ своитъ изводи той не издържа до край разграничаването между метафизична и физична необходимост. Това личи отъ колебливостта и условността на изразитъ и начина на доказването. Лайбницъ смѣта, че волята сама се детерминира: . . . l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel . . . а тутакси прибавя: quoique les actions contingentes . . . et les actions libres . . . ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue . . . (Theod. I, 52). Ако Лайбницъ искрено мисли, че l'entendement (разбираме мотивитъ изобщо) peut déterminer la volonté . . . d'une manière qui . . . incline sans nécessiter (Nouveaux essais etc. II, 8. Срв. и Theod. I, 45), то това е самоизмама; наклоняването е сжщо така принуждаване. А що значатъ твърденията. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire . . . (Theod. I, 45) или . . . il y a donc une liberté de contingence ou, en quelque façon (?) d'indifférence, pourvu qu'on entende par indifférence que rien ne nous nécessite pour l'un et pour l'autre parti . . . (ibid. 46)? Отъ всичко това се вижда, че относно Бога разликата между метафизична и физична необходимост се заличава, както (това видѣхме по-горе) между метафизична и „морална“ и Лайбницъ се доближава до разбирането, което приписва на божеството абсолютна и метафизична и физична и „морална“ свобода. Опититъ му да отнеме на необходимостта характера на фатализъмъ сж несполучливи: нито различаването между необходими,

дадени въ самия разумъ, истини, (общи категории, логични закони и под.) и полученитъ отъ опита „случайни“ (което негли е подбудило Канта за неговото разбиране на a priori и a posteriori); нито противопоставянето на божия разумъ, въ който лежатъ необходимитъ, „вѣчнитъ“ истини, и божията воля, която създава „случайнитъ“, не допринася (както се разбира отъ горното) нѣщо за това. Проблемата да се съгласува злото и несвършенството въ свѣта съ божие то всемогущие и божията доброта възъ основа на съгласуването на необходимостта съ свободата е неразрешима съ разума. Тя е затруднявала винаги мисленето — на всѣкого, който се е занимавалъ съ нея, и на богослови и на философи, отъ старо време, че презъ Св. Августина до Канта, та и до Дж. Ст. Милъ въ наши дни. И Лайбницъ не е могълъ да се разправи съ нея. Тя е работа на религиозната вѣра, на чувството.

Пита се сега, самъ Лайбницъ вѣрвалъ ли е въ разрешението, което дава на тази проблема. Отговаряме на този въпросъ утвърдително, поне въ смисълъ, че е искалъ да вѣрва. Ние се разпрострѣхме толкова върху тази работа, тъкмо защото искаме, посочвайки нелогичността и обективнитъ противоречия въ неговата аргументация, да си зададемъ въпроса, не е ли странно за единъ умъ като неговия да изпадне въ тѣхъ? Какъ е било възможно и кое го е накарало да не ги забележи? Ако той, безъ съмнение, и да е долавялъ несигурността на своя начинъ на доказване, погрѣшно, па и недостопелно би било, да смѣтаме последния за съзнателно софистиченъ и да обявимъ философа за неискренъ. Най-първо общиятъ тонъ на разсжденията му не допуска това. Обяснението може да бжде само едно, а именно, че Лайбницъ се е подалъ тука на своитъ чувства и е допусналъ, безъ да ще, тѣхното влияние върху работата на разума. Ние казахме по-горе, че той не се уморява да изтъква добротата, справедливостта и свършенството на Бога. Кой му подсказва да му припише тѣзи качества? Не е ли явно, че имаме работа съ оценки, диктувани отъ чувството на нравствено харесване и религиозна страхопочетъ? Поменатитъ качества трогватъ сърдцето, ако и по подбуда отъ нѣкои обективни (реални или въображаеми) мотиви. Ала безъ да облъчнемъ последнитъ съ нашитъ чувства, мисленето никога не може, обективирайки тѣзи чувства, да при-

пише на Бога качествата, за които е дума. Сжщото е и съ мнението на Лайбница, че „моралната“ необходимост била достойна за Бога, защото го задължава да прави добро (срв. цитата по-горе). Тука достоинството има нравствен характер и се приписва на божеството по сжщия начин, както горните качества. А не говори ли човъшка предвзетост, когато Лайбницъ нарича необходимостта, съ която свѣтътъ билъ „избранъ“ като най-добрия отъ всички възможни, *heuteuse* (*ibid*)?

Като оставимъ на страна нѣкои странични и случайни мотиви за написването на теодикейта (знае се за кого тя е била предназначена) несправедливо би било да се обясни Лайбницовата опозиция срещу модерните за негово време антирелигиозни или религиозно-скептични влияния (у Спиноза, Хобса, у деиститѣ и др.) съ пресмѣтливъ опортюнизъмъ или съ обстоятелството, че свѣтскиятъ човѣкъ, дворцовиятъ чиновникъ Лайбницъ, който се е движилъ повече въ високи, по своя естественъ начинъ на мислене консервативни срѣди, се е стремилъ да се нагоди къмъ тѣхните разбираия и възгледи противъ своята научна съвестъ.

Наистина, у него не се забелязва дълбока религиозност, както напр. у единъ Фехнеръ. Ала че той, като просвѣтенъ умъ, не се е чувствувалъ привързанъ къмъ едно опредѣлено вѣроизповѣдание, както и локотата, съ която се е решавалъ да защитава и доказва наивни и ненужни за истинската религиозност догми (напр. непорочното зачеване на Дева Мария) не бива да се схваща като религиозно безразличие, още повече, когато се знае, че то е ставало съ опредѣлена, толкова желана отъ него целъ — помириенето на църквите. Религиозното чувство на Лайбница е било свързано, както се и разбира за човѣкъ като него, не съ конкретни, дребни и незначителни догми и вѣрвания, а съ представи и абстрактни идеи, въ които просвѣтената и непредвзета религиозност изобщо се обективира. И за насъ е безсъмнено, че въ своето философско мислене Лайбницъ се е влиялъ отъ искрени чувства. Атрибутитѣ, които той приписва на Бога, говорятъ за това; сжщо и противопоставянето на „моралния“ свѣтъ (царството на духоветѣ) като свършенъ, срещу „натуралния“, като по-доленъ, е изразъ на ценение и представя, въпрѣки Лайбницовия спиритуалистиченъ монизъмъ, едно дуали-

стично схващане, диктувано отъ положително-отрицателната противоположност на чувствата харесване и нехаресване. И, както видѣхме това и при други мислители и системи, атрибутитѣ, които се присвояватъ тука на „моралния“ свѣтъ, сочатъ че това дуалистично схващане се простира и у нашия философъ върху етичната, религиозната и метафизичната област и се проявява въ една успоредица или въ едно съчетание на тритѣ съответни дуализма.¹⁾

21. У малцина мислители личи въздействието на емоциитѣ върху схващанията и възгледитѣ така явно, както у Русо, и у малцина то е така силно; неговото мислене се вдъхновява и носи постоянно отъ тѣхъ. Суетливото изтъкване на собствената личност, лукавото прикриване на собственитѣ слабости съ софистика и добре пресметната искреност (въ „Изповѣдитѣ“) говорятъ наистина отрицателно за неговия характеръ, ала това не дава право да се съмняваме въ действителността на единъ интензивенъ и искренъ чувственъ животъ, то негли говори по-скоро за него. А той е, както казахме, който образува основния тонъ на неговото мислене и туря печатъ на неговата философия, както и самъ той признава. И съ право може да се твърди, че Русо изтъквайки действието на чувствата въ живота, е насочилъ вниманието и върху тѣхната важност при работата на мисленето и съ това е предизвикалъ първия решителенъ отпоръ срещу студения рационализъмъ на своето време. Известно е, какъ това е подействувало отрезвително върху Канта и характерно е, отъ друга страна, че корифеитѣ на „просвѣщението“, рационалиститѣ Волтеръ и Дидро сж гледали на него съ небрежение, дори съ презрение.

Смѣтайки чувството за ценителъ на нѣщата, Русо самъ е гледалъ презъ него ценително на природата,

¹⁾ Срв. *Monadologic*, 84, 85, 86 . . . les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu . . . l'assemblage de tous les esprits doit composer la cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état, qui soit possible sous le plus parfait des monarques . . . Cette cité de Dieu . . . est un monde moral (въ смисълъ на духовенъ) dans le monde naturel (разбирай физически), et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu . . . (moral представя духовната, parfait, élevé — нравствената, divin — религиозната страна).

живота и свѣта. И естествено е, гдето той противопоставя простия животъ споредъ природата, въ който владѣятъ чисти, здрави и непритворни чувства, на една култура, съградена върху разума и носена отъ него, съ нейнитѣ изкуствени нужди, неестествени емоции, смѣшни суети, съ нейната самодоволна наука и надмѣнна философия, пресмѣтливъ рефлексionenъ моралъ и мъртва религия. Тѣзи именно схващания на Русо показватъ, че той смѣта за органъ на морала и религията чувството. Той свързва първия съ онѣзи емоции, които сж свойствени на близкия до природата животъ, а тѣ сж въ своята естественостъ не безнравствени, защото не правятъ волно съзнателно зло. Така моралътъ се явява при такъвъ животъ като инстинктъ и почива, следователно върху чувства, а не върху разсудъкъ; и затова (така трѣбва да се разбира мисълта на Русо) лошото, което човѣцитѣ си правятъ помежду си въ „натуралното“ състояние — борби, убийство, грабежъ и под. — е наистина пакостно, причинява страдания, но то нѣма характера на нравствено зло.

Не по-малко сж пропити отъ чувство мислитѣ на Русо за религията. Теоретично привърженикъ на деизма, той разбира последния по начинъ, който не е свободенъ отъ теистични представи. Това се вижда много ясно отъ „Вѣроизповѣданieto на единъ савойски викарий“ въ IV книга на „Емилъ“. Строгийтъ деизмъ не се отличава само съ замѣстянето на свръхестественото откровение съ естествено (защото и теизмътъ може да мине безъ първото), а съ отричането на всѣка волно съзнателна намѣса на божеството въ живота на човѣка, поради което то, както това се каза вече нѣколко пжти, не може да бжде предметъ на истинско религиозно чувство. А у Русо това чувство е безсъмнено и той го изисква отъ своя Емилъ. То се отнася до единъ Богъ, който е (това изрично казва „савойскиятъ викарий“) справедливъ, който е, следователно, личенъ и не е безучастенъ къмъ човѣка и неговитѣ сждбини.

22. Най-новата епоха на историята на философията започва въ сжщностъ съ Канта. Революцията, която неговото учение е направило въ науката за познанието, въ връзка съ френското „просвѣщение“ и при съдействието

на съвсемъ другородната романтика, е сложила печатъ на по-нататъшния, не само непосредственъ, но и подалеченъ развой на философската мисль.

Известно е, че една отъ най-главнитѣ цели, на Кантовата философия, ако не и най-главната, е да открие истинската основа на нравствеността. Ако и побудата за това да е било едно силно нравствено чувство и въпрѣки обстоятелството, че Русо е привлѣкль вниманието му върху значението на чувствата, Кантъ — следъ известно колебание — е дошелъ до убеждението, че моралътъ, а чрезъ него и религията, трѣбва да се основаватъ върху разума. Гносеологичната проблема толкова е била завладѣла неговия интересъ и неговата мисль, че не е чудно, гдето той, пренебрегвайки службата на другия душевенъ факторъ — емоциитѣ — съсрѣдва и привежда (както и трѣбва да се очаква споредъ положенията на „Критиката на чистия разумъ“) всичко къмъ дейността на интелекта. Дългъ, съвестъ, категориченъ императивъ сж функции на разума.

Противопоставянето на емпирично-феноменалния свѣтъ срещу трансцендентно-интелигibelния довежда Канта последователно до това, да свърже емоциитѣ съ усѣтността, наладата съ егоистични, следователно лишени отъ нравственостъ постжпки, и истинскитѣ нравствени идеали, които сж обектъ на дълга и съдържание на категоричния императивъ, да остави на разума, органъ на познанието, който се осмѣлява да проникне и въ интелигibelния свѣтъ. Така, ценението е споредъ Канта работа на „практичния разумъ“, оценкитѣ ставатъ съ разсудѣка, безъ намѣса на чувствата, и Кантъ не представа да натѣрта, че свързването на морала съ чувства и наклонности е противно на автономията на волята, следователно не е нравствено.

Това, разбира се, не е истинско ценение и Кантовиятъ рационализмъ, който излага морала на опасността да изпадне въ единъ невъзможенъ ригоризмъ, естествено ще се спрѣчка не само съ традиционнитѣ разбирания, но и съ реалния животъ. Защото дългътъ, който Кантъ (а това е една голѣма негова заслуга) изтъква съ такава сурова, застрашителна безпрѣкословностъ, не може да почива върху разума, той трѣбва да се чувствува, за да може да мотивира волята. Светостта на нравствения законъ, както и нравственото достоинство иматъ смисль

само като преживявания, които вълнуват и радват сърдцето; като познания тѣ не сж живи и имат само косвено значение за волята.¹⁾

Особено ясно личи Кантовият рационализъм въ неговото схващане на свободата. Нравствената свобода се състои въ съзнанието, че етичните оценки, следователно и нравственият закон, сж наше достояние, т. е. че тѣ почиват върху нашето харесване или сж санкционирани от нашето одобрение и затова ние се чувствуваме нравствено свободни, когато волята действа съгласно съ този закон, който ние сами си даваме, когато нравствено одобряваме (харесваме) нашитѣ постѣпки. Така това съзнание има емоционален характер: свободата — свободността — се преживява като чувство и само като такова може да въздейства върху решението. Обаче Кант пренася всичко това върху разума. Нравствената свобода се състои споредъ него въ автономията на практичния разум. („Kritik d. praktischen Vernunft“, „Grundlegung z. Metaphys. d. Sitten“ и на други мѣста).

Това рационалистично разбиране е потикнало Канта къмъ странната и непонятна мисъл да основе неоходимата за морала свобода, която той емпирично (психологично) отхвърля, върху „интелигибелната“ свобода, която човѣкътъ като „разумно същество“ ималъ, тъй като тъкмо като такова, въ своя характер на вещь сама по себе си (homo noumenon) той принадлежалъ къмъ неподчинения на каузалността интелигибеленъ свѣтъ. Не е наша работа тука да разискваме върху гносеологичната, па и логичната несъстоятелност на този възгледъ. Ние искаме само да посочимъ, до какво чудновато схващане е довелъ Канта едностранчивият рационализъмъ. Ако той бѣше схваналъ нравствената свобода като чувство, то (за практиката, която е и важното за Канта) отъ всичко туй нѣмаше да има никаква нужда.

И на религията органъ е споредъ Канта разумътъ. Нейнитѣ твърдения сж постулатъ на практичния разум, тѣ сж съдържание на „чиста вѣра съ разума“ (reiner Vernunftglaube). Религията не само въ практично отно-

¹⁾ И „уважението“ къмъ нравствения законъ има за Канта повече интелектуаленъ, отколкото емоционаленъ характеръ.

шение се свързва съ морала (макаръ че Кант въ предговора къмъ първото издание на „Die Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft“ казва, че нравствеността нѣма нужда отъ други подбуди вънъ отъ нравствения законъ), но и теоретично се поражда отъ него („Kritik d. Urteilskraft“ и другаде). Божието царство на земята се нарича (въ „Die Religion etc.“ III ч.) божествено или етично — götlich (ethisch). А морала Кант гради, както видѣхме, върху разума. Така че за религиозна вѣра като чувство той и не мисли.

23. Следкантовата философия въ Германия представя едно съчетание на мистиката и сантименталността на романтиката съ онази насока на мисълта, която е произлѣзла отъ Кантовия критицизмъ. Върху тази исторически дадена почва сж изникнали онѣзи чудни тригълни системи на така наречената философия на идентичността (отъ теза и антитеза, отъ азъ и не-азъ, субектът и обектът, мислене и битие, духъ и природа и тѣхната синтеза — абсолютното), при които мисленето се наема да проникне по единъ таинственъ начинъ въ битието, отъ което цѣлото построение получава мистичния характеръ, съ който тѣзи системи се отличаватъ. Отъ романтичния елементъ остава само това мистично; чувството отстъпва назадъ, то е само съпътникъ на мисълта съ практично значение (Фихте, Шеллингъ), а не двигателъ, който се отразява въ нея, и най-сетне заглѣхва въ Хегеловия панлогизъмъ.

Така, съгласно съ последния, общественъ животъ, държава, моралъ, па и религия „еволюиратъ“ въ смисълъ на движение на понятието споредъ схемата, както я предписва диалектичната метода. Чувствата не играятъ никаква активна роля, тѣ дори и пасивно, като материалъ, не се употребятъ за постройката, която по този начинъ представя една безжизнена (па и празна) математическа теорема, дето мисленето се движи механично, не оживено отъ чувство. Тая постройка не прилича дори на шахматна игра, при която мѣстенето на фигуритѣ е, наистина, подчинено на известни правила, но зависи отъ волята на играча. И мисълта (която логично се налага отъ основното положение на Хегеловата философия), че което е и което става, трѣбва да бѣде такова и да става така, както разумътъ го мисли — отъ което лесно може да се прескочи до мисълта: както разумътъ го измисли

или намисли — тази мисъл е станала по-нататък съждоносна, па и пакостна, както въ научно, така и въ практично отношение. Правейки разума самонадѣянъ и безкритиченъ, а спекулацията необуздана, тя е отворила път за образуване на доктрини, които претендиратъ, че животътъ и неговиятъ развой е и трѣбва да бжде такъвъ, както го изисква тѣхната теория. Че при този изключителенъ рационализъмъ, който не вижда и другитѣ фактори въ живота — емоциитѣ и тѣхното значение за неговото разбиране, такива доктрини ще бждатъ едностранчиви, се разбира отъ само себе си¹⁾.

24. Шопенхауеръ се различава отъ мислителитѣ на тази епоха; той стои нѣкакъ изолирано между тѣхъ. Не че неговото мислене представя реакция спрямо мистичността на тѣхнитѣ учения, защото и неговото е таково, и не че той е съзнателенъ противникъ на строгия рационализъмъ, защото и той наблѣга на обективността на своитѣ идеи и възгледи и тѣхната съобразностъ съ разума. Онова, което е характерно за него и го отличава отъ другитѣ, е че неговото философско мислене се намѣрва подъ властта на чувствата му. А това се обяснява отъ неговия темпераментъ. (Негли туй обстоятелство е една отъ причинитѣ — несъзнателна — за враждебността му къмъ Хегеля и другитѣ не толкова темпераментни „държавни“ философи. Затова неговото

¹⁾ Думата ми е за известни теоретици на социализма и сродни нему движения, които забравятъ, че практиката, животътъ — царството на чувствата и волята — е крайната целъ на едно разумно социологично учение, а не абстрактната теория, не „диалектичната метода“, която се самохаресва въ една безплодна игра, за да не кажемъ, изиграване на понятията. Онова, което може да даде жизненостъ на подобни социални движения, не е, както казахме въ по-раншна забележка, вкаменѣлата догма, а живото чувство, и не на последно мѣсто — нравственото. Безнадеждна е мисълта, че членовѣтѣ на една човѣшка задруга могатъ да бждатъ цифри въ една математическа задача или пулове въ една игра, които се движатъ не по свой починъ, а като чаркове на единъ механизъмъ, който върви отъ само себе си или по натрапена чужда воля, която непослователно изключва себе си отъ механизма и отъ властта на природната сила, която споредъ теорията го движи. Такива опити винаги ще се сблъскатъ съ чувствата — съ индивидуалната воля, стремежа къмъ лична инициатива, чувството на лична свобода. И най-търпеливиятъ нѣма да изтрае докрай да бжде играчка на занатени доктринери, които правятъ съ него, като съ безволенъ и безличенъ предметъ, експерименти, за да докажатъ на себе си и на другитѣ правотата на своята теория.

мислене е особено интересно за насъ, съ огледъ къмъ нашата работа, и ние ще се спремъ малко повече при него, като се опитаме, излагайки учението на философа и неговитѣ вътрешни противоречия, да посочимъ, че последнитѣ се дължатъ на въздействието на чувствата.

Философската система на Шопенхауера е замислена като монизъмъ. Основниятъ и единственъ принципъ на вселената е волята, която се проявява въ емпиричното битие като представа. Така свѣтътъ е воля и представа, отъ които втората е обективация на първата. Тѣ не сж дуалистично противоположни. Волята е (сама по себе си и първоначално) слѣпъ, безсъзнателенъ, безцеленъ, елементаренъ нагонъ, напоръ, поривъ, който безспирно и вѣчно се стреми къмъ обективация въ емпиричния свѣтъ къмъ индивидуаленъ животъ (съ неговия интелектъ, познание, емоции), тя е, следователно, воля за животъ и се проявява въ него като потикъ за самозапаване. Тя е едно и нераздѣлно начало, присъщо на всички прояви материални и духовни¹⁾. Волята е вещта сама по себе си (*das Ding an sich*) и като такава, тя не е подъ властта на каузалния законъ, а свободна, когато, обективирана въ проявитѣ, въ живота; тя е подчинена на абсолютна необходимостъ. Волята е зло²⁾. Като безспиренъ нагонъ, тя не може да стигне до една последна целъ и да се успокои; спънкитѣ, които срѣща въ своя стремежъ къмъ животъ, сж мотиви, които я каратъ, борејки се срещу тѣхъ и страдайки отъ това, отново да се прояви въ своето естество като стремежъ³⁾. Но ако успѣе въ своя напоръ, ако постигне гонената целъ, която да го успокои (до квиетивъ, както казва Шопенхауеръ), то това е временно и кжсотрайно, и неспокойниятъ нагонъ и мжкитѣ почватъ отново. Така животътъ е стра-

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, I, §§ 21, 22, 23. — Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens . . . und wie der Wille, so ist die Welt, W. W. V. I, § 63. Reclam, s. 453. (Цитирамъ по това издание). Срв. и Über den Willen in der Natur. Recl. s. 289 ff.

²⁾ Alle Leiden, alle Qualen, welche sie (d. h. die Welt) enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er (d. h. der Wille) will, sind so, weil er so will. W. W. V. I, § 63. Recl. s. 453.

³⁾ Der Wille entbehrt eines letzten Zieles und Zweckes . . . weil Streben sein alleiniges Wesen ist, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht . . . sondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an sich aber ins Unendliche geht. W. W. V. § 56. Recl. I, S. 400.

дание и понеже волята нѣма крайна цель, това страдание е вѣчно¹⁾.

Това е основата на Шопенхауеровия песимизъмъ, който е, както се вижда отъ горното, метафизиченъ и емпириченъ. Този, произлѣзълъ безъ съмнение подъ влиянието на чувствата, песимистиченъ възгледъ отклонява Шопенхауера отъ строгата обективностъ на мисленето. Било да даде на това свое учение обективна основа, било въ интереса на своята практична философия, той въвежда два нови елемента, които не прилѣгатъ на обективния съставъ на системата и не могатъ да се изведатъ отъ нея; тѣ иматъ напротивъ характеръ на произволностъ. Това е така наречената афирмация и негация на волята за животъ. Първото значи, че волята, и като слѣпъ поривъ, и като съзнателна (индивидуална, емпирична) сила, се стреми къмъ животъ, при което познанието на отдѣлнитѣ прояви образува нейнитѣ мотиви; когато пъкъ „булото на Мая“ падне и познанието обхване чрезъ „идеитѣ“ изцѣло свѣта въ неговата сжщностъ (трѣбва да се разбира въ неговата лошота и нищожество — въ което личи вече ценение), тогава това ще бѣде „квиеитвъ“ за волята, едно състояние на покой, примирение, безволие, въ което тя се отказва отъ стремѣжа къмъ животъ; това е негация на волята за животъ²⁾.

Тази малка скица на Шопенхауеровото учение, мислимъ, е достатъчна, за да се разбератъ следнитѣ наши критични бележки и изводитѣ, които правимъ отъ тѣхъ въ връзка съ нашата теза. Дълбокомислената, наистина, концепция, която лежи въ основата на това учение, страда отъ една вътрешна непоследователностъ и ние не можемъ да се освободимъ отъ впечатлението, какво последната се дължи на това, че вследствие на неясностъ и неопредѣленостъ въ основната мисль, става едно раздвояване на волята и едно противопоставяне на

¹⁾ Das streben sehen wir überall, vielfach gehemmt überall, kämpfend, solange also immer als Leiden; kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maass und Ziel des Leidens. W. W. V. Recl. I, S. 402. Alles Leben ist wesentlich Leiden. I. c. S. 403. и на други мѣста.

²⁾ W. W. V. I, § 54 (Recl. I, S. 372). Шопенхауеръ признава (ibid), че това е мжно за разбиране и не се уморява да се връща въ своитѣ книги на сжщата тема, мжчейки се да даде на работата поясно опредѣление. Срв. I. c. § 68, (особено Recl. I, S. 486).

два свѣта, характеризувани съ дветѣ състояния на пълень съ страдания животъ и насладителенъ покой — противопоставяне, за което липсватъ предпоставки, обосновани отъ обективно-рационалистичния характеръ на системата.

Ако волята е една и недѣлима и лежи въ всички прояви, то тя е по естество една и сжща и като правоя и като обективирана въ свѣта и живота. Въпрѣки това Шопенхауеръ често говори, като че тъкмо по естество прави разлика между метафизична и емпирична воля, и то въ едно сжщественно отношение, като смѣта първата за свободна, а втората подчинена на причинността. Това противоречие съ единността и недѣлимостъ на основния принципъ не е само привидно; то има за последица една неясностъ и несигурностъ въ изводитѣ, така че не се вижда, кога се говори за едната, кога за другата воля. Опитътъ да се изравни противоречието между каузалността на волята, като проява и свободата на волята като вещь сама по себе си, съзаета отъ Канта идея за интелигибеленъ свѣтъ е неубедително умуване.¹⁾ Никой умъ, никоя спекуляция, никоя фантазия не може да даде едно разбрано опредѣление или каква да е представа за връзката между този свѣтъ и емпиричния и за нейното естество. Тази неясностъ изпъква особено при афирмацията и негацията на волята за животъ. Кое кара волята, както метафизичната, така и емпирично-индивидуалната (защото това питане се отнася и до едната и до другата — вж. по-долу) веднажъ да се утвърждава, другъ пътъ да се отрича? Въ самата нейна природа ли лежи това? Относно утвърждаването би трѣбвало, съгласно съ свойствата, които Шопенхауеръ приписва на волята, да се приеме, че то лежи въ самата нея. По силата на своето вътрешно естество, като безспиренъ и вѣченъ поривъ, волята иска живота и се стреми да се обективира въ него; тя не се нуждае за това отъ външенъ тласкъ („Der Wille bejaht sich selbst“), и то не само презъ никое време, но и първоначално. Като вещь сама по себе си, като основа на битието, нейнитѣ свойства сж не само вѣчни, но и предвѣчни, следователно и стремѣжътъ къмъ животъ е таквъ; той нито може

¹⁾ W. W. V. I, § 55 (Recl. I, S. 374 ff).

да се негира и да се спре, нито има начало (макар че Шопенхауеръ приема, какво праволята може да остане въ абсолютния покой на „блаженото“ нищо, допущайки по този начинъ, че има нѣщо вънъ отъ нея, което я изважда отъ този покой и я тласка къмъ обективация въ свѣта и живота, безъ да каже, кое е то. Вж. цитата по-долу). И индивидуализувана въ живота, волята нѣма да изгуби своето естество на безспиренъ стремежъ, а ще продължава да се утвърждава, както изрично казва Шопенхауеръ (п. т.). Но ако за утвърждаването може или трѣбва да се приеме, че е обусловено отъ самата природа на волята, съгласно съ атрибутитъ, които ѝ сж присъщи споредъ философа, то за негацията, поради сжщитѣ тѣзи атрибути, това е недопустимо. Праволята, както изложихме горе, не може сама да се негира, защото това противоречи на нейната сжщина като безкраенъ стремежъ. Сжщото трѣбва да се каже и за емпирично-индивидуалната воля. Ако тя чрезъ познанието на лошотата на свѣта, на страданията въ живота, се отрече отъ него, то това не може да означава, че тя изчезва въ „нищото“, но че престава да бжде проява и че се връща въ слѣпото безсъзнателно състояние на безспирния стремежъ на праволята¹⁾; въ такъвъ случай тя не може да се освободи отъ този стремежъ и да стигне до покой.

Така негацията на волята, абсолютниятъ квийтивъ, постоянниятъ покой сж немислими като обусловени отъ самата природа на волята, както на метафизичната, така и на емпиричната. Тогава трѣбва да се приеме друга, антагонистична на волята енергия, негли друга воля, която да извърши негацията и да предизвика състоянието на покой. А това представя едно раздвоение на волята, което не може да се прикрие.²⁾ Шопенхауеръ

¹⁾ W. W. V. II, с. 46 (Recl. II, s. 674); Parerga und Paralipomena ss. XII, XIII, XIV и другаде.

²⁾ Сравни твърде хрисимитѣ изявления и самовъзражения въ „ефилософията“ въ II т. на W. W. V. гл. 50 (Recl. II, s. 775 ff), отъ които личи, че Шопенхауеръ самъ се досѣща за слабоститѣ и непоследователноститѣ на своето построение, особено относно афирмацията и негацията на волята за животъ, „Man kann fragen . . . welches die . . . Totalität sei, welche ihn (т. е. волята) in die . . . Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen (като че безсъзнателната воля, стихийниятъ поривъ познава и се плаши отъ — още ненастъпилитѣ — страдания и смъртъ въ свѣта), oder aber sein

иска да обясни това съ твърдението, че волята сама, и то свободно, извършва своята негация, своето собствено премахване¹⁾. Неподчинената на каузалния законъ праволя има, споредъ теорията, свобода да извърши това, ала тая свобода не може да засегне нейното сжществуване като основа на битието, нито нейното естество, като беспиренъ стремежъ. А пъкъ емпирично-индивидуалната воля не може сама да се премахне, защото не е свободна. За да излѣзе отъ това затруднение и да обясни свободното действие при негацията на волята, Шопенхауеръ прибѣгва, както казахме, до интелигивелния свѣтъ, дето владѣла свобода. Ала това е единъ безполезенъ, гносеологично непонятенъ и недопустимъ скокъ въ трансцендентността, който не може да опредѣли естеството на взаимоотношението между емпиричния детерминизъмъ и трансцендентната свобода — да посочи, какъ става освободителното въздействие на свободната интелигивелна воля върху несвободната емпирична воля. Тукъ простиятъ паралелизъмъ между тѣхъ не обяснява нищо.

Въ всичко това личи едно несъзнателно олицетворяване на волята, съ всички сжществени белези на личността — интелигенция, предвидливостъ, свободенъ починъ, ала и подчиненостъ на действието на два про-

eigenstes Wesen zu verneinen, versetzt habe; oder auch, was ihn (безчувствената праволя!) vermocht haben möge, die unendlich vorzuziehende Ruhe des sâigen Nichts zu verlassen. Ein individueller Wille . . . kann zu seinem eigenen Verderben . . . sich hinlenken (и той не може, както разяснихме по-горе), aber der Wille an sich . . . wie konnte er in das Verderben seines jetzigen Zustandes geraten? На това Шопенхауеръ не отговаря и ни увѣрява, че не може да се отговори. Той изрично твърди, че неговата философия била иманентна (въ Кантова смисълъ), следователно и волята сама по себе си, основата на битието, трѣбва да бжде такава, а съ това тя добива характеръ на проява (което Шопенхауеръ и на други мѣста се изтърва — дори открито — да твърди и съ косто се получаватъ два вида емпирични воли). Тогава трѣбва да се приеме — и философътъ прави това — че въ основата на свѣта, следователно, и на волята като вещь сама по себе си, лежи друго битие, друга вещь сама по себе си, неизвестна и непознаваема, вънъ отъ тѣснитѣ Grâenzen meiner und aller Philosophie. — Съ такъвъ апломбъ въздигнатата и рекламирана постройка на чистата спекулация се свежда до една концепция, която, ако и да е твърде духовита и да е раздвижила умовитѣ и послужила за основа на нови възгледи, си остава една скромна, и то метафизична, хипотеза.

¹⁾ Der Wille hebt sich selbst frei auf. W. W. V. Recl. I, s. 372. Срв. и s. 400.

тивоположни мотива, които добиватъ най-сетне характеръ на две, независими отъ самата воля и битието, антагонистични козмични сили, негли на две външни „воли“, които движатъ волята и битието.

Ние мислимъ, че това (като и други непоследователности и несъобразности въ системата) се дължи на темперамента на нашия философъ. Шопенхауеровата метафизика не води бездруго къмъ песимизъмъ; метафизичниятъ волунтаризъмъ може да се съгласува съ единъ оптимистиченъ мирогледъ и една оптимистична етика, както показватъ по-нови опити. Поривътъ на волята къмъ обективация, ако и безспиренъ, нѣма защо да бѣде придруженъ отъ мъчително безпокойство, още повече, че той, споредъ Шопенхауера, е слѣпъ и несъзнателенъ. Че страданията въ живота се появяватъ и растатъ съ интелигенцията, показва, че волята първоначално и сама по себе си не е свързана съ тѣхъ.

Добро и зло сж обективирани чувства на наслада и мъка и мисленето неправилно ги пренася върху сами по себе си безразличниятъ нѣща и ги прави тѣхни обективни свойства. Така и волята, като козмиченъ принципъ и като емпирична сила, не е нито добра нито зла, такава я прави човѣкътъ съ своитѣ чувства, смѣтайки нея, както и всички нѣща за добри и зли споредъ приятноститѣ и неприятноститѣ, които тѣ предизвикватъ у него. Така именно прави и Шопенхауеръ и ние не се съмняваме, че противоречията и непоследователноститѣ въ неговата система се дължатъ до голѣма степенъ на това; обективността на неговото мислене е често жертва на чувствата му. Може би, никой философъ, освенъ Ницше, не се е влиялъ при образуване на своитѣ теоретични възгледи толкова и по такъвъ начинъ отъ своя темпераментъ, както Шопенхауеръ, въпрѣки величанието на чистото мислене. И чудно би било, ако не бѣше така при човѣкъ съ такива силни емоции, като него, и ние не можемъ да се отървемъ отъ впечатлението, че той нагажда метафизиката си на своето песимистично настроение, а то, както и оптимистичното, не може по никой начинъ да бѣде основа на обективенъ мирогледъ.

Волята, принципътъ на битието, въпрѣки своя (споредъ Шопенхауера) неукротимъ стремежъ, не може, както казахме, да бѣде сама по себе си зла; тя може

да създава страдания въ своитѣ индивидуални обективации — емпиричните съзнания — но тя сама е безстрастна слѣпа сила и, като такава, нито добра нито зла. Обаче Шопенхауеръ я подлага на ценение чрезъ своитѣ чувства и, като контрастна реакция на отрицателното, на страданията въ живота, той съчинява „нирваната“, като положително състояние, което явно му се диктува отъ едно предвкусено положително чувство — чувството на спокойствие¹⁾.

Най-сетне, кое чувствително сърдце, все едно дали добро или зло, песимистично или оптимистично настроено, при явнитѣ неволи, страдания и несъвършенства въ живота, нѣма да си съчини другъ свѣтъ, гдето тѣ липсватъ и гдето царува наслада отъ сигурностъ и покой?! Та това е и психобиологичната служба на надеждата, която за мнозина е единствена утеха и спасение отъ отчаяние. Нали съ своето морално доказателство за съществуването на Бога сжщото върши и Кантъ, който постулира срещу злото въ живота, единъ свѣтъ на добро и правда, а чрезъ това и Бога като неговъ изворъ и пазител! Че Шопенхауеръ не преминава въ това отношение въ областта на религията, като Канта, се обяснява съ неговия песимизъмъ, който го възспира да схване праосновата на битието — волята, която е причина на страданията въ живота, теистично, тъй като на божеството, споредъ общото схващане е присжщъ атрибутътъ на доброта.

25. Отъ други родъ е въздействието на чувствата върху мисленето у Фехнера. Докато у Шопенхауера то става несъзнателно и той смѣта своята философия за произведение на строго обективно мислене, Фехнеръ, съзнавайки това влияние у себе си, не само не иска да го задуши и да освободи мисълта отъ него, но напротивъ се мъчи да го съгласува съ изискванията на разума и да образува единъ мирогледъ, за който той е убеденъ, че има обективна научна стойностъ, въпрѣки емоционал-

¹⁾ Шопенхауеръ самъ признава това, не се сѣща обаче, че то му се диктува отъ контраста на чувствата. Това забележително мѣсто гласи: „Dies Alles demnach ist das endliche Daseyn, als dessen Gegensatz ein unendliches zu denken wäre als . . . in ewiger Ruhe. . . Ein solches muss dasjenige seyn, wohin die Verneinung des Willens zum Leben den Weg eröffnet. Parerga und Paralipomena, II, kap. XI § 144 (Recl. S. 296).

нитѣ мотиви, които лежатъ въ основата му. Но и чувствата, които сж движили двамата мислители, сж различни. У Шопенхауера тѣ сж отрицателни — нехаресване, озлобение, недовѣрие, ненавистъ — отъ тамъ тѣсногрудиятъ (и то не само теоретиченъ) песимизмъ; а Фехнеръ е изпълненъ съ единъ суверененъ, топълъ, радостенъ оптимизмъ,¹⁾ диктуванъ отъ най-хубави социални и индивидуални чувства, отъ любовъ — любовъ къмъ човѣка, животното, растенията (вж. чудно хубавата книга „Nappha“), земята, свѣта — отъ вѣра въ доброто, надежда, искрена религиозностъ. И човѣкъ не може да затвори сърдцето си за симпатията, която вдъхва личността на Фехнера, този, бихъ казалъ, модеренъ Платонъ, което не може да се каже и за Шопенхауера. Но то не може да се каже и за Хегеля, човѣка на студентската мисль, и ако може да се говори за реакция срѣщу сухия и мъртъвъ рационализъмъ въ нѣмската философия презъ и следъ романтичната епоха, то трѣбва да помислимъ не за Шопенхауера, не и за Ницше, а за Фехнера.

Психофизичниятъ паралелизмъ, основата на Фехнеровия мирогледъ, преминава презъ цѣлото битие. Въ връзка съ това е и сжществената за Фехнеровитѣ възгледи идея за всеобща одушевеностъ: не само човѣкътъ и животното, но и растенията, материята, земята (чрезъ „земния въздухъ“) и звездитѣ сж одушевени — всичко е одушевлено (Nappha, „Zend-Avesta“, „Über die Seelenfrage“). Вселената е едно психофизично единство, при което духовното и материалното сж две страни на едно и сжщо нѣщо; образувайки едно цѣло, тѣ еднакво сж подчинени на единъ общъ законъ, подъ властта на който причинностъ и целесъобразностъ не се изключватъ, така че първата да владѣе физическия, втората психичния свѣтъ; напротивъ, поради тѣхната идентичностъ, тѣ сж подчинени и на дветѣ.

Това монистично схващане — за което Фехнеръ изрично казва (въ въведението къмъ „Elemente d. Psychophysik“ ч. I), че има емпирично научна стойностъ и независимо отъ метафизичнитѣ възгледи, които той свързва съ него — това схващане не може да се погоди съ вѣ-

¹⁾ Който лѣха и отъ хумора въ много отъ неговитѣ безобидни, мили поетично-литературни работи, издадени подъ името Dr. Mises.

рата въ единъ Богъ, понятието за когото е близко до едно лично и не индиферентно къмъ свѣта и човѣка сжщество. А че дълбоко въ душата на Фехнера Богъ е такъвъ, той не само изрично изповѣдва, но то личи и отъ много негови представи, които напомнятъ дори наивнитѣ вѣрвания на простия народъ. И не е чудно. У Фехнера живѣятъ две сжщества — гениалниятъ човѣкъ на науката и единъ характеръ съ безкрайно дълбока, детски чиста религиозностъ. Да съгласува научно обективнитѣ основи на тѣзи две страни на своя душевенъ животъ не му се е удало, ала той ги помирява въ себе си, като не допуска научно-рационалната да надвие или да отслаби религиозно-емоционалната.

Фехнеровиятъ монизмъ (той самъ нарича своята система така) е спиритуалистиченъ. На духовното начало въ свѣтовния психофизиченъ организъмъ се дава преднина; върху него почива единството на свѣта, който по този начинъ е „духовно сжщество“. А това обединително духовно начало е Богъ, прасъзнанието, общото съзнание, божиятъ духъ. (Die Tagesansicht gegenüber d. Nachtsicht). Свѣтътъ, и съ своето познание и съ своята наслада, мажка и воля, е въ и чрезъ Бога; той „гледа и чува съ божия духъ“; отдѣлнитѣ души сж части отъ божие съзнание и се съединяватъ хармонично въ него; и безсмъртието е едно „сплитане“ съ най-върховния, съ божия духъ (както се казва вече въ „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode“).

Обаче това пантеистично схващане не се съгласува съ другитѣ идеи на Фехнера — съ онѣзи, които му се диктуватъ отъ религиозното и нравственото чувство. Първенството, което се дава на духовния принципъ, отричането на материализма (както и да се обосновава то научно) почива върху ценение, говори за предпочитане и харесване. Не може да се откаже, че съ това битието се раздвоява. Богъ се явява различенъ отъ свѣта; той е самосъзнателенъ творчески духъ, нему се приписва личностъ и воля, съзнателно провидение и поставяне на цели.¹⁾ Това говори най-малко за едно

¹⁾ Смѣтайки духовния принципъ за носителъ на целесъобразността, Фехнеръ присвоява на Бога, на всеобщия духъ, ролята на целепоставителъ. Тамъ, гдето човѣкътъ не може да стигне съ своето предвиждане и целепоставяне (се казва въ „Einige Ideen zur Schöpfung“).

колебание между монизъм и дуализъм, съзнателно и за самия Фехнер.¹⁾

Въ всичко това ние виждаме действието на чувства. И Фехнер не го крие. Той не мисли, че на единъ мирогледъ, който обхваща не само дребнитъ прояви на опита, а и общитъ основи на битието, ще липсва обективната стойност, ако е образуванъ подъ влиянието на чувства. Напротивъ, ако и да изхожда отъ разбираеми съ разума факти и отношения („отъ видимия свѣтъ за да намѣри невидимия“), Фехнеръ, смѣтайки чувството за по-общо и по-обемно отъ интелекта, твърди, че тъкмо то може да бѣде основа на такъвъ мирогледъ. Така че той ще бѣде работа или възгледъ на вѣра (Glaubensfrage, Glaubensansicht), който не може екзактно нито да се обоснове, нито да се обори.

Както Фехнеръ преживява моралъ и религия съ сърдцето, така той и теоретично мисли, че тѣ сж работа на сърдцето. Моралъ и религия сж свързани помежду си, защото иматъ една и сжща основа — Бога. Човѣшката воля трѣбва да бѣде насочена къмъ изпълнение на божията воля; а тя е общиятъ законъ, върху който почива единството на вселенната; въ нея се корени и причинността и целесъобразността — животътъ. Затова вѣрата въ живия божии духъ, (който дава и държи живота и единството на свѣта) и подчинението на неговата воля изпълнятъ сърдцето съ оптимизъмъ и наслада. Отъ тамъ произтича, отъ една страна, любовта къмъ Бога и упованието въ него, а отъ друга, любовта и дългътъ къмъ другитъ, които сж сжщо части отъ цѣлото, следователно и отговорността. Въз основа на сжщитъ тѣзи мисли, а особено, че човѣшката душа е частъ отъ живия, вѣченъ божии духъ, Фехнеръ постулира лично безсмъртие на душата. Мистичниятъ елементъ въ всички тѣзи представи е негли изходъ отъ мжнотията, която представя съгласуването на научната мисль съ рели-

fungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen“, тл. XII), wird auch für Gott Anlass sein sich mit einer weiteren Voraussicht und Zwecksetzung darum zu kümmern . . .

¹⁾ Това личи отъ следнитъ думи (въ „Ideen etc.“ Изд. 1873, ст. 98 сл.) Scheut man den Dualismus zweier wirkenden Principien? Aber um ihm zu entgehen, stehen ja verschiedene monistische Auffassungen zu Gebote, die nicht nöthigen, von einem bewussten Wirken in der Welt zu abstrahiren.

гиозното чувство у Фехнера. Въ всѣки случай той говори за силата на последното. Тѣзи идеи и чувства (изложени особено въ Tagesansicht etc. и Zend-Avesta сж приближили Фехнера до християнството. Не толкова практично-обществени съображения, не и обективно-научни основания, а живото религиозно чувство, предизвикано отъ личността и учението на Христа, сж направили отъ него искренъ привърженикъ на християнството.

26. Отъ всѣка страница въ съчиненията на Ницше лѣха темпераментъ — единъ буренъ емоционаленъ животъ, както това видѣхме — наистина въ много по-малка степенъ — у Шопенхауера, до когото той, както и самъ признава, е толкова близъкъ и когото толкова величае, ако и да не е останалъ докрай съгласенъ съ неговата философия. И тъкмо това е характерно. Онова, което Ницше харесва у Шопенхауера, е именно темперамента, характера, по него той се чувствува сроденъ съ философа на песимизма; ала на песимизма, като емоционално-субективно преживяване, ще кажемъ ние, а не като мирогледъ; и нигде, може би, не се вижда така ясно, че песимизмътъ е настроение, а не убеждение, както у Ницше.

У него идеитъ, възгледитъ сж изразъ на ценение и той мисли, че това е задачата на философа и на философията, и ценението у него не почива опредѣлено върху етичното, религиозното или естетичното чувство, а върху чувството изобщо, върху чувствеността.

Ницше е дълбоко въ душата си романтикъ и ние мислимъ, че трагедията на неговия животъ произтича отъ неспирната борба на романтика Ницше съ мислителя Ницше. Това се изразява до голѣма степенъ въ раздвоеността на неговитъ чувства, на неговия характеръ — въ постоянната раздраженостъ, която се проявява въ несъгласия между чувството и трезвото мислене, които не могатъ да се скриятъ, въ чести и немотивирани скокове на настроението, въ рѣзко измѣнение на симпатии къмъ идеи и лица (напр. спрямо Шопенхауера, Вагнера и др.), въ пресилено изтъкване на противоположности, въ отричане и величание на науката и познанието, па и на изкуството, въ страстно желание да се бравиратъ традиционни чувства и схващания, па най-сетне и въ търсения езикъ и стилъ, съ остритъ антитези, парадокси,

ефекти, Всичко това говори за една болезнена изостреност на чувствения живот, която не е могла да не въздействува на мисленето.

Борбата, която става у Ницше, е борба между разума и чувството или по-скоро борба на чувството против разума. А това чувство е мжката, страданието, което за Ницше добива най-накрая значение на религия, на фетиш, и той с ожесточение го брани против пресмъртливия, плитък оптимизъм на „филистерит“, който се опира върху трезвия разсъдък; затова той е противник на познанието, на науката, на „филистерското“ образование (дори и на Сократа, когото смърта за тяхен представител) и макар по-късно да признава значението на науката, той прави това, защото я смърта за пжтепроводница към изкуството — царството на чувствата — защото я схваща като изкуство и учения човък като художник¹⁾.

Така се разбира, дето той, не можейки да надвие съ спокойния разсъдък на отрицателното настроение, на страданието и мжката, които тровят душата му и спъват жизнената енергия у него, придава, на тези най-силни свои чувства положителна стойност и прави от тях, както казахме принцип, дори идеал на живота. „Трагичното“, тази, диктувана от чувствата на мислителя-поет, идея, която сръщаме още в „Рждането на трагедията“, не го е напуснала до край. То се кристализува в житейския принцип „култура на трагичното познание“, „трагичната култура“²⁾. И не е чудно, че той се влюбва в трагичното, в страданието — и до толкова, че смърта за велик подвиг да го причиняваме на другите³⁾.

Онзи, които безнадеждно страдат, сж винаги наклонни да се самоизмжчват, да се юначат на страданието, като в отчаяние го предизвикват и съзнателно усилват; и мжката, която не могат да избегнат, ги

¹⁾ В „Geburt der Tragödie“ се изказва мисълта, че само като естетичен обект трбва да се разбира свтът и животът и че само като такъв обект т имат смисъл.

²⁾ . . . wir wollen es (das Leiden) lieber noch höher und schlimmer haben, als es je war! Wohlbefinden . . . das ist ja kein Ziel. — Es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Einer leiden kann.

³⁾ Wenn man grosses Leid zufügt und den Schrei dieses Leides hört — das ist gross, das gehört zur Grösse.

кара да свикнат с нея, да я обикнат и да направят най-сетне от нея кумир, който обличат в положителен емоционален тон. Така тя добива право не само да бжде понасяна, но и причинявана. От друга страна, страхът от страданието и омразата към него и неговите (истински или фингирани) причинители предизвикват съчиняване на противоположни идеални образи, свойствата на които т — страдалците — преувеличават, за да усилят чрез контраст свойствата на онова, което им причинява страдание и с това насладата от него. А насладата от полученото вече положителен характер страдание придава на тези идеални образи отрицателен облик.

Така трбва да се разбере и обясни двойствеността, разцепеността на чувствата у Ницше. Той е влюбен в страданието и в сжщото време го мрази — и едното и другото, защото не може да се отърве от него; той е ожесточен против страданието и чрез него против себе си и го обича или се мжи да го обича, смъртайки да го премахне или смекчи чрез съзнанието за неговата неизбежност; той обича свта и живота заради насладата, която т дават и е огорчен от тях, защото не може да вкуси тази наслада; той мрази мекото или мекушавото, според него, християнство, защото съзнава сжщата мекушавост в себе си; той се възхищава от силните и мощните и величае своя идеал, своя сврхчовък-бог и иска да бжде като него (и най-после си въобразява, че е като него), защото той може да победи страданието, но в дното на душата си го мрази, защото не е като него — той дори се страхува от сврхчовка, защото последният е по-силен от него слабия, болния, страдалец. Идеята за „волюта за мощ“ (Wille zur Macht = воля да бждеш мощен, властен) е израз на мжката от собствената слабост¹⁾.

Това всичко, разбира се, сж ефекти диктувани не

¹⁾ Различавайки зло (Böse) от лошо (schlecht) Ницше казва (в „Jenseits von Gut und Böse“) ins Böse wird die Macht und Gefährlichkeit hineingepfunden, eine gewisse Furchtbarkeit . . . welche die Verachtung nicht aufkommen lässt. Nach der Sklavenmoral erregt also der „Böse“ Furcht; nach der Herrenmoral ist es gerade der „Gute“, der Furcht erregt und erregen will, während der „schlechte“ Mensch als der verächtliche empfunden wird.

отъ грубъ егоизъмъ, а отъ непоносимо огорчение. Това се вижда отъ озлобеността, отъ несходната съ мекия и благороденъ характеръ на Ницше, невъздържаностъ на езика, съ която той се нахвърля срещу възгледи, учения, чувства, които не се съгласуватъ съ неговитѣ; и, дразнейки се сѣ повече, той вижда своитѣ противници сѣ по-черни, като по този начинъ усилва въ приятно самоизлъчване огорчението, а отъ друга страна насладата отъ сѣ по-новитѣ удари, които може да имъ нанесе.

Болезнено гнѣвливиятъ чувствава наслада отъ своя афектъ и той дири да я усили, като рисува предмета на афекта по-омразенъ отколкото е; страхливиятъ или напашениятъ, по сжшитѣ причини прави своитѣ плашила по-страшни, отколкото сж. Словеснитѣ изстъпления противъ християнството (особено въ „Антихристъ“) могатъ само така да се обяснятъ; тѣ не сж изразъ на спокойно убеждение, още повече, че Ницше по-рано е билъ по-снизходителенъ къмъ него: да не разбере християнството му е попрѣчила не противоположността на последното спрямо неговия характеръ, а — покрай несъгласието му съ свръхчовѣка, нравствения идеалъ на нашия философъ — още и страстта да критикува и отрича.

Така е и съ свръхчовѣка, идеала и въ сжщото време плашилото на Ницше. Той е не само силенъ, мощенъ, властенъ, господарски-аристократиченъ; въ своето екзалтирано чувство Ницше му присвоява, противъ своето истинско убеждение, съзнателна, самоцелна бруталностъ, безогледностъ, жестокостъ („Genealogie der Moral“, „Zarathustra“ и на много други мѣста)¹⁾. И не ще съмнение, че адмирирането и величанието на Цезарь Борджа е подсказано не отъ трезво убеждение, а отъ предвкушената наслада да се бравира не само „стадниятъ“, „рабскиятъ“ моралъ на „филистеритѣ“, но и общоприетитѣ мнения, традиционнитѣ чувства изобщо. Защото възторгътъ отъ Цезарь Борджа е толкова чудовищенъ, че той не само не може да се съгласува съ характера на Ницше, когато не е смутенъ отъ изстъплението на афектитѣ (Ницше казва за себе си, че не би билъ способенъ за вѣролом-

ство, убийство и под.), но и изобщо не е искренъ; той е само съзнателно търсенъ отъ ядъ и мжка отдушникъ за горчилата въ болната душа на автора, които той смѣта, че ще обезсили съ предизвикателното възвеличаване на онова, което другитѣ не харесватъ. Всичко това не бива да се вижда чудно при раздражителната чувствителностъ, която така явно разтърсва цѣлото му битие.

И тъй, не може да се приеме, че мисленето на Ницше щѣше да достигне до тѣзи резултати, ако бѣше свободно отъ влиянието на чувствата. Основитѣ и изводитѣ на неговата „философия“ почиватъ върху ценение — навсѣкжде ценение. Ако отрицателното — стадниятъ човѣкъ, нечовѣкътъ (Unmensch), рабскиятъ моралъ и под. — е наблюдавано и взето отъ действителността, то положителното — свръхчовѣкътъ, господарскиятъ моралъ (за да поменемъ най-главното и най-прословутото отъ Ницше) — е идеално съчинение, предизвикано чрезъ контрастъ възмущението и презрението къмъ отрицателното — долното, рабското, вулгарното, просташкото у човѣка и живота, което Ницше изкарва предъ очитѣ ни съ такава поразителна яснота и неотразима психологична правдивостъ, съ такава страшна критична откровеностъ и искрено чувство — негли най-свършеното, което той ни е далъ.

Само чувството, афектътъ може да роди смѣлата, главолмна, дръзко-претенциозна идея за произволно преоценяване на ценноститѣ (и то на всички!). Спокойното, трезвото научно мислене не си поставя такава цель; то изследва и изучава чувствата, оценкитѣ, изобщо емоционалния животъ на човѣка и се стреми да го ръководи, ала то знае, че не може само отъ себе си, по свой починъ и прищѣвка, да измѣни връзката на чувствата съ тѣхнитѣ обекти и да декретира по този начинъ нови ценности, като нѣкоя нова теория. Разсждѣкътъ, ръководейки ценението, може, при единъ конкретно-индивидуаленъ случай, чрезъ откриване на нови свойства на нѣщата, да предизвика разтрѣгване на връзката между тѣхъ и харесването и нехаресването и да накара тѣзи чувства да се свържатъ съ други съвсемъ различни отъ по-раншитѣ; така той може и да съдействува, щото новитѣ връзки да станатъ трайни, което значи ценноститѣ да се измѣнятъ. Ала човѣкътъ на науката знае, че това може да стане не произволно по едно решение на во-

¹⁾ По-после Ницше разрѣдява бонтѣ въ образа на своя идолъ и изглежда, че се отрича отъ него въ тази форма. Въ „Der Wille zur Macht als Leben“ той нарича думата свръхчовѣкъ само едно сравнение (Gleichnis).

лята, било въз основа на нѣкоя теория, било по подбуда на настроения, а само по пътя на еволюцията, и то не против живота, въ полза на тази или онази доктрина или съчиненъ идеалъ, а чрезъ самия животъ, съгласно съ него и въ неговъ интересъ. Обаче художникътъ, поетътъ, човѣкътъ на чувството не мисли така: последното прави мисълта му безкритична и слѣпа и той се наема, противъ всички възражения на разума и науката, въ всѣко време, да преоценява ценноститѣ и дори да създава нови.

И Ницше прави така. Неговитѣ построения не почиватъ върху установени отъ познанието и науката основи и възможности. Така — за свръхчовѣка, за когото той изказва странното схващане, че трѣбвало да се „отвъжда“ или „отглежда“ (Züchtung). Мисълта за него като продуктъ на еволюцията се е появила у Ницше по-късно, следъ възникване на образа на свръхчовѣка и неговото отглеждане. Пъкъ че той изобщо не държи твърде за теорията на Дарвина, показва мисълта, че отвъждането на по-високото човѣчество (на свръхчовѣка) можело да стане и безъ естественъ подборъ, по искусственъ начинъ, отъ човѣка — отъ философитѣ; дори и отдѣлниятъ индивидъ можелъ да се отгледа и направи свръхчовѣкъ. А какъ това ще стане и кой ще направи самитѣ отвъждачи свръхчовѣци, Ницше не ни обажда.

Ницше казва, че ценноститѣ на нѣщата не се мѣрятъ споредъ наслада и мъка. А пъкъ той самъ върши това. Неговитѣ етични възгледи почиватъ върху ценение, ала върху едностранчиво, нержководено отъ разсѣдка и познанието ценение. То се изразява въ противоположността господарски и рабски моралъ — основата на неговата етика. Възторгътъ отъ човѣка-господаръ (Herrn-mensch) и презрението къмъ човѣка-рабъ (Sclaven-mensch) сж негли най-искренитѣ чувства у Ницше. Затова той, въздигайки първия до най-свършенъ идеалъ, изрично казва за него, че се чувствува въ опредѣлителъ и създателъ на ценноститѣ.¹⁾

Така етиката на Ницше е поезия. А науката ще гледа на нѣщата, каквито сж, и ще се стреми да изравни пътя къмъ възможното; а не се знае, дали свръхчовѣ-

¹⁾ Die vornehme Art Mensch fühlt sich als vertbestimmend . . . sie ist wertschaffend. („Jenseits von Gut und Böse“).

кътъ е възможенъ. Възможното за сега сж несвърхчовѣцитѣ и свѣтътъ е тѣхенъ. Пъкъ и не се знае, дали ако всички хора станатъ свръхчовѣци, ще има изобщо свръхчовѣци, и дали животътъ ще бѣде по-веселъ отъ сега. Ала Ницше съчинява идеали и идеални състояния и ги смѣта за абсолютни и вѣчни. (Така разбираме „русия звѣръ“ отъ миналото и „вѣчното възвръщане“ — очевидно пакъ на сжщия, ако и малко опитоменъ, русъ звѣръ, въ бъдещето).

Казва се, че на Ницше не липсвало религиозно чувство — потрѣба отъ религия не липса най-сетне никому. Ала това чувство е било заглушено отъ силно преживяваното страдание и огорчение отъ живота, което вмѣсто упование и утеха, които дава религията, е възбудило у него гнѣвъ и разочарование. И ние можемъ да приемемъ, че религиозната потрѣба е намѣрила изходъ и религиозното чувство изразъ въ копнежа къмъ единъ възвишенъ идеалъ и въ вѣрата въ него — не като сурогатъ, а като нѣщо сродно на религията. Незадоволенъ отъ другитѣ, противни на неговитѣ разбирания, религии, особено отъ християнството, той мисли, че може да ги замѣсти съ вѣра въ бъдещето съвършенство на човѣка — да замѣсти Бога съ свръхчовѣка.

Нека направимъ нѣколко бележки за въздействието на „ницшеанството“ върху известни съвременни кръгове. Това, наистина, не е свързано направо съ нашия въпросъ, ала то ще допринесе за потвърждение на нашата теза — въздействието на чувствата върху мисленето. Защото впечатлението, което правятъ възгледитѣ на Ницше, се дължи не толкова на разсѣдъкъ и разбиране, колкото на чувствата, които тѣ предизвикватъ, или, по-право, съ които тѣ се възприематъ. Негли никой характеръ не е бивалъ тъй зле разбираенъ, ниции мисли не сж бивали тъй разкривявани, както Ницшевитѣ. Причината за това трѣбва да търсимъ въ онѣзи особености и екстравагантности на неговия характеръ, на идеитѣ и начина на тѣхното изложение, които посочихме горе, не по-малко и въ бързото, подсказано отъ афекти, тѣхно обоснова-ние, както и въ скоковетѣ, противоречията и под., а отъ друга страна въ склонността на неспокойното и несамостоятелно мислене — особено на младежта — да се увлича и възхищава безкритично отъ новото, небивалото, парадоксалното, смѣлото, дръзкото, безогледно-

то, дори отъ отрицателното и разрушителното. И други сж виждали и виждатъ злото и неджзитъ въ свѣта и сж се огорчавали отъ тѣхъ, ала не съ такава самодоволна, насладителна страсть, като Ницше; и други сж съчинявали идеали и утопии, ала не съ такава предизвикателна самоувѣреностъ, като него; а това прави впечатление на бързитъ и нетърпеливи умове.

Който иска да бжде справедливъ спрямо Ницше, трѣбва да вникне въ неговата душа, да се вживѣ въ неговитъ чувства. А това ще може само онзи, който е надаренъ съ проникателна, критична психологична наблюдателностъ, като него, и който е способенъ да се възмущава и възхищава, като него; който може това, ще бжде сроденъ съ него — съ истинския Ницше — безъ да е нужно да жертвува трезвения си разсудкъ, а който не може, съ право ще се нарече „филистеръ“.

Цѣлата работа се върти собствено около „сврѣхчовѣка“, а това значи, около етичнитъ възгледи на Ницше. Но и тъкмо тука е най-голѣмото недоразумение, тъкмо сврѣхчовѣкътъ най-много се криворазбира отъ бързитъ обожатели на неговия изобретателъ, още повече, че и за последния образътъ на сврѣхчовѣка не е постояненъ. Но ако ние — често противъ самия Ницше — освободимъ този образъ отъ преувеличената идеалностъ, отъ претенциознитъ, па и недопустими отъ естествено възможния моралъ, свойства, които Ницше въ увлѣчението си му присвоява и които самъ той често намѣрва за нужно да смекчи; ако, по-нататкъ, сведемъ догматично изтъкваната бждеща възможностъ на сврѣхчовѣка до съгласна съ природата на човѣка мѣрка, то неговиятъ образъ може да бжде симпатиченъ и — като идеалъ — дори полезенъ.

Сврѣхчовѣкътъ трѣбва следователно — съгласно съ това, което току що казахме — да се разбира по следния начинъ: Той е силенъ, властенъ, безстрашенъ, гнѣвенъ, зълъ, страстенъ, мѣстителенъ, жестокъ, дори „абсурденъ“; той е варваринъ-насилникъ, изпълненъ съ омраза, егоистъ, грабливъ. Ала това сж непохватени отъ културата натурални качества, изразъ на силни инстинкти, както у животното и у детето. Като такива тѣ сж субективно невинни и симпатични; дори, „волята

за мощъ“ трѣбва да разбираме така.¹⁾ Но сврѣхчовѣкътъ, освенъ това, е гордъ и не иска да го съжбяляватъ; той е страшенъ, но не презрителенъ; у него има привързаностъ, любовъ, страхопочетъ, благодарностъ.²⁾ Това сж „силнитъ, тъмни натури“; това е „добриятъ“ човѣкъ споредъ господарския моралъ. И кой ще отрече, че ние всички смѣтаме тѣзи качества, при известни условия, за положителни и ги харесваме, ако и да сж несъвмѣстими съ морала, като социална функция?³⁾ А споредъ рабския моралъ „добъръ“ е кроткиятъ, смирениятъ, търпеливиятъ, покорниятъ, мекосердциятъ; а пъкъ той е половаченъ, страхливецъ, ласкателъ, лъжецъ, той е дребнавъ, доленъ, просташки, плебейски, вулгаренъ — „куча порода човѣкъ“ (Hunde-Art von Mensch — „Was ist vornehm?“⁴⁾)

Противникитъ на Ницше намѣрватъ неговия моралъ бруталенъ и жестокъ, сврѣхчовѣка — поради тѣзи качества — несоциаленъ, следователно, немораленъ; а неговитъ обожатели сж въ възторгъ отъ тѣхъ и отъ „господарския“ моралъ, тъкмо поради сжититъ тѣзи качества. И единитъ и другитъ не виждатъ, че Ницше гледа на морала не откъмъ обективно-социална, а откъмъ субективно-индивидуална страна, че целта на морала не е благо на всички (сврѣхчовѣкътъ може, споредъ Ницше, да чувствува дългъ само къмъ равни на себе си), а съвършенството на индивида, неговото издигане до сврѣхчовѣкъ, който по този начинъ се явява като идеалната, най-съвършената, следователно, и морална, (споредъ разбирането на Ницше) степенъ на разволя, до която

¹⁾ Leben . . . ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwindung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte . . . („Was ist vornehm?“).

²⁾ . . . das tapfere Drauflosgehen . . . oder jene schwärmerische Plötzlichkeit von Zorn, Liebe, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Rache, an der sich zu allen Zeiten die vornehmen Seelen wiedererkannt haben. („Genealogie der Moral“). Срв. „Der Wille zur Macht als Leben“. 479.

³⁾ Единъ такъвъ, по много по-кроткъ, нѣженъ, питоменъ, културенъ „сврѣхчовѣкъ“ ми е останалъ въ паметта симпатичната фигура на младия Джеймсъ Стиффърдъ отъ Дикенсовия романъ Давидъ Куперфилдъ. У англичанитъ такива типове се срѣщатъ често.

⁴⁾ Естествено, че той не се харесва и Ницше съ право казва („Genealogie der Moral“) . . . wer möchte nicht hundert Mal lieber sich fürchten (отъ сврѣхчовѣка), wenn er zugleich bewundern darf, als sich nicht fürchten, aber dabei den ekelhaften Anblick des Misrathenen, Verkleinerten, Verkümmerten, Vergifteten nicht mehr los werden können?

човѣкътъ трѣбва да се стреми, и че бруталната сила, варварството и пр. добиватъ въ такъвъ случай характеръ на положителни качества.

Натуралнитѣ, „инстинктнитѣ“ качества на свръхчовѣка могатъ въ културното състояние да станатъ волносьзнателни и чрезъ волята да се смекчатъ, укротятъ и опитомятъ съ огледъ къмъ другитѣ човѣци, въ интереса на задружния животъ; и свръхчовѣкътъ-звѣръ може да стане субектъ на обществеността, на морала. Отърсвайки се отъ своя несоциаленъ характеръ, тѣзи качества ще се насочатъ на първо мѣсто не къмъ другитѣ, а къмъ самия субектъ, тѣхния притежателъ. Подчинявайки ги на волята си, той ще добие властъ върху тѣхъ и ще достигне така до най-високата степенъ човѣкъ, която ни е известна, до единичкия възможенъ свръхчовѣкъ — до личността, не до необуздания, безличенъ и неотговоренъ звѣръ, а до съзнателната, истинската личностъ. А такава е личността, която може да владѣе себе си, да бжде господарка на своитѣ чувства, на своята воля и свобода, дори и на своята съвестъ.

И Ницше умекотява, както казахме, качества на свръхчовѣка, който най-накрая добива и за него значение на аристократъ въ добрия смисълъ на думата, на душевно благороденъ, преденъ човѣкъ (*vornehm*),¹⁾ на когото личното достоинство не дава да върши претъжпления (пъкъ и дивиятъ свръхчовѣкъ е, споредъ Ницше, способенъ — наистина, въ изблика на своята сила — да бжде благосклоненъ къмъ по-слабитѣ). Така Ницше върва въ човѣщината (въ смисълъ на човѣколюбие) на своя свръхчовѣкъ; това личи отъ обстоятелството, че той му противопоставя „нечовѣка“ (*Unmensch*) — същество, на което липсва човѣщина.²⁾

¹⁾ Ницше го разбира като *Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit*; in ihr soll eine stärkere Art, ein höherer Typus an's Licht treten . . . als der Durchschnittsmensch. „Wille zur Macht“, 390.

²⁾ И въ нашата земя се срѣщатъ „свръхчовѣци“ — за добра честь, твърде малцина. Тѣ сж открили свръхчовѣка у себе си, следъ като сж чули за това същество отъ Ницше и обожаватъ Ницше, защото той — тъй мислятъ тѣ — показва и доказва тѣхното собствено свръхчовѣчество. Свръхчовѣкътъ е, наистина, идеалъ, ала нашенци сж убедени, че той се е въплѣтилъ въ тѣхъ. А за свръхчовѣци се смѣтатъ — и издаватъ — тъкмо онѣзи, които сж най-малко такива, онѣзи, на които липсва най-сжщественото качество на Ницшевия свръхчовѣкъ, онова, което той нарича *vornehm*. За такова тѣ смѣтатъ грубото и ди-

И едно отъ най-хубавитѣ постижения на Ницше е, че той е разбралъ и така ярко посочилъ разликата, „растоянието“ между истински аристократичното, което зачита човѣка у себе си и съ това и у другитѣ, и проташкото, което е винаги диво, егоистично и безогледно. Сжщо смѣлостта да протестира, безъ страхъ отъ глупостта и демагогията, противъ култа къмъ тълпата, е една отъ най-симпатичнитѣ черти на неговия характеръ. Това може да отрезви много незрѣли улове, които, мислейки съ сърдцето, а не съ разума, смѣтатъ, че е възможно да се съчетае ницшеанство съ социално равенство, да се съгласува обожаването на тълпата, която тѣ смѣсватъ съ народъ и човѣчество, съ колѣнопреклонението предъ свръхчовѣка; обезличителната безусловна социалностъ съ суровия абсолютенъ индивидуализмъ. Който се смѣта за борецъ противъ всѣко стѣснение и затова мисли, че трѣбва да се възхищава отъ дивия необщественъ свръхчовѣкъ, и да не признава законъ и моралъ, той не може да бжде смисленъ привърженикъ на социалния напредѣкъ.

27. Мисля, че нѣма да бжде излишно да направимъ въ връзка съ горното нѣкои бележки съ огледъ къмъ практичната страна на въпроса, а именно къмъ религията и морала. Ние видѣхме, че да се премахне напълно влиянието на чувствата върху мисленето е мжчно, макаръ да е необходимо условие, при дирене на обективната истина, която е истина на разума. Не така е въ онѣзи области на живота, гдето чувствата сж сжщественъ факторъ и безпрѣкословно се налагатъ на мисленето и презъ него на волята, както въ религията и морала. Тѣхното елиминирание тука е невъзможно и опитътъ за това суетенъ; и наукитѣ, които се занимаватъ съ тѣхъ, трѣбва да иматъ това винаги предъ

вото у свръхчовѣка — онѣзи качества, които клонятъ къмъ долното и проташкото у рабския човѣкъ, на когото тѣ сж собствено близки — и тъй се разбира, че тѣ смѣтатъ юначенето за юначина, дързостта за смѣлостъ, юмука за храбростъ, ината за характеръ, псувнята за доказателство, измамата за остроумие, безогледното незачитане на нищо и на никой за свободолюбие. Ако у Ницшевия свръхчовѣкъ суровитѣ качества сж инстинкти, у *superhomo nostras* тѣ сж волносьзнателни, търсени, дори изучвани предъ огледалото украшения. Колкото природната простота е хубава, толкова „културната“ простаина е противна. Горкиятъ Ницше!

очи. А задача на практиката е да облагородява чувствата, да поддържа и засилва тяхната чистота и съ това да влияе облагородително и върху мисленето и волята.

Както намерихме по-рано, науката за религията не е и не може да бъде наука за Бога; тя е наука за човъка, за неговото религиозно съзнание. За религиозната вяра се иска чувство, не знание и научно убеждение. Срещу обективната интелектуална истина стои субективната — истината на сърцето, на емоционалното преживяване, непосредствената увъреност, че качества на преживяните чувства са такива, каквито ние ги преживяваме — увъреност, която не допуска никакво съмнение и никакво оборване, защото принадлежи на субекта и се отнася до него самия, до неговото емоционално (морално, религиозно, естетично) съзнание, а не до свойства и неща вън от него, както това е при интелектуалната истина, която е изложена на измамата на усътитъ и паралогизмитъ на мисленето.

Чувството, както не може да се убеждава, така не може и да се заблуждава; само разумът е изложен на заблуждение; и безмислено е да се наричатъ диктуванитъ отъ чувство религиозни вървания заблуждения, защото е безмислено да се дири въ тях обективната истинност на една действителност познаваема съ разума. Не е нито истина, нито заблуждение обичта, която една майка изпитва къмъ чедото си. Тя може да се заблуждава, като мисли своя синъ за добъръ и възпитанъ, и ние можемъ да я изведемъ отъ това заблуждение; но ние не можемъ да я убедимъ, че тя не го обича и да я накараме да не го обича. Напротивъ, обичта ще я попречи (както и става повечето пъти въ такива случаи) да се убеди, че нейниятъ синъ наистина има лошитъ качества, които му се приписватъ.

Чувствата не са органъ на познанието; тѣ са, както и усътитъ, само негови посрѣдници: последнитъ за познание на външния, първитъ на вътрешния свѣтъ. Така че чрезъ чувствата се получаватъ познания за емоционалното състояние на човъка, за неговия вкусъ и моралъ, за неговия характеръ. Ала чувствата иматъ външни подбудители, които ние обличаме въ тяхъ и на които приписваме качества на нашитъ емоции като обективни свойства. Измѣняйки тяхния видъ и съдър-

жание чрезъ възбудената отъ чувства, афекти и страсти фантазия, ние пренасяме заедно съ обективацията на субективно-емоционалнитъ преживявания, които ги придружаватъ, и необоримата действителност на последнитъ върху тяхъ. Така предизвиканитъ отъ силно и дълбоко чувство вървания и построения на фантазията, па и суевърията, добиватъ за субекта значение на обективни истини, подобни на истинитъ въ науката.

Истина е, че религиозната вяра и емпиричната наука трѣбва да се примирятъ. Това изисква животътъ. И тѣ могатъ да се примирятъ — но не и да се съгласуватъ една съ друга. Примирението не може да стане съ компромиси и концесии отъ коя да е страна, а при пълно отдѣляне на едната отъ другата. Науката не може теоретично да прави отстъпки на религията, нито последната на първата. Тѣ нѣматъ общъ принципъ, обща основа, и не могатъ да се замѣстятъ една друга, нито съ своитъ обяснителни начала, нито въ своето действие, макаръ че взаимно си влияятъ. Тѣ могатъ да съществуватъ заедно само като самостоятелни; не като зависими една отъ друга, а като координирани — не една чрезъ друга, а една до друга.¹⁾

¹⁾ Спенсеръ съ право казва, че човѣкъ съ своята наука гледа на свѣта като познавателъ, а въ религията като същество, което чувствува и цени, и че въ този смисълъ наука и религия могатъ да се примирятъ. Обаче той наблѣга едностранчиво върху интелектуалната страна, като основа на примирението, придавайки решително значение на обстоятелството, че научната и религиозната спекулация (а отъ последната и религиозниятъ човѣкъ мѣчно може да се освободи) се срѣщатъ при въпроса за последната и най-абстрактна основа на битието и че могатъ да се съгласуватъ помежду си, като познаятъ и признаятъ, че тя (и силата, която се изразява въ битието) е непознаваема. Ала това би било едно теоретично съгласуване, а не примирение, при което дветъ страни да си запазятъ самостоятелността. Познанието, че последната основа на свѣта е непознаваема, е отрицателно и съзнанието за това не може да служи за принципъ, отъ който да се дедуциратъ научни положения. Агностицизмътъ не е надеждна основа да се градятъ върху него положителни възгледи и обстоятелството, че научната и религиозната спекулация се срѣщатъ въ непознаваемото, не представя теоретично съгласуване между тяхъ. Като негативенъ мотивъ, агностицизмътъ може да послужи само да накара науката и религията да се държатъ съзнателно въ своитъ граници, както и Спенсеръ иска, ала това значи тѣ да стоятъ далечъ една отъ друга. Отъ нашето становище обаче ефектъ отъ това незнание е религиозенъ, а не наученъ, а именно това предизвиква и дори заставя субекта, да направи непознаваемото за разума (тъкмо защото с такова) предметъ на религиозното чувство, безъ да дири за това философски основания.

Така, наука и религия не се изключват и не си бъркатъ. Религиозното чувство не може нито да задуши или измѣни окончателно едно научно убеждение, нито да обезсили неговата обективна достовѣрност, освенъ само при хора простоумни, естествено тѣли или затѣпѣли отъ фанатизмъ, и то не само въ областта на религията, но и въ други области, дори и въ изкуството, а особено въ политиката, когато политическото учение изгуби обективния си характеръ на убеждение и се превърне въ религиозна вѣра. Научното убеждение отъ своя страна може, наистина, да измѣни съдържанието на религиознитѣ вѣрвания, но не и да премахне религиозното чувство. Поставянето тезитѣ на Коперника, Галилея и др. въ *index librorum prohibitorum* не спрѣ вървежа на науката, както и отлжчването на Халеевата комета отъ църквата отъ страна на папата не измѣни нейния път¹⁾; ала и ученията на тѣзи мислители не сж намалили трайно, още по-малко сж изкоренили религиозността въ свѣта; тя винаги се нагажда на новитѣ научни познания. Колко католишки духовници — и отъ най-преданитѣ на папството, като иезуититѣ, които сж и най-образованитѣ между тѣхъ — се приспособиха къмъ новитѣ придобивки на науката и въпрѣки запрещението, което лежи върху тѣхъ, сж се предали на тѣхното разработване съгласно съ модернитѣ принципи (като коперниканската система, хипотезата за еволюцията) и сж ги подкрепили съ забележителни приноси.

Трѣбва да се разбере, че въ човѣка живѣятъ две сжщества — разумно и чувствено, противници едно на друго, ала еднакво неизкореними. Всѣко отъ тѣхъ си има свое особено царство, едното на познаваемия съ разума обективенъ свѣтъ, другото на преживѣното съ религиозното чувство мистично царство, скрито въ сърдцето, дадено само на субекта. И както разумътъ, така и религиозното чувство образува свой мирогледъ — първиятъ възъ основа на обективни познания, второто непосредно отъ себе си, безразлично, дали то смѣта своя мирогледъ основанъ върху откровение или наученъ опитъ или пъкъ дали той е продиктуванъ отъ фантазия. А религиозното чувство може да проникне и абсурдното и да му при-

¹⁾ Азъ зная, че това е само легенда. Спомнямъ за нея, за да се види до какви чудноватости може да стигне раздражената отъ чувства фантазия на науката маса.

даде значение на обективна истина, въпрѣки протеста на разума, дори и на най-критичния. Обладаниятъ напълно отъ своето чувство религиозенъ човѣкъ преживява това потъналъ въ своето настроение, свободенъ отъ всѣкакъвъ скептицизмъ, отъ всѣкакви скрупули на разума, които той като че е изтрилъ отъ съзнанието си. Той е убеденъ въ своитѣ религиозни вѣрвания непосредствено чрезъ това, че вѣрва въ тѣхъ съ сърдцето си, безъ логични доказателства, отъ които той не само не изпитва потреба, но които смѣта дори обидни за своята вѣра¹⁾.

Религиозното чувство е безъ съмнение произведение на родово развитие, ала индивидуално то е вродено — то е (за да употрѣбимъ гносеологичния терминъ) априори, въ смисълъ, че способността да го преживѣемъ е дадена преди „употрѣбата“, така че то лежи потенциално безпредметно въ съзнанието и става актуално при известни случаи. Сигурно е, отъ друга страна, че то, както филогенетично е произлѣзло по подбуда и възъ основа на представи, идеи и под. съ известно определено съдържание, така и индивидуално се преживява по поводъ и въ връзка съ сжщо такива обективни мотиви, предизвикани отъ чувства (напр. страхъ), отъ космогонични, космологични и антропологични размисли и рефлексии (вѣчностъ, причинностъ, целесъобразностъ, нравственостъ и под.). Ала всички тѣзи обективни съдържания, всички вѣрвания, догми нѣматъ сами по себе си религиозенъ характеръ, тѣ следователно не придаватъ това свойство на чувството, макаръ то да се проявява въ връзка съ тѣхъ, а наопаки, религиозното чувство е, което, обличайки ги въ себе си, ги прави религиозни.

Ако напр. приемемъ, че природната целесъобразностъ убеди разума въ сжществуването на единъ свръхъ

¹⁾ . . . *sepultus resurrexit (sci. deifilius); certum est, quia impossibile est se провиква почти предизвикателно остриятъ, решителниятъ Тертулианъ. Сжщата мисль на П. Байля наведохме по-горе; такова значение иматъ и цитуванитѣ отъ насъ думи на апостола Павла (I Кор. I, 17—24) за глупостта на проповѣдта. Така трѣбва да се тълкуватъ и парадокситѣ на Св. Августина (De trinitate I, 5, 1). Sine intelligamus deum . . . sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorum, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum. . . . Тѣй като такова intellegere е невъзможно, то остава всичко това да се вѣрва съ сърдцето.*

природенъ целепоставителъ, отъ това не следва, че той — разумътъ — възъ основа на това ще му присвои религиозенъ характеръ; последния той ще получи отъ религиозното чувство. Мисълта, че свѣтътъ, че битието трѣбвало да иматъ нѣкакъвъ смисълъ, е рожба на разсѣдка, на телеологичното мислене; съ интелектуални срѣдства не може да се докаже нито оня смисълъ, нито че има една божествена интелигенция, която го е вложила въ свѣта и битието: еднакво мислимо е сѣщо, че свѣтътъ и битието нѣматъ никакъвъ смисълъ. И ако такива и подобни мисли предизвикатъ представа за едно интелигентно и волно сѣщество, въ чийто разумъ почива смисълътъ, който тѣ съзиратъ и влагатъ въ свѣта и живота (а тѣзи мисли събуждатъ у по-високитѣ умове идеята за религия и потрѣба отъ нея), то даденото „априори“ въ съзнанието религиозно чувство е, което облича това сѣщество въ божественостъ и замѣстя за религиозния човѣкъ невъзможното научно доказателство за неговото сѣществуване.

Така ние твърдимъ, че религиозното чувство обективирайки своето специфично качество, създава отъ себе си религиозни вѣрвания, създава ги „отъ нищо“, т. е. то излъчва религиозността върху религиозно безразлични обекти и ги прави съ това предметъ на религиозно вѣрване; то може да стори това и върху нѣща, представи, идеи, съчинени отъ въображението и отъ спекулацията, и да предизвика вѣрване въ тѣхъ, както и въ събития и случки (минали и бждещи), които нѣматъ никакво емпирично основание, сѣщо така както страхътъ, страхливостта (подбудена напр. отъ тъмнината) си създава плашила, които не сѣществуватъ. Религиозното чувство облича често дори нѣща и случки, на които липсва всѣка възвишеностъ „божественостъ“.

Разумътъ, разбира се, ще пита, дали и доколко нѣщата, въ които човѣкъ религиозно вѣрва, сѣ обективно (т. е. вѣнъ отъ религиозното чувство) реални. Ала чистотата, несмутимото религиозно съзнание, недостъпно за закачкитѣ на разума и глухо за неговата критика, не пита за това. То приписва, както казахме, на онова въ което вѣрва, реалностъ, на догмитѣ истинностъ, защото вѣрва въ тѣхъ. Тази реалностъ има за него (не за критичния умъ) значение на обективна: тя съвпада съ последната.

Струва ни се, че всѣкой, способенъ за по-дълбоко самонаблюдение, може, въ по-голѣма или по-малка степенъ, да изпита това върху себе си, ако изпадне въ религиозно настроение. А какъ да се обясни суевѣрието, което срѣщаме у много скептици? И кой не познава хора, които явно, па и съ известна гордостъ, изказватъ и показватъ своята невѣра въ религиознитѣ учения, въ чудесата и догмитѣ, дори се гаврятъ съ тѣхъ, и пакъ искрено държатъ за обредитѣ и трѣбитѣ на църквата (напр. за култа на умрѣлитѣ близки)? Модерната наука е показала невъзможността на много отъ тѣзи вѣрвания (напр. на онѣзи, съвмѣстими само съ изоставеното вече геоцентрично схващане на свѣта); при всичко това, тѣ не само мълчаливо се търпятъ, не само не дразнятъ, но има нѣщо, което спира много научно образовани и интелектуално „храбри“ да се откажатъ отъ тѣхъ; а това е едно чувство, било религиозно, било проста боязнь отъ нѣщо неизвестно, таинствено, пѣкъ било най-сетне чувство свързано съ навика на традицията. Така е съ всички посочени тука случаи.

Ако пѣкъ мисленето настоява да дири и да иска доказателства за реалното сѣществуване на обектитѣ на религиозната вѣра и ако отъ друга страна последната е толкова яка, че да не капитулира предъ съмненията на разума, то, естествено, тѣ ще се спрѣчатъ помежду си. Тогава рефлексията ще пита не направо за обекта на вѣрата, а за отношението на последната къмъ него. Едно помирение или, по-право, единъ опитъ да се задоволи и разумътъ и религиозното чувство, може да се направи, като, по аналогия съ онтологичното доказателство за сѣществуването на Бога, се заключи отъ реалността на религиозното чувство за реалността на неговия обектъ. Обаче такава доказателство — да го наречемъ онтологично — има твърде малка обективна стойностъ, не по-голѣма, отколкото онтологичното. То би имало смисълъ и значение само, ако може да се установи познавателна способностъ у чувствата относно обективнитѣ (извънчувствени) свойства на нѣщата, които ги предизвикватъ. А такава способностъ, мислимъ ние, е и ще остане само една хипотеза.¹⁾

¹⁾ Шлайермахеръ (както и нѣкои други) допуша възможността или, по-право, логичната позволеностъ на тази процедура. Ала ако той

Фехнер¹⁾ излага въ нѣколко сбити изречения абсурдността на известни религиозни вѣрвания, като мисли, че именно тѣ сж, които смушаватъ вѣрата „an die höchsten und letzten Dinge“ и увеличаватъ броя на безвѣрниците. И той смѣта, че цѣрътъ на това е, вѣрата да се съгласува съ „теоретичния принципъ“, т. е. съ възгледитѣ, които почиватъ върху емпирични познания. Ние казахме горе, защо смѣтаме такова съгласуване за невъзможно, и не можемъ да се съгласимъ въ този смисълъ съ Фехнера.

Че за разбирането на простия народъ религиозна вѣра и интелектуална увѣреност иматъ сжщото значение, е понятно (отъ тамъ е произлѣзло означаването и на дветѣ съ сжщата дума — вѣрвамъ, вѣра). Странно е, че образовани, дори и мислители, имайки на умъ съдържанието на религиознитѣ вѣрвания, а не органа на религиозността — чувството, не винаги могатъ да се освободятъ отъ това схващане. Толандъ казва, че не може да се допусне, какво Богъ иска отъ насъ да вѣрваме, което не разбираме. То се знае, че не иска. Той изобщо не иска нищо отъ насъ. Но религиозниятъ човѣкъ ще му даде не своето увѣрение, че е убеденъ въ неговото съществуване, отъ което той навѣрно нѣма нужда, а своето сърдце, своето чувство, своята любовъ, или както искаме да го наречемъ (ако само намѣримъ дума за това) отъ което той — човѣкътъ — има нужда.

Противни на разума учения и твърдения могатъ, наистина, да разколебятъ вѣрата, обаче само на онѣзи, у които религиозното чувство е изобщо слабо; за тѣхъ съгласуването съ „теоретичния принципъ“ нѣма да има голѣмо значение и нѣма на засили тѣхната вѣра. Оста-

съ твърдението, че религиознитѣ вѣрвания и догми сж изразъ на религиозното чувство, разбира, че тѣ сж това, защото последното доказва обективната реалностъ на тѣхното съдържание, то тази мисълъ, съгласно съ казаното горе, е неприемлива, защото е недоказуема. Вѣрвания и догми могатъ да се нарекатъ изразъ на религиозното чувство само, ако тѣ по нѣкакъвъ начинъ произтичатъ (сж „създадени“, въ смисъла, както ние го посочихме горе) отъ него, а не защото тѣхната обективна истинностъ се отразява въ религиозното чувство.

¹⁾ „Die Tagesansicht etc.“ 63. Сжшо и Дж. Ст. Милъ на многомѣста въ Essays on Religion (Utility of Religion и Theism).

вяме на страна, че тѣзи вѣрвания не действуватъ на душата само съ своята свръхестественостъ. Не е чудото на спасението чрезъ кръстната смъртъ на Исуса (едно отъ онѣзи нѣща, които споредъ Фехнера дразнѣли разума), което пленява най-много, а саможертвата, която тя представя. Тя предизвиква онзи нравственъ възторгъ, който, съчетанъ съ религиозното чувство, добива единъ особенъ, единственъ по рода си характеръ, и завладява сърдцата отъ две хиляди години насамъ. Не е току тѣй, гдето върховно, централно богослужение въ източната и западната църква е станала евхаристичната литургия, която символизува саможертвата на Христа.

Намѣсата на емпиричната наука въ религията, съ цель да се съгласува последната съ първата, ще бжде винаги насилие върху религиозното чувство, вредно за религиозността и ние можемъ да кажемъ изобщо, че да се доказватъ религиознитѣ вѣрвания съ научни доводи е унизително за религията, а да се оборватъ тѣ съ такива доводи, е унизително за науката.

28. Но и теолозитѣ смѣтатъ, че „теоретичниятъ принципъ“ е нуженъ. Такъвъ тѣ мислятъ, че могатъ да иматъ не само въ външно свръхестествено откровение, но и чрезъ евиденцията, която тѣ противопоставятъ на емпиричното становище, и само по това се различаватъ отъ другитѣ. Обаче евиденцията, която умозрителното богословие изтъква като свой познавателенъ принципъ, като метода на богопознанието чрезъ разума, е гносеологично несъстоятелна; тя би имала смисълъ само относно религиозното чувство, ако разбираме съ това непосредната увѣреностъ, която религиозното съзнание има за своитѣ вѣрвания, когато ги преживява облѣчени въ това чувство. То се явява въ този случай за оногози, който го преживява, като органъ на познанието.¹⁾

¹⁾ Тѣзи мисли, струва ми се, могатъ да се четатъ въ думитѣ на Данте „тамъ ще видимъ онова, въ което вѣрваме (т. е. нашето единение съ Бога — вж. по-предния стихъ), не чрезъ доказателство, а като известно само чрезъ себе си.“

Li si vedrà ciò che tenem per fede,
non dimostrato, ma fia per sè noto.

D. C. Paradiso, II 43—44).

Нѣма съмнение, че рационализирането на религията, както чрезъ спекулативното, „научното“, така и чрезъ критичното богословие, действува вредно върху нея. При липса на яко религиозно чувство тѣ отслабватъ религиозността — особено второто, както показва протестантството, у което религията придобива вече значение само на мораленъ факторъ, като често се дори отрича ползата ѝ за живота¹⁾. Нека спомнимъ, покрай много други, за Д. Щрауса, Б. Брауна и Л. Фойербаха, протестантски богослови и професори по богословие, които чрезъ критиката на християнството и на религията изобщо станаха най-сетне атеисти и сами се обявиха за такива. Обяснявайки религията научно, тѣ ѝ отрекоха и всѣко значение за живота. А единъ отъ тѣзи борци противъ религията — Г. Даумеръ — следъ като срази християнството, стана дори католикъ — нѣщо твърде знаменателно. За тѣзи учени религията явно има смисълъ и значение само, ако съдържанието на религиознитѣ вѣрвания представя обективно-научна истина, ако религията почива върху знание, върху интелектуална увѣреностъ. И понеже тѣ — съвсемъ правилно — доказватъ, че тя не е такава, то тѣ ѝ отричатъ. До тамъ ще доведе винаги пренебрѣгването на религиозното чувство, като органъ на религиозното съзнание. Сжщото трѣбва да се каже и за английскитѣ рационалисти и „freethinkers“ отъ XVII в. (Толандъ, Тиндалъ, Колинсъ и др.), които, ако и предпазливо и по-малко решително, първи съзнателно трѣгнаха по този пътъ.

Но и у православното и римското християнство не е много по-инакъ, що се отнася до богословски образованитѣ. Спекулативното богословие, искайки да основе религията върху разума и спѣвайки чувството въ неговата свобода като органъ на вѣрата и творецъ на религиознитѣ вѣрвания, прави голѣми пакости на религиозното съзнание. Неговитѣ тези се възприематъ отъ наивнитѣ и маломумнитѣ като научни истини, което ги прави интелектуално още по-неджгави, а отъ хитритѣ то създава лицемѣри — лицемѣри съ едно отъ най-хубавитѣ

¹⁾ Разбира се, и презъ умъ не ни минава да твърдимъ, че между протестантитѣ нѣма истински религиозни хора. Обаче у тѣхъ, особено у простия народъ, религиозността е изобщо рѣдко така дълбока, както у привърженицитѣ на другитѣ вѣроизповѣдания, и само съ това може да се обясни лекото мѣняване на вѣрата у тѣхъ, както и многобройността на протестантскитѣ секти въ Америка.

и възвишени чувства, които живѣятъ въ душата на човѣка. Ако между хитритѣ има убедени въ онова, което твърдятъ догмитѣ, то това убеждение не се е получило отъ самитѣ догми, то не се дължи и на богословието, а на религиозното чувство, въ което тѣ обличатъ съдържанието на догмитѣ; само въ такъвъ случай последнитѣ иматъ значение за религиозния животъ. Като вѣрвания, като *regulae fidei*, съ които да се свърже религиозното чувство, тѣ сж, разбира се, психологично необходими и ако не предизвикватъ дръзко разума, тѣ могатъ съ своята таинственостъ, па и съ своята красота и поезия, да завладѣятъ чувството. Това чувство имъ придава значение на истини и мисленето (не само религиозно настроеното) ги оправдава предъ своята критика, като обосновава възможността на онова, което тѣ твърдятъ, съ неговата недосегаемостъ за слабия и ограниченъ човѣшки разумъ¹⁾.

29. Отъ силата на чувството и неговото надмощие надъ разума въ религиозния животъ се разбира и обстоятелството, че емоционални религии, ако и взаимно да си влияятъ, мжно или никакъ не могатъ да се измѣстятъ една друга, както става при онѣзи, у които емоционалниятъ елементъ стои задъ рационалния. Това личи отъ лекотата, съ която гърцитѣ и римлянитѣ сж заемали чужди божества и култове и ги отъждествявали съ своитѣ родни, понеже ги схващали и обяснявали като прилични или еднакви съ тѣхъ.

Забележително е въ това отношение обстоятелството, че християнството е правило и прави твърде малки завоевания между привърженицитѣ на мосеизма, мохамеданството и будизма. Въ тѣзи религии преобладава емоционалниятъ елементъ за смѣтка на рационалния и би трѣбвало да се очаква, че тѣ ще бждатъ подложливи за влиянието на сродното тѣмъ въ това отношение християнство. За сродство обаче може отчасти да се говори само между еврейството и свободното още отъ товара на заплетени и непонятни догми първоначално християнство, което е почивало върху прѣсно и живо

¹⁾ Въ смисъла на известнитѣ Хамлетови думи „има повече нѣща на небето и земята, Хорацио, отколкото е сънувала вашата философия“.

още религиозно-нравствено чувство (мохамеданство още не е имало, а будизмът е бил далеч). Но тъкмо това сродство е било причина християнство и еврейство да се отблъсват (спомням за борбит между еврейскит и така нареченит езически християни въ апостолскит времена). Освенъ многовѣковия навикъ и старит исторически традиции, тъкмо емоционалният характеръ на моисеевата религия възпира привърженицит й да се отрекатъ отъ нея (защото чувствата мѣчно и бавно се мѣнятъ), когато грѣцката и римската религии, у които чувствениятъ елементъ е билъ слабъ, сж отстѣпили сравнително лесно и бърже предъ християнството. Ако отрупаното съ догми по-сетнешно и сегашно християнство печели привърженици между евреи, мохамедани и будисти, това се дължи на нравственото одобрение и задоволство, предизвикани отъ евангелската проповѣдь и мистичността на догмитъ (па и на богослужението), която действува на чувствата и не се нуждае отъ разбиране. При това монотеизмът на еврейската и мохамеданската религия се придружава отъ по-високо религиозно чувство, отколкото многобожието, което раздѣляйки божествеността и нейното действие въ свѣта между много богове, я намалява. А привърженицит на тѣзи религии мѣчно или никакъ не разбиратъ триличния християнски монотеизмъ — догмата за единосѣщната троица. Затова и еврейство и мохамеданство сж толкова жилави, особено първото, при което прозелитизмът е съвсемъ незначителенъ — като оставимъ настрана, че у него вѣра и националност съвпадатъ, и исторически и догматично (Елоа е националенъ Богъ: еврейскит монотеизмъ има — поне първоначално — значението на така наречения енотеизмъ).

Религията не може безъ мистика, която е нейнъ най-сжщественъ елементъ, а мистиката е царство на чувствата. Коя религия може да се освободи отъ нея, безъ да се обърне на равнодушно мнение? И най-рационалната не е лишена отъ мистичностъ, щомъ има характеръ на религия. Обаче ние имаме тука на умъ на първо мѣсто религиозно-мистичното, което различаваме отъ магьосническата мистика. Първото е истински религиозенъ мотивъ, свойственъ на по-високата религиозностъ, която не напуска сферата на чувството за да дири рационални основания за ученията на вѣрата. Така религиозно-ми-

стичното представя едно дълбоко емоционално преживяване и затова е трайно и мѣчно изкоренимо. Магьоснически-мистичното, напротивъ, принадлежи на низката религия на непросвѣтенит и има характеръ на суевѣрие. То е, което смѣсва религия съ черква, набожностъ съ култъ, обреди съ чародейство, божествено съ човѣшко; то е, което смѣта Бога за договорна страна. Свързано така съ обективния, външния свѣтъ, то лесно и бърже може да се обезсили отъ разсѣдка съ — често твърде евтини — научни доводи. Но — разбира се — докато владѣе съзнанието на човѣка и влѣзва въ състава на неговата религия, и то ще има значението на религиозно-мистичното и ще изпълнява неговата служба¹⁾.

Затова религии, които пазятъ този свой мистиченъ характеръ, сж несравнено по-трайни въ съзнанието на масата, па и на образованитъ, както виждаме това у православната и римската църква. Колко противни на разума, дори и богохулни догми църквата е наложила чрезъ чувството на религиозенъ страхъ (така най-добре трѣбва да го наречемъ), съ което тя е съумѣла да се въоръжи като представителка на мистичното! Прогласяването на догмата за папската непогрѣшимостъ на Ватиканския съборъ въ 1870 предизвика буря отъ негодувание и протести отъ богослови и учени въ католишкия свѣтъ, и то не само у миряни, но и у духовни; ала тѣ всички, единъ по единъ, при общия смѣхъ на другитъ изповѣдания, наведоха глава и се подчиниха. Това отъ убеждение ли стана? Реформацията не бѣше протестъ на разума противъ безсмислени и мистични учения на вѣрата (Лютеръ самъ не е билъ свободенъ отъ суевѣрие); тя се предизвика отъ нравственото и религиозно възмущение срещу натрапчивата тирания, дръзкитъ злоупотрѣби и кощунството на папството. Настроението, при което тя се появи, бѣше подъ

¹⁾ Не прави ли впечатление бързиятъ упадъкъ на набожността у нашия народъ, особено у простолюдието и селянина. Поради низката духовна култура, па и други особености на народния характеръ (коравостъ и хладностъ на чувствата) мистичното въ религията не се преживява съ сърдцето, а се разбира като магия, чрезъ която могатъ да се получатъ отъ Бога-договорникъ блага възъ основа на принципа *do ut des*. Разбира се, че и най-повърхни научни доводи могатъ да разколебаятъ такава вѣра. А това що доведе не само до безразличие и равнодушие, но — особено ако се намѣсятъ сурови и низки интереси — и до враждебностъ, както вече се забелязва у насъ.

влианието на сѣ още силното мистично движение, което характеризира религиозния животъ на XIV и XV в. на Западъ¹⁾. И не е ли забележителенъ фактътъ, че така нареченитѣ католически вѣроизповѣдания — римското и източно-православното — съ своята мистика и символизъмъ, които действуватъ така силно върху чувствата, правятъ повече прозелити, отколкото богословската критика на протестантството. Че последното се разпространило въ първо време така бърже, не противоречи на това. Както казахме горе, то се е носило първоначално отъ едно силно религиозно-нравствено настроение и е било, за разлика отъ сегашното, далечъ отъ разложителното действие на по-сетнешното критично богословие, макаръ заченки отъ това действие, по самото естество на работата, да се забелязватъ още тогава²⁾.

Рационалнитѣ религии, както казахме, не сж истински религии, тѣ сж безъ влияние върху душата и скоро изгасватъ. Многошумниятъ английски деизъмъ си остана само единъ исторически епизодъ безъ значение за по-нататъшния развой на религиозния животъ. Каква религиозностъ представя той, показватъ дързоститѣ на деиста Волтеръ по отношение на религията. Напротивъ, отъ известно време се забелязва една сѣ по-голъма наклонностъ, една вътрешна нужда у протестантството — дори и въ Германия, неговото класическо отечество — да се върне къмъ мистиката; сѣ по-широки кръгове на англиканското духовенство вече открито се стремятъ къмъ таинствеността на догмитѣ и богослужението на старитѣ църкви. И това е обяснимо. Богословската критика, която направи отъ религията наука, излѣзе безплодна; тя задоволява негли интереситѣ на разума, но не и чувството, а жизнеността, жилавостта на християнството почива, покрай нравственото съдържание на неговото учение, главно върху религиозно-мистичното обаяние, което излъчва личността на неговия основателъ, и ние сме убедени — па и много признаци говорятъ за това — че то ще се развива въ посока на едно сѣ по-интимно

¹⁾ Па и на Изтокъ. Спомнямъ за многобройнитѣ религиозни секти отъ този родъ, напр. исихаститѣ, които сж се появили презъ онѣзи времена въ Византия и България.

²⁾ Лютеровата жена се очудвала, защо при старата вѣра се можели така често и горешо, а сега молитвитѣ имъ били рѣдки и студени. (Luther, Tischreden).

мистично съсрѣдяване на християнското чувство въ личността на Христа за смѣтка на христологията, на догмитѣ, на научното богословие изобщо. А това е утешително съгледъ къмъ християнството, както въ религиозно, така и въ нравствено отношение. Защото, какъвто и да е билъ историческиятъ Исусъ, утеха и гордостъ е за човѣка, че е могълъ да създаде съ своето чувство образа на Христа, както той живѣе въ религиозното и нравственото съзнание — образъ, който е устоялъ и устоява на нападитѣ на разума, отъ гдето и да идатъ тѣ.

Не искаме обаче да бждемъ разбрани криво. Ако твърдимъ, че рационализмитѣ, както и прекаленото догматизиране е вредно за религията, съ това, както и на друго мѣсто вече говорихме, не искаме да кажемъ, че безъ догми може; всѣка религиозна вѣра, естествено, има какво-да е обективно (въ смисълъ на неемоционално; било усѣтно, било абстрактно-рационално) съдържание; това налага психологията и естествениятъ развой на съзнанието, който развой почва съ усѣтността, съ дадения на усѣтитѣ обективенъ (материаленъ) свѣтъ, а той е първиятъ и обикновениятъ обектъ на мисленето, особено на простото, неспособно още за рефлексия мислене. Последница отъ това е наклонността, па и принуждението да обективираме всѣко съдържание на съзнанието (следователно и на чувствата) т. е. да го преживѣемъ като усѣтно, което пъкъ въздействува на образуването на идеитѣ включително и религиознитѣ. Още по-малко можемъ да смѣтаме догмитѣ за излишни, когато най-често съ тѣхъ е свързана мистичността, която е сжщественъ елементъ на религията. Онова, което ние твърдимъ, е, че съдържанието на религиознитѣ вѣрвания и на догмитѣ не бива да се налага на разума като обективна научна истина и да се прави отъ религията наука, като се смѣта интелектътъ за неинъ органъ.

30. Обективни неистини, възприети въ името и подъ знака на религията и вѣрата като истини, безъ да бждатъ проникнати отъ религиозно чувство и безъ вѣрванетоъ въ тѣхъ да бжде оправдано и — така да кажемъ — санкционирано отъ това чувство, сж суевѣрие. Кое съдържание може да бжде обектъ на религиозно вѣрване и кое ще има характеръ на суевѣрие, зависи отъ интелектуалната култура на онзи, който вѣрва. Границата между

едното и другото нѣма да бѣде сжщата за просвѣтения и непросвѣтения. Първият ще свърже този въпросъ съ въпроса за границитѣ на човѣшкото познание изобщо, вториятъ такива граници не познава. Затова — а то е сжщественно — непросвѣтениятъ приписва на своитѣ вѣрвания, и на най-абсурднитѣ и наивнитѣ, обективна истинност и то пасивно подѣ натиска на религиозния страхъ; когато просвѣтениятъ оставя въпроса за тѣхната истинност на науката, а ги прави само предметъ на своята религиозна вѣра, като активно ги прониква съ свободно (чувствено-) религиозно преживяване, ако е способенъ за това. Въ този смисълъ можемъ да говоримъ за просвѣтено и непросвѣтено религиозно чувство, за просвѣтена и непросвѣтена религиозностъ.

Разбраениятъ човѣкъ се придържа о началото, че нито чувствата бива да стѣсняватъ мисленето въ неговата обективна работа, нито науката да изнасилва религиозното чувство, било въ полза на религията, както прави спекулативното богословие, било въ нейна вреда, както често вършатъ природнитѣ науки и критичното богословие, па и известни политически учения. Просвѣтениятъ човѣкъ, избистрениятъ умъ по това се познава и по това се различава отъ умствено ограничения, невежата или фанатика. Знаейки, че религията, т. е. религиозността, не прѣчи на науката и обратно, той не се бои, че религиознитѣ вѣрвания и догми ще помрачатъ неговия разсѣдѣкъ и ще намалятъ независимостта и обективността на неговото мислене, както това ще стане при непросвѣтения и фанатика, за когото доктрината е винаги истинна, щомъ допада на чувствата му. Просвѣтениятъ разбира, че религиозната вѣра има другъ органъ, различенъ отъ онзи на интелектуалната увѣреностъ, и догмитѣ не могатъ да му се натрапятъ като обективно-научни истини¹⁾.

Затова, както нѣма да иска да заблуди научната истина у другитѣ, като се опита да въздействува на мисленето съ чувства и настроения, така той нѣма да посегне и на свободата на тѣхното най-интимно и най-индивидуално душевно преживяване — религиозното, гдето човѣкъ се смѣта за безусловенъ господарь на себе си. Просвѣтениятъ нѣма да поведе никого въ посока,

¹⁾ Отличенъ примѣръ за това е Фехнеръ.

която да затъпи разума, и безъ полза за общественото благо да го накара да стане носителъ на вѣрвания, противни на очевидната обективно-научна истина, нито ще иска да го задуши, знаейки че то е невъзможно. Той ще се задоволи да го направи „просвѣтенъ“, като не допусне щото неговитѣ религиозни вѣрвания да бѣдатъ противни на законитѣ на мисленето.

Но макаръ просвѣтениятъ човѣкъ да различава вѣра отъ наука, негово интелектуално достоинство се дразни, като му се предлага да вѣрва учения съ абсурдно, т. е. логично противоречиво съдържание (което подхранва равнодушния и блазирания скептицизмъ и дава оръжие на агресивния). За разсѣдливия образованъ човѣкъ обектъ на религиозното чувство могатъ да бѣдатъ само нѣща, които, ако и несъгласни съ известнитѣ, емпирично установени природни закони, сж мислими въ една сфера недостъпна за разума, гдето тѣ могатъ да противоречатъ на научния опитъ, но не и на логиката. Това не значи, че той (като Лайбница) смѣта законитѣ на логиката вънъ отъ тази сфера, т. е. вънъ отъ сферата на божие то всемогѣщие, но че мисли, какво за религиозната вѣра не е нужно да се отрече властта на законитѣ, върху които почива човѣшкото мислене и съ това да се отрече самото мислене; така ще се направи суетна всѣка възможностъ да се вложи смисленостъ въ необходимото обективно съдържание на религиознитѣ вѣрвания¹⁾.

¹⁾ Милъ въ (посоченитѣ горе Essays) говори за „свръхестествени нѣща“, които човѣкъ може да вѣрва. Обаче за него, като строгъ позитивистъ и емпиристъ, който смѣта, че само опитътъ, преработенъ отъ интелекта, може да даде положителни познания, религиозната вѣра има значение на убеждение, на интелектуална увѣреностъ, а не на емоционално преживяване; за религиозно чувство, което не иска да знае за усъмнявания на разума той не мисли. Затова само онѣзи свръхестествени нѣща могатъ, споредъ него, да се вѣрватъ, които не само не противоречатъ на логиката, но които се съгласуватъ и съ емпиричната наука. При всичко това, той въ своята аргументация има предъ очи главно една областъ, въ която чувствата сж мѣрдавенъ факторъ, а именно, морала — несъобразността на злото въ свѣта съ добротата и всемогѣщието на божествения създателъ — единъ отъ най-големитѣ и опасни камъни за препъване на онѣзи, които искатъ да докажатъ съ разума на разума сжществуването на Бога, и отстранението на който е вѣчната и неразрешима задача на всички теодицеи. И за Милъ оборването на това доказателство не е мъчно; и не е чудно, гдето той, поставяйки въпроса върху рационална основа, на-

Въ този смисъл просвѣтлениятъ религиозенъ човѣкъ не търпи да се оскърбява, както разумътъ, така и религиозното му чувство, като се представя обектътъ на религиозната вѣра съ качества противни на едно просвѣтено понятие за божественостъ и светостъ, като жестокостъ, несправедливостъ, мѣстителностъ, гнѣвностъ, дребнавостъ, нелогичностъ и под. (напр. несъгласуемостта на божие то всемогъщие съ грѣшната воля и отговорността на човѣка; на божията доброта съ нуждата да се изкупи грѣхътъ съ мъки и страдания и др.).

Особено вредно е всичко това за простия непро-свѣтенъ умъ, за когото религиозна вѣра и интелектуална увѣреностъ е едно и сѣщо. Той, поради това, приема явно неистинни учения, абсурдни и ненужни за истинската набожностъ догми за обективни истини, съ което тѣ добиватъ характеръ на суевѣрия. Съ това, освенъ че се затѣпява, както казахме, интелектътъ, но и религиозното чувство се отбива въ посока, която бездруго ще го поквари.

И така, прекаленото догматизиране, хитроумното човѣране въ учението на вѣрата, дребнавитѣ тълкувания отмѣсвятъ тежестта отъ чувството върху разума, като отслабватъ първото и съ това измѣнятъ истинското естество на религиозното съзнание; защото не бива да се забравя, че разумътъ нѣма да се отрече отъ своето право и че дълбоко въ душата и на най-религиозния тлѣе едно, колкото и слабо, съмнение и желание щото неговитѣ вѣрвания да се потвърдятъ отъ научния опитъ, да бждатъ съгласни съ обективната истина¹⁾. Религиозното

мѣрва, че единственото приемливо за разума схващане е манихейскиятъ дуализъмъ, борбата между доброто и злото начало, недогаждайки се обаче, че това е противно на неговото рационалистично становище, тъй като това схващане се диктува не отъ разума, а отъ чувството. Не е тука мѣсто да се питаме, дали отъ едно тъкмо рационалистично гледище „злото“ въ свѣта трѣбва да се смѣта за отрицателенъ принципъ, какъвто го прави чувството, или то е въ общия (психофизиченъ) механизъмъ на битието една обективно индиферентна сила-двигателка, както всѣка друга.

¹⁾ Анселмъ Кентерберийски започва своето прочуто (онтологично) доказателство за сѣществуването на Бога съ думитѣ *Domine Deus, qui das fidei intellectum, da mihi ut . . . intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus*. Както се вижда отъ тѣзи думи, той различава религиозната вѣра отъ интелектуалната увѣреностъ. Ала защо му е последната, щомъ има първата? А че я има, показва обръщането къмъ Бога. Явно е, че вѣрата на Анселма има силенъ интелектуал-

чувство, особено на умствено по-будния, има винаги нужда отъ подкрепа въ борбата съ наветитѣ на разума¹⁾.

Ала както разумътъ може да повлияе на религиозното съзнание, било въ положителенъ смисълъ, като го събуди, засили или просвѣти, било въ отрицателенъ, като го отслаби или поквари, така и религиозното чувство, отъ своя страна, може да бжде не само полезно, но и вредно за живота. Чувствата, понеже, както казахме, мъчно се мѣнятъ, клонятъ винаги къмъ изключителностъ, нетърпимостъ и фанатизъмъ. Силата на религиозното чувство се показва именно тука, но сѣщо и благотворното влияние на просвѣтения разумъ. И колкото фанатизмътъ, заслѣпената отъ силни чувства вѣра въ догми и доктрини, дразнейки сама себе си, расте и прави волята сѣ повече несамовластна и неустойчива и я тласка къмъ пакостни, често катастрофални действия, толкова умѣреното, ръководено отъ просвѣтенъ разумъ, чувство може да стане двигателъ-творецъ на велики, съ трайни последици подвизи.

Фанатизмътъ стѣга разсѣдъка въ обръчъ и оковава волята въ вериги; той помрачава първия и поробва втората, като ѝ отнема всѣкакъвъ изборъ и я принуждава въ пѣтица, посочени само отъ слѣпи афекти; така е не само съ волята за дѣла, но и съ волята, която се проявява въ образуването на представи, идеи, възгледи и учения. Фанатизмътъ самъ по себе си, освенъ случайно, никога и въ никой областъ не е билъ полезенъ; изпадайки въ прекалености, той надхвърля целта, която гони, и я изопачава и осуетява; само просвѣтената воля може да използва несъмнената енергия, която лежи въ него, и

ленъ примѣсъ; само тъй се обяснява очевидниятъ логиченъ *circulus* въ мислитъ му: той е увѣренъ съ чувството въ сѣществуването на Бога, иначе нѣма да иска тъкмо отъ него тази увѣреностъ, а отъ друга страна той иска тази увѣреностъ, за да вѣрва (т. е. за да се увѣри съ разума) въ сѣществуването на Бога. Причината на този ходъ на мисли е съмнението, което мъчи нашия философъ. Всичко това говори, че религиозната вѣра не е интелектуална увѣреностъ.

¹⁾ Каква дълбока психология има въ молбата на отчаяния баща на блѣсия (Марк. 9, 23—24), който на думитѣ на Исуса „ако можешъ да вѣрвашъ; всичко е възможно за оногози, който вѣрва“ съ сълзи се провиква: „вѣрвамъ, Господи, помогни на моето невѣрване“. Този викъ издава съзнание за причинена отъ съмнения слабостъ на вѣрата, но той издава и потребба отъ вѣра и воля за вѣра, а последната е единъ елементъ на религиозността. Тя замѣстя у мнозина, може би, у повечето хора, религиозната вѣра.

да я насочи към разумни и постижими цели. Ако историята ни разказва за общополезни придобивки, които фанатизмът е постигал, то успяхът се дължи на обстоятелството, че разждливи и просвѣтени водачи на време сж взимали движението въ ржде и сж спирали изстѣпленията на слѣпнитѣ страсти и съ това сж предотвратявали провалянето на първоначалната, вече забравена отъ фанатицитѣ цель. Придобивкитѣ на френската революция ги спаси 9. Термидоръ. А фанатизмътъ има винаги религиозенъ характеръ; ако той се проявява предизвиканъ отъ други чувства, то тия чувства сж придобили вече характера и силата на религиозни, а идеитѣ, съ които сж свързани — значението на религиозни догми, на религия, както това става толкова често въ политиката. Затова борбата съ фанатизма е толкова трудна, но и затова просвѣтениятъ човѣкъ, който има сила да му се противопостави въ себе си, се отличава съ търпимостъ въ религията (както къмъ безбожници, така и къмъ набожници), съ търпимостъ спрямо естетичнитѣ оценки на другитѣ и спрямо политическитѣ „убеждения“, когато тѣ сж диктувани отъ искрени и некористни чувства-мотиви.

Отъ всичко това се разбира, въ какъвъ смисълъ и въ каква мѣрка е допустимъ интелектуалниятъ елементъ въ религията и какво трѣба да бжде влиянието на религиозното чувство върху мисленето. Трѣба да се има винаги предъ очи положението, че разумътъ и това чувство, сир. науката и религията трѣбва да бждатъ свободни въ своята служба и че влиянието, което извършватъ една върху друга, не бива да накърнява тази тѣхна свобода, защото, както разумътъ опредѣля кое е обективно истинно, така религиозното чувство решава най-накрая, кое ще бжде съдържание на религиознитѣ вѣрвания.

31. Следъ това, което казахме, ще се повдигне отъ само себе си питането: ако религиознитѣ вѣрвания не сж съгласни съ научния опитъ, има ли смисълъ и целесъобразно ли е да се основава религията върху тия вѣрвания, сир. върху основи обективно неистинни, па негли и лъжливи. Доколкото религиозното съзнание чувствува нужда отъ интелектуални основания за своитѣ вѣрвания и доколкото е възможно външно въздействие отъ

страна на мисленето върху него, трѣбва най-напредъ да отговоримъ, че за лъжливостъ тукъ може да става дума само въ смисълъ, религията се изкориства за нерелигиозни и неправствени цели. Въ такъвъ случай бихме имали работа съ етично ценение, тѣй като има съзнание за лъжа, и целта, която се гони, ще е безнравствена. Колкото пъкъ за самата обективна неистинност на религиознитѣ вѣрвания, тѣхната допустимостъ или недопустимостъ, като основа на религията, зависи отъ ползата, която се цели и може да се постигне съ тѣхъ за живота. И ние твърдимъ, че ако религията е полезна, основаването ѝ върху ненаучни вѣрвания е позволено, щомъ е невъзможно тя да се постави върху научни основи.

Обаче въпросътъ тука не е за обективно, а за субективно реална истина. Ако диктуванитѣ отъ религиозното чувство вѣрвания нѣматъ за разума стойността на обективни познания, то фактътъ, че религиозниятъ човѣкъ ги смѣта за такива, е една обективна истина. Затова трѣбва да се питае, дали и какво значение — научно и практично — има този фактъ. Да му се отрече такова значение е лекомислено. Ако така наречениятъ философски прагматизъмъ има приложение, то е тъкмо тука. Да се пренебрегва действието и силата на чувствата, а съ това и действителността, която почива върху тѣхъ, е отъ страна на науката грѣшка, а отъ страна на практиката безумие. Първото прави науката за религията, за хубавото, за нравственото безпредметна, а второто, не виждайки естественото и биологично необходимо равновесие между разумъ и чувство, ще избие въ суетния стремежъ да механизува живота, като направи отъ човѣка една разумна машина, лишена отъ спонтанната психична двигателна сила, каквато сж само чувствата. Това показватъ безрезультатнитѣ опити, които искатъ да насилятъ живота — индивидуалния и обществения — въ една предвзета схема, съчинена съгласно съ нѣкоя спекулативна доктрина, безъ огледъ къмъ чувствата и тѣхната функция въ живота, безъ огледъ къмъ сладоститѣ и горчивинитѣ на последния, които само чувствата даватъ и които сж сжщинскитѣ двигатели на всѣка волна дейность. И може ли да се отрече въздействието на странната, бихъ казалъ, таинствената игра на емоциитѣ — на насладата отъ тжгата и омразата, на

мжката отъ радостта и любовта — не само върху дребнитъ решения въ живота, но и върху творчеството на човѣшкия духъ въ областта на поезията и искусствата, не по-малко и при образуване на вѣрвания, идеи и ми-рогледы?¹⁾

Чувствата, следователно и религиозното, представятъ една енергия, както всѣка друга, и тя не е по-малка и съ по-малко значение, отколкото онази, която се изразява въ интелекта. Нейното действие се проявява въ индивидуалния и обществения животъ често съ елементарна сила, както показва всѣкидневниятъ опитъ и историята, и то по-мощно и по-властно, отколкото енергията на разума. Голѣмитъ движения, които сж били предизвикани отъ велики — политически, религиозни и етични — идеи, се дължатъ не направо на тѣзи идеи, а на чувствата, които тѣ сж събудили; тѣ сж раздвижили първомъ сърдцата,²⁾ а не умоветъ³⁾.

Ноолатрията, велеречивото превъзнасяне на разума, колѣнниченето предъ него, като предъ божество, предизвиква само съжалителна усмивка. То говори за една полусъзнателна самоизмама, която гали самолюбието и суетливостта на човѣка, толкова по-странни, колкото самоизмамата е по-неоправдана. Така и величанието на учеността за смѣтка на емоционалната страна на душевния животъ — на нравствения характеръ, на религиозното съзнание и естетичната култура — говори, споредъ насъ, за едно по-низко ценение, за едно по-долно разбирање стойността на човѣшката личностъ, на човѣщината изобщо.

Както научната истина, така и учеността сама по себе си, ако не се използва за нѣкаква целъ, не представя ценностъ, както религиозното, нравственото и есте-

¹⁾ Азъ съмъ убеденъ, че комунистѣтъ въ Русия биха се добили много повече и по-лесно до своитъ цели, ако си послужаха за това съ религиозното, особено, съ християнското чувство, при условие разбира се, че нѣма да искатъ да унищожатъ личността. Борбата противъ религията е, съ огледъ къмъ тѣхнитъ стремежи, просто непонятна.

²⁾ Черковната теория смѣта, възъ основа на известни мѣста въ новия заветъ, вѣрата за такава енергия и римската църква изповѣдва небезосновния въ този смисълъ принципъ (о който обаче искрено не се придържа), че тя не измисля догмитъ и не ги налага на народа, а само догматизува онова, което той вѣрва (като разбира се, предварително се погрижва, шото той да го вѣрва).

тичното. Истината не е и не може да бжде самоцель. Тя е срѣдство за живота; целта е смисленото и безвредно за другитъ благополучие на човѣка и научната истина трѣбва да се замълчи и прикрие, ако е вредна за това. Нейното дирене и поддържане не е само по себе си нравственъ дългъ; то ще има този характеръ само, когато става съ огледъ къмъ използването ѝ за нравствени цели¹⁾.

Ако и науката да е необходима за живота, неговъ двигателъ е чувството. Който ще гради кжща, трѣбва, разбира се, да знае, какъ става това, и който има повече и по-близки до истината познания, по-лесно и по-добра кжща ще направи; ала мотивътъ да се съгради кжщата не иде отъ познанието, не иде отъ разума, а отъ чувството. Защо е обективната, научната истина, ако животътъ не чувствува потрѣба отъ нея? А потрѣбата е свързана съ отрицателни чувства, които подбуждатъ волята къмъ постъпки, годни да я задоволятъ; научната истина служи само да ръководи волята по най-угодния за това пътъ.

Който вникне въ различното естество на разума и на чувството, познавайки особеноститъ на тѣхната психологична служба, ще разбере отъ онова, що казахме въ горнитъ разисквания, че отъ гледището на науката за религията, както и на практиката, въпросътъ не може да се отнася до съществуването на Бога, а до вѣрата на човѣка въ него — че не се пита, дали има или нѣма Богъ, а дали има вѣра въ Бога; че не се пита, следователно, и за обективнитъ свойства на Бога, а за онѣзи, които му приписва религиозното сърдце — личностъ, воля, безкрайна светостъ и доброта, всемогща и целесъобразна намѣса въ свѣта и живота²⁾. А кой ще отрече, че има такава вѣра? Човѣкъ трѣб-

¹⁾ Каква целъ може да има, лѣкарътъ да издаде на болния мжчителната истина за безнадеждността на неговото положение? Той ще постъпи и умно и нравствено, ако я скрие. Любовь къмъ истината въ този случай е глупаво педанство или пъкъ съ нея се забулва една безцелна жестокостъ. Обективната истина не е винаги нравствена лъжа.

²⁾ Надличниятъ Богъ на Спенсера е произведение на философска рефлексия и може да бжде само съдържание на метафизично предположение; той не е създание на религиозното чувство и не предизвиква религиозно настроение. Ако съзнанието го облѣче въ това чувство, то бездруго ще му припише горнитъ качества.

вало да върва само въ научно доказани положителни истини. Хубаво. Но какво да правимъ, когато той върва и въ научно недоказани истини, които за него иматъ значение на положителни и които науката не може да избие отъ ума му, защото се подсказватъ отъ сърдцето, което е по-силно отъ разума и неговата наука?¹⁾ Разумно ли е да не се държи смѣтка за това? А и разумно ли е да се изнасилва чувството, щомъ е явно, че то не може да се изкорени отъ душата, както ни учи психологията и историята? Пъкъ и полезно ли е най-сетне, то да се изнасилва и задушава или напротивъ, трѣбва да се използва като нужна опора на индивидуалния и полезенъ морализаторски мотивъ за социалния животъ? Само за това може да има различни мнения²⁾.

32. И тъй, ако религията е нужна за живота, тогава трѣбва да се култивира не научното богословие, а религи-

1) Фойербахъ казва, че не Богъ е сътворилъ човѣка, а човѣкътъ е сътворилъ (идеята за) Бога. Отъ емпирично гледище не може да се твърди противното. Ала Фойербахъ не вижда, че има едно специфично чувство — религиозното — което непрекъснато твори Бога, ако и да е произлѣзло отъ други (по-низки) и че това чувство е сжшо единъ положителенъ и необоримъ емпириченъ фактъ.

2) Като оставимъ на страна въпроса за теоретичната стойност на комунистическото учение и за практично-техническитъ възможности на неговото приложение, онова, което винаги ще компрометира неговото окончателно реализиране и затвърдяване, е странната мисль у неговитъ привърженици и приложители, че могатъ да спиратъ действието на природнитъ закони и да изкореняватъ и насаждатъ чувства, които сж се развили или могатъ да се развиятъ само генерично презъ безкрайно дълги епохи и то съгласно съ природната целесъобразностъ, а не съ цели, които е измислилъ и поставилъ човѣкътъ. Тѣзи чувства, които комуниститъ въ Русия искатъ и смѣтатъ че трѣбва да убиятъ, за да се осъществятъ тѣхнитъ идеали, сж, първо, чувството за свобода (и личенъ починъ), свързано неразривно съ надарената съ воля личностъ, която никоя човѣшка наредба не може да унищожи, второ, религиозното чувство, което замѣстя отговора на питання, които винаги ще мжчатъ сърдцето и които разумътъ не може да задоволи, и трето, чувството на родителска любовь. Насилието върху тѣзи чувства ще провали най-накрая комунизма въ Русия, а не, или не на първо мѣсто, економическитъ мжнотии. Това насилие е, което предизвиква най-много омраза, тъй като то представя единъ непоносимъ и обиденъ гнетъ върху най-интимния животъ на личността — най-интименъ, защото е свързанъ съ най-дълбокото, основното естество на душата, къмъ което принадлежатъ на първо мѣсто чувствата, а не съ много или малко преходни условия, каквито сж економическитъ, които при това зависятъ и отъ човѣшката воля.

озното чувство, разбира се, като се въздействува върху него, било съ обективни мотиви, било съ други високи чувства. Това чувство, само си създава вървания и догми, които, ако то е искрено и дълбоко, никоя наука не може да му отнеме; то служи на човѣка, който го има, за органъ на „познанието“ и чрезъ него той повече се убеждава въ истинността на своитъ вървания, па и на официалнитъ догми, отколкото чрезъ научни доводи. Наложениотъ отъ богословието догми и канони държатъ само единството на църквата, нуждни за нейнитъ морализаторски задачи, но не крепятъ сами чрезъ себе си (непридружени отъ чувство) религиозния животъ, който не е социаленъ, а индивидуаленъ. А религията нѣма, както мислятъ мнозина (напр. Фихте), само обществено-нравствено значение; тя изпълнява и спрямо отдѣлния индивидъ служба не по-малко важна отъ първата; само тя може да даде на човѣка утешителното съзнание, че животътъ има смисълъ по-траенъ отъ самия животъ. Отъ тая утеха иматъ нужда хора съ по-високъ интелектъ и култура и съ по-благороденъ характеръ, отколкото интелектуално слабитъ и проститъ, които лесно се задоволяватъ съ авторитетни догми, или пъкъ неблагороднитъ, чиито мисли и стремежи сж свързани само съ малкитъ интереси на тѣлесния животъ, както у животното, къмъ което тѣ се приближаватъ.

Затова използването на религията само или предимно за хетерогенни цели, колкото и добри да сж тѣ, ѝ отнема значението на специфично лично преживяване и ѝ отклонява отъ нейната първична, сжществена служба¹⁾.

Искрената, несмущавана отъ съмнения религиозна върва се придружава винаги отъ безценното чувство на спокойствие, упование и безстрашие, което безоблачно се радва на живота и е доволно, когато и другитъ му се радватъ и съ това добива характеръ на нравственъ мотивъ, на пълненъ съ надежда и увѣреностъ и способенъ за жертва оптимизъмъ — едно отъ най-хубавитъ и

1) Спомнямъ си, какво мжчително впечатление ми направи фантазията на Ивана Федоровича Карамазовъ (въ романа на Достоевски) за испанския кардиналъ и неговото схващане за смисъла и целта на религията. Страшна студенина вѣе отъ пресмѣтливото спокойствие, съ което се обезсветява и унизява до срѣдство (и то жестоко), онова което религиозното съзнание смѣта за свое най-интимно и най-възвишено преживяване.

най-необходимитѣ за социалния животѣ качества. А пессимизмътъ е не само мраченъ и отчаянъ, но и егоистиченъ. Отричането отъ животъ, за да се отървемъ отъ страданията, както иска Шопенхауеръ, не е жертва, а единъ себелюбивъ и при това отрицателенъ мотивъ, когато съзнателното подчинение на една божествена воля, за да се изпълнятъ нейнитѣ вѣчни, ако и намъ неизвестни планове, е за религиозния човѣкъ една положителна подбуда, която не е нужно да бѣде свързана съ егоистични надежди за награда, напр. за задробенъ животъ. Религиозниятъ мотивъ може да бѣде най-малко егоистиченъ, по-малко и отъ нравственитѣ, като оставимъ на страна, че той е повечето пѣти, ако не и винаги, една подкрепа на последнитѣ¹⁾.

Недомислие е, че религията може да се замѣсти съ друго, напр. съ изкуството или морала, или че за нейна основа може да служи нѣкоя научна теория, като тая за еволюцията съ обещаваия отъ нея безспиренъ напредѣкъ къмъ тѣлесно и духовно съвършенство. Това е едно лекомислено, па и безполезно измѣстяне на работата. Религиозното чувство има свое специфично качество, което не прилича на никое друго, следователно и не може да се замѣсти съ никое друго. Сжщото е и съ неговата служба въ живота. То или трѣбва да се отрече, тогава нѣма нужда отъ никаква религия, или пъкъ то не може да се премахне, тогава трѣбва да се задоволи по начинъ, който отговаря на неговата особена природа. Всички тѣзи нерешителни и двусмислени опити, да се придаде религиозенъ характеръ на нѣща, които не могатъ да го иматъ (припомнямъ за измисленитѣ отъ Тиндала, Конта и др. „религии“) сж несериозни, па и авторитѣ имъ сами не вѣрватъ въ тѣхъ. За предпочитане е атеизмътъ, ако е възможенъ; той поне е последователенъ въ своя нихилизъмъ, колкото бързъ и лекомисленъ да е самъ по себе.

33. Коего казахме за религията, трѣбва да се каже и за морала, чиято безусловна необходимостъ за задруж-

1) Ако и да е погрѣшна мисълта, че нравственостъ безъ религиозностъ е невъзможна, все пакъ е забележителенъ примѣрътъ съ Фойербаха, който, следъ като отрече религията, отрече и морала, прогласяйки егоизма за единствено оправданъ мотивъ на човѣшкитѣ стремежи.

ния животъ само безумието и доктринерскиятъ фанатизъмъ могатъ да отричатъ. И тука сжществениятъ двигателъ на нравствения животъ е чувството, което поради това трѣбва на първо мѣсто да се култивира, а не познанията, които дава науката за морала. Както се отнася религиозността къмъ научното богословие, въ такова отношение се намѣрва нравствеността къмъ етиката. Както знанието на догмитѣ, богословското образование, не прави човѣка набоженъ, така и етиката не го прави нравственъ. Това може да се постигне само чрезъ възпитание на нравственото чувство къмъ единъ откритъ, наистина, отъ разума и отъ науката, ала съгласенъ съ човѣшката природа, възприетъ отъ чувството и способенъ за естественъ и последователенъ развой, нравственъ идеалъ. Измѣдрениятъ безъ огледъ къмъ здравитѣ социални чувства и произволно съчиненъ, па и измѣняемъ съгласно и въ полза на нѣкоя метафизична или друга теория идеалъ, ще остане безплоденъ¹⁾.

Както при религията, така и тука трѣбва да не се забравя равновесието между чувство и разумъ, като не се допуска, щото тѣхното взаимно влияние да се изроди въ нарушение на специфичната имъ функция въ живота, а сжщо и да не избиятъ въ пакостна едностранчивостъ. Това е задача на възпитанието, опрѣно върху просвѣтения разумъ. Той трѣбва да ръководи чувството, защото и прекалената нравствена чувствителностъ може да бѣде вредна за задружния животъ. Етичниятъ рито-

1) Както прочутото преоценяване на ценноститѣ на Ницше, за което говорихме горе, което е вече въ устата на всѣкого, който може само да го изговори и е станало подъ пѣтъ и надъ пѣтъ боевъ ловикъ на всички самозвани и доволни отъ себе си преобразователи, готови всѣки мигъ да поправятъ свѣта и, споредъ модата, всѣка сжбота да преоценяватъ ценноститѣ. Като че природнитѣ и психологичнитѣ закони и историческиятъ развой могатъ да се захвърлятъ на страна или произволно да се нагаждатъ на предвзети мисли, повечето пѣти диктувани отъ лични, често болничави чувства и случайни настрояния, та да се остави на кабинетни учени и на демагози по свое усмотрение да опредѣлятъ и да декретиратъ нравственитѣ ценности като свое собствено изобретение. Ницше, единъ добъръ и благороденъ характеръ, се с водилъ въ свой животъ отъ непреоцененитѣ ценности; неговитѣ несериозни и невежествени обожатели направиха отъ него въ много отношения карикатура. На злочестия Ницше може да се прости много, на тѣхъ — нищо. А свѣтътъ си върви по своя — отъпканъ пѣтъ.

ризъм, който не държи сметка за човешките слабости, води най-накрая лично към лицемерие, формализъм и казуистика, а относно другите към „нравствена“ надменност, която избива винаги вънсправедливост спрямо тях и им пресича пътя към общуването с „светците“.

34. Но онова, към което просветената мисъл и възпитанието тръбват най-много да се стремят въ своята морализаторска дейност, е борбата против етичния песимизъм, това болно и безплодно чувство — една от най-големите пречки за социален живот — и то както против самото чувство, така и против диктувания от него песимистичен „мироглед“, било че той се гради върху метафизична спекулация, или върху емпирични факти.

Ние говорихме горе за етичното значение на оптимизма и песимизма въ връзка с религията. Кое казахме там, важи и когато погледнем на въпроса от чисто етично гледище. Възпитаването и развиването както на основните нравствени чувства — самопочет, дълг, любов и състрадание към другите — така и на всички социални и на онзи, които имат морализаторско значение, като религиозното, би било безцелно, ако липсва емоционалната, бих казал, религиозната вънра въ морала, вънрата, че човешкото, както показват социалните му чувства, е способен за свободно задружение, следователно, за нравствен живот, въпреки обстоятелството, че той, поради изключителната индивидуалност, себичната личност, която му дава волята, е враг на човешка. Защото вънрата въ морала предизвиква взаимно доверие между хората, без което такъв живот е невъзможен. А това значи, че тръбват да се насажда и култивира чувството на нравствен оптимизъм, вънра въ доброто, като необходима опора на нравствеността.

Песимизмът, като егоистичен, е асоциален. Да се гради моралът, следователно, и задружният живот върху това чувство, е психологично невъможно. Сметайки свята за лош, песимистът смета живота за страдание, свята и неговите закони, както и другите хора, за свои врагове, които причиняват страданията. Затова той е озлобен и изпълнен с омраза и презре-

ние, към тях (Шопенхауер, Ницше); за взаимно доверие, разбира се, не може да става дума¹⁾.

Като смета злото за обективен, дори козмичен принцип, а не за обективизация на човешки чувства и настроения, песимистът не съзнава, че прави това тъкмо под натиска на тези чувства и настроения, и не вижда естествената служба на „злото“ въ живота. Затова той дъли човешките на добри и благородни и на непоправимо зли и долни нъкакъ по предопределение и според това им отрежда различно достоинство и различни права въ човешката задруга, когато оптимистът вижда въ човешка на първо място човешчината.

Животът е, наистина, изпълнен с несгоди и неприятности, причинени не толкова от природата, колкото от волята на човешка²⁾. Ала положителните чувства, които го придружават, особено нравственото, което ни кара да го сметаме за дълг, ще повлияят на силния и здравъ разсъдък да се отвърне от всъкакъв песимистичен „мироглед“. Защото като оставим на страна инстинкта за самозапазване — при здраве и спокойствие, въ една срѣда от нравствени хора, при радостите, които доставят природата и научните интереси, изкуствата и творчеството, полезният и успешен труд, не на последно място и вънрата въ идеали — животът е поносим и за онзи, които виждат неговите недостатъци, стига да се влага въ него чиста съвест, да се придружава от разсъдливостта на мъдреца, който знае какво може да се очаква и иска от него, и стига да се подкрепя от сговорливост и умѣреност без да се смущава.

¹⁾ Не говоря за Хамлетовите, които не се вайкат и не викат срещу злото от озлобеност и омраза, а искрено скърбят, че го има въ свята, и се борят против него; не говоря и за поетския лъжепесимизъм на Байроновите, разгелените и саморазгелени суетни ненаститници, които дръзко мислят, че свѣтът е само за тях, и го мразят, не защото не го харесват и защото скърбят за злото въ него, а защото не им дава всичко, което искат, и не е винаги такъв, какъвто те го желаят за своя угода; не мисля сѣщо и за сродните тъмни модии „песимисти“, които изнасят (то се знае, сѣ нужната поза) своето черногледство на пазаръ като лично украшение, а дома си се радват на живота и намѣрват свѣта твърде хубавъ.

²⁾ Първите ние безропотно понасяме, понеже знаем, че сме безсилни спрямо природните закони и сили, които ги причиняват; вторите сѣ, които тровят душата, защото идат от равни намѣ волни и отговорни същества. Затова Шекспировият Хамлет се спира въ своя прочутъ монолог само на най-съществения от тях.

щава отъ вродена наклонност къмъ озлобеност и огорчение, отъ остри афекти и страсти, отъ егоистични и антисоциални стремежи. Той може дори да бжде изворъ на голѣма наслада, ако си постави за задача постигането на нѣкоя нравствена целъ съ голѣмо обществено значение и неговата негация, готовността на човѣка да се отрече отъ него въ полза на тази целъ (както правятъ нравственитѣ герои) може да бжде придружена отъ истинско блаженство и да добие положителна, а не, както у Шопенхауера, отрицателна стойност. „Негацията на волята за животъ“ ще има тогава значение на победа надъ страха отъ смъртта, а не на бѣгство въ небитието поради страхъ отъ смъртта¹⁾. Тогава моралътъ може да стане „религия“, която да даде душевенъ миръ и утеха не помалка отъ онази, която дава религията.

Ала това не се постига съ бездейното отчаяние на озлобения и плачливъ, мекушавъ и неспособенъ за борба и жертва песимизъмъ; за него се изисква самоувѣрената и смѣла храбростъ и безстрастниятъ погледъ на оптимиста, който не се бои да гледа на нѣщата и живота каквито сж, и да се опълчи срещу злото, което той не смѣта за непобедимо. Несмутениятъ отъ чувства наученъ умъ ще погледне на злото като на необходимо витло въ глобежа на битието, като на сила-двигателка въ живота, безъ която не може; той ще разбере, че службата

¹⁾ Mortem saepe ideo optant, quia timent казва за такива Сенека (De brevitate vitae XVI, 2). Ала това трѣбва да се каже и за стоицитѣ, които толкова наблѣгатъ на своето основано върху разсѣдка безстрашие предъ смъртта и искатъ теоретично да оправдаятъ самоубийството именно съ тази пресмѣтливостъ на разума. Обаче опититѣ, безбройнитѣ доводи, съ които се мжчатъ да докажатъ, че смъртта не е страшна и да ни научатъ, съ какви разсѣждения да се освободимъ отъ страха отъ нея (срв. между друго Сенека De consolatione ad Marciam, с XX, De ira, III, 15 и другаде) говорятъ тъкмо за силата на този страхъ у самитѣ стоици и за желанието да не се помисли, че самоубийството е последица отъ него. Това е суета. Истинското, свободно отъ всѣко съжаление за загубата на живота, безстрашие отъ смъртта не може да почива върху смѣтки и разсѣждения — една съзнателно самонизмамна утеха; — то се основава най-некряя върху чувството на упование или каква да е надежда. Мъдрецътъ, наистина, ще гледа спокойно въ очитѣ на смъртта и нѣма да се вайка като жалкия страхливецъ; ала това е едно пасивно примирение съ неизбежното, единъ отрицателенъ мотивъ, който по нищо не прилича на активното радостно чувство на надежда, съ което сж се предавали на смъртъ християнскитѣ мъченици. Такава е природата, такава е психологията на човѣка. Нека бждемъ искрени!

на злото въ живота е борба противъ самото него, борба-творителка на блага; той ще знае, че мжката, която придружава несгодитѣ на живота, предизвиква чрезъ творческия контрастъ наслада отъ живота и ще гледа на тия несгоди не съ отчаяние, не и съ примирение, а съ твърдото спокойствие и решителностъ на пресмѣтливъ дѣлови човѣкъ и ще облѣче това въ положителното творческо чувство на радостно упование и вѣра въ успѣхъ. Песимистътъ това не вижда, а обективирайки своето мрачно настроение, смѣта свѣта и живота за черни, както ги вижда презъ чернитѣ очила на своитѣ отрицателни чувства.

Обаче научното схващане на добро и зло като обективации на положителни и отрицателни чувства не може да изкорени естествената принуда, човѣкъ да свързва наслада и мжка съ благоприятни, съответно, неблагоприятни за живота постѣпки и да ги смѣта за обективно добри и зли. И тъкмо това субективно разбиране науката и практиката не бива да забравятъ, защото то е уловката за въздействие върху волята. Етичниятъ дуализъмъ субективно не може да се преодолѣе. Догде волята се движи отъ контраста на чувствата, човѣкъ винаги ще противопоставя онова, което той смѣта за обективно добро, на онова, което споредъ него е обективно зло. А природата е целесъобразно наредила той да чувствува последното по-интензивно, за да бжде безспирно подбужданъ къмъ борба съ него, за която целъ трѣбва да се запази естественото количествено съотношение между добро и зло — това значи, между наслада и мжка — неизмѣнно, защото то е съществениятъ устой на волния животъ на човѣка и на свѣта, който той си създава чрезъ своята воля.



* * *

Честта, да се погрижа за това издание, се падна на менъ и азъ се помжчихъ да изпълня колкото се може по-добре дълга си къмъ автора — моя скъпъ учителъ, колега и приятелъ.

Изданието е направено точно споредъ ръкописа, безъ каквито да било промѣни въ него. Само на нѣколко мѣста, дето фразата бѣше по-дълга и не толкова прегледна, се наложи да бѣде тя разчленена. Разбира се, и въ тия случаи смисълътъ на текста се запази непожтнатъ.

Книгата на Радославова е писана презъ 1930—1931. Първоначално тя е била замислена като статия и първа въ процеса на работата е била развита въ тия ѝ размѣри. По тази причина въ нея нѣма системно подѣление, присъщо на по-обемната книга. За да я направя по-прегледна, азъ си позволихъ да нумерувамъ отдѣлнитѣ въпроси, които сж засегнати въ нея. Така формулировката на тия въпроси въ „съдържанието“ не е правена отъ самия авторъ и ако тя има нѣкои недостатъци — тѣ трѣбва да се припишатъ на редактора.

С. К.

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговоръ отъ редактора (5—14).

I. Емоционалниятъ факторъ при мисленето съ особенъ огледъ на дуалистичнитѣ схващания въ етиката, религията и метафизиката. Теоритично освѣтление. (15—53). — 1. Значението на чувствата въ нашия душевенъ животъ. Влиянието имъ върху мисленето (15); — 2. Всѣка дуалистична противоположностъ има емоционална, не логично-интелектуална основа (17); — 3. Логичната контрадикторностъ и емоционалната противоположностъ като обективенъ и субективенъ белегъ на дуалистичното отношение (18); — 4. Емоционалната противоположностъ и психологичния законъ за относителността (22); — 5. Пренасяне на емоционалната противоположностъ върху усѣтни съдържания (24); — 6. Пренасяне на емоционалната противоположностъ върху понятия, ообщо мисловни съдържания (30); — 7. Общата основа на метафизичния, етичния и религиозния дуализъмъ (33); — 8. Емоционалниятъ характеръ на религията и морала (40); — 9. Отношението между чувство и разумъ въ религиозното съзнание на Елада и Римъ (47).

II. Доводи изъ историята на философията за емоционалната основа на всѣко дуалистично учение. (53—157); — 10. Сократъ (54); — 11. Платонъ (56); 12. Аристотель (62); — 13. Стоици и епикурейци (65); — 14. Новопитагореизъмъ, юдеоалександрийска философия (72); — 15. Първо християнство и новоплатонизъмъ (79); — 16. Християнство и гностицизмъ (89); — 17. Възраждане, Данте, Бруно (109); — 18. Влиянието на чувствата върху мисленето и расовитѣ особености на народитѣ (117); — 19. Спиноза (118); — 20. Лайбницъ (121); — 21. Русо (131); — 22. Кантъ (132); — 23. Хегелъ (135); — 24. Шопенхауеръ (136); — 25. Фехнеръ (143); — 26. Ницше (147).

III. Заключение. Практически изводи съ огледъ на етиката и религията. (157—187); — 27. Интелектъ и чувство, наука и религия (157); — 28. Богословие и религия (165); — 29. Емоционални и рационални религии (167); — 30. Просвѣтена и непросвѣтена религия (171); — 31. Субективно-реалната истина на религията (176); — 32. Службата на религията въ живота (180); — 33. Моралъ и наука (182); — 34. Песимизъмъ и оптимизъмъ (184).

Бележка отъ редактора (188).

