

Moral Philosophy
Морална философия

ВЛАДИМИР СОЛОВЬОВ – ЧОВЕШКАТА СОЦИАЛНОСТ, ПРЕЧУПЕНА ПРЕЗ ПРИЗМАТА НА НРАВСТВЕНОСТТА (НАЦИОНАЛИЗЪМ, ПРЕСТЪПНОСТ, ИКОНОМИКА, ВОЙНА И ПРАВО)

Добромир Добрев

Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“

Резюме. Възгледите на Владимир Соловьов за обективната етика и необходимостта от нейното осъществяване в нашия живот. Проследява се влиянието, което той е оказал върху следващите руски мислители, и по-специално върху Николай Бердяев.

Keywords: Soloviev, Berdyaev, Hegel, law, right, war, morality

Всяка дейност може да се разглежда в две посоки – субективното ѝ осъществяване и обективното ѝ осъществяване. Тези две посоки, или страни, са тясно свързани, поради което разглеждането на етиката не може да се ограничи само в субективната ѝ страна. „Нравствената воля изисква нравствено действие, нравственото действие се стреми към своето осъществяване в действителността“ (Соловьевъ, 1966: 115).

Владимир Соловьов смята, че ако не се предполагаше осъществяване в действителността, самата нравствена воля на субекта би била невъзможна. Знаейки, че осъществяването на добро в действителността е невъзможно, това би унищожило и желанието ми да правя такова добро. Именно поради това, за да може нравственото начало да съществува субективно във вътрешната воля, е необходима увереност за неговото обективно осъществяване.

В тази връзка субективната етика по необходимост изисква разглеждането и познаването на обективната етика.

Нравствената дейност излиза от пределите на личния живот и се установява в пределите на обществото. Пълното осъществяване на обективната нравствена дейност е възможно в т.нар. „нормално общество“. Поради това за Соловьов задачата на обективната етика е в определянето на условията за това нормално общество като висш практически идеал.

Необходимостта изисква освен с личното зло и аномалиите на личната воля да се дискутира и с надличната вражда в различните ѝ проявления. Со-

ловъв открива тези проявления в отношенията между различните народи, между обществото и престъпника, между различните обществени класи.

Отношенията към народността са формирали два възгледа – националистическия и космополитическия. Нито единият, нито другият удовлетворяват Соловьев. На първо място е поставен въпросът дали могат да се позволят всякакви средства за задоволяване на народните интереси и дали е оправдано безразличното и враждебно на моменти отношение към другите народи? Любобвта към народа, както и всяка друга любов, предполага желание да осигурим на обичания субект духовни и материални блага. Условието е тези блага да бъдат подчинени на нравствена цел. „Всички са съгласни, че не е позволено да обогатяваме чрез престъпление нито себе си, нито приятеля си, нито своето семейство, нито неговото, нито дори своя град или цялата област, в която живеем“ (Соловьев, 1999: 403).

Но тази ясна като бял ден нравствена истина изведнъж помръква и съвсем се губи, когато работата достигне до собствения народ. За предполагаемото му благо, за служенето на предполагаемите му интереси изведнъж всичко се оказва позволено, целта оправдава средствата, черното става бяло, лъжата се предпочита пред истината и насилието се превръща в доблест. Трудно е да се открият нравствени достойнства в подобен национализъм. Също така подобни действия предполагат, макар и в неправилни форми, че народността, или нацията, е окончателният носител на обединяващия живот на човечеството. Наблюденията показват, че фактите са други. Народността не е била върховно начало на живота в древния свят. Там имаме разделение на нацията на по-малки групи в градовете държави. Така е било в Гърция и признакът, по който са се групирани, е не национален, а политически. Другият случай е, когато много народности са влизали в една държава, каквото е случаят с Римската империя. Рим е водил политика на световно господство без акцент върху националните разлики. Противопоставянето е било не национално, а културно – между елинизма и варварството.

Според Михаил Поснов (Поснов, 1993: 47) една от характерните черти на елинизма, наред с индивидуализма, реализма и религиозния синкретизъм, е космополитизмът.

Идеята за световна власт, към която космополитизмът се придържа, е резултат от падането на националните граници в империята. За Соловьев космополитизмът, като философски принцип, е създаден от двете най-популярни тогава школи – на циниците и стоиците. Те разпространяват възгледа за единството на всичко съществуващо и отхвърлят изкуствените разделения и граници.

Християнството също е освобождение от тяснонационалните разделения. В същото време обаче то не може да се уеднаквява с космополитизма. Християнството не проповядва безнародност. Неговата насоченост е срещу други

разделения – религиозното, културното (между елини и варвари) и разбира се – срещу социалното, т.е. срещу робството. Християнството търси единство, без да отнема индивидуалните особености на хората и народите. Соловьев е категоричен, че както християнството не изисква безличност, така то не изисква и безнародност. Христос изпраща апостолите си не просто към всички хора или целия човешки род, а към всички народи. Според Соловьев пожеланието към апостолите да изучат всички езици, е особено важно.

Думата „езици“ признава националността, а „всички“ отхвърля национализма. Осъществяването на всеединството предполага преминаването на определен път от отделните нации. Соловьев проследява развитието на някои от нациите в Западна Европа (Соловьев, 1999: 411). Италия според него първа достига до националното си самосъзнание. Италианците не са се затворили в своята националност, напротив – чрез нея те са дали на света безсмъртни произведения на културата и изкуството. Имената на Св. Франциск, Данте, Джото, Леонардо са разпространили културното влияние на Италия в цяла Европа.

Испанската народност също проявява своята същност в наднационални, универсални актове. Продължителен период испанците са отбранявали християнския свят от нашествието на мюсюлманите. Тази успешна битка е част от националната гордост на испанците. Те са защитавали универсалната християнска истина, защитавали са бъдещето на света и в това е тяхната заслуга пред човечеството.

„Защитавайки се от маврите, испанците са служили и знаели, че служат на общото дело, и в главите им не се е мяркало да кажат: „Испания за испанците“... – те са чувствали, осъзнавали и казвали: „Испания е за цялото християнство, както самото християнство е за целия свят“ (Соловьев, 1999: 415).

Разбира се, тази седемвековна борба с нашествениците, макар и за правото дело, е дала и определени негативи. Испанците, повече от който и да е друг народ, са използвали насилието в християнската религия. Въпреки това испанското културно влияние през Новото време е било много силно.

Английският национален дух също се утвърждава с дела, които са важни и ценни за Европа и човечеството. Имената на Бейкън, Лок, Шекспир, Нютон сами говорят за приноса на английската нация.

„Англия за англичаните – това за тях е било твърде малко, те са мислили, че за англичаните е целият свят, и са имали право така да мислят, понеже самите са били за целия свят“ (Соловьев, 1999: 419). Не трябва да се забравя, че преимуществено от англичани и на основата на английските либерални идеи са били основани държави като САЩ и Австралия.

Кулминацията на френското национално развитие също е свързана с универсалните принципи за свобода, равенство, братство, издигнати от революцията през 1789 г. Тези принципи и налагането им от Наполеон в Европа са в основата на националната гордост на французите.

Немският дух също се утвърждава чрез универсалния характер на Реформацията, чрез поезията на Гьоте, философията на Кант и Хегел. Разбира се, примерите могат да продължат, но те няма да разкрият нещо по-различно. Всички народи по време на своя разцвет са утвърждавали народността си не в самата нея, а в нещо всеобщо, свръхнародно. В този смисъл, за Соловьев народите живеят не само за себе си, а за всички, служат на идея, която е нужна на целия свят. Напомняйки ни за висшия нравствен идеал, който изисква да обичаме всички хора като себе си, Соловьев отбелязва, че хората не съществуват извън народностите и поради това трябва да обичаме всички народности като собствената си.

„Изискването да обичаме другите народности като собствената си, не означава напълно психологическа еднаквост на чувствата, а само етическо равенство на волевото отношение, длъжен съм да искам истинното благо за всички други народи, както и за собствения си народ; тази любов на благоговението е вече еднаква, затова че истинното благо е единно и неразделно“ (Соловьев, 1999: 424).

Разглеждайки проблема за нацията, Николай Бердяев говори за две тенденции в човешкия живот – към универсализация и към индивидуализация (Бердяев, 1995: 344). Не може да се отрече, че и двете имат своите истини и своите слабости. Самоутвърждаването на националността може да се превърне в национализъм. Тази затвореност и вражда към другите народи е болест на националността. Бердяев напомни, че марксизмът се опитва да отстрани тази болест чрез интернационализма. Това се проваля поради абстрактното единство на интернационализма – единство, отхвърлящо националните индивидуалности. На национализма успешно се противопоставя универсализмът. Той търси единство в богатството на националния живот. Бердяев продължава тезата на Соловьев, че великите нации са се утвърждавали в света чрез високите постижения на своята култура, имащи универсално значение. Големите творци са колкото индивидуално-национални, толкова и универсални.

Желанието за всеобща универсалност може да се изрази в империализъм. Според Бердяев често пъти големите нации, обединени в големи държави, заболяват от воля за могъщество. В големите империи намира израз желанието за световно обединение и единство на човечеството.

Интересна е постановката, че индивидуалната ценност на нацията се изразява предимно в нейната култура, а не в държавата. В държавата, с която е свързан национализмът, няма нищо оригинално и индивидуално. Държавите просто си приличат една на друга по своята организация. В крайна сметка, Бердяев смята, че националността е положителна ценност, обогатяваща живота на човечеството. Национализмът, от своя страна, е егоистическо самоутвърждаване, презрение и ненавист към другите народи. В едно от по-ранните произведения на Бердяев – „Философия на неравенството“, този

национализъм е наречен „стихийен“ и „зоологически“. В същото време се твърди, че може да съществува и друг тип национализъм – творчески (Бердяев, 1991: 90). За него националното съзнание и битие е творческа задача. Явно, че това е деление, предхождащо при Бердяев по-късното разделяне на националност и национализъм.

В обективирания свят, в който живеем, са се извършвали, извършват се и със сигурност ще продължат да се извършват престъпления. Това предполага намирането на позиция към хората, извършващи престъпления, и към техните жертви, изхождайки от чисто нравствена гледна точка. Соловьев изхожда от възникващите у човека чувства, когато види някой по-силен да обижда и бие друг, по-слаб (Соловьев, 1999: 428). Естественото чувство в такава ситуация е да се защити обиденият и да се вразуми обиждащият. Това е проява на чувството за жалост и като резултат от него – уважението на чуждото достойнство. За Соловьев обиденият има право на нашата защита, докато обиждащият има право на вразумяване от наша страна. Това вразумяване обаче не трябва да преминава в несправедливост към обиждащия. Въпреки че такава постановка, изхождаща от нравственото начало, звучи напълно логично, тя често бива оспорвана. Според някои (те за Соловьев са твърде много) трябва да се признае само правото на обидения за защита и отмъщение. Обиждащият, след като е призната вината му, се превръща в безправен предмет. Други твърдят, че обиждащият трябва да се вразуми изключително само словесно, без принудителни действия.

Соловьев нарича първото твърдение доктрина на отмъщението, а второто – доктрина на словесното вразумяване. Корените на отмъщението трябва да се търсят в родовото общество, когато за обидата на някои от своите членове родът е отмъщавал незабавно. Нравственият елемент може да се открие в този случай, но той не е определящ. Водещ е инстинктът за самосъхранение – защитавайки отделния човек, родът защитава себе си. Фактът, че подобно поведение имат всички племена, води до чести и продължителни войни между тях.

Понятията „престъпление“ и „наказание“ тук, строго казано, не съществуват: обиждащият тук е враг, комуто мъстят, а не престъпник, когото наказват. Това са отношения между различните родове. Вътре в самия род подобни проблеми са избягвани поради силния авторитет на патриархалната власт.

По-късно обаче, когато се образува държавата, започват ясно да личат разликите между общите и частните интереси. В началните етапи на своето съществуване държавата не може да прави за отделните си членове това, което родът е правил за тях. Правото на отмъщение е отнето от рода, но не преминава веднага и в предишния си обем към държавата. При защита на частните лица държавата се е задоволявала отначало с минимума. Дори при убийство семейството на пострадалия е имало право да получи не особено голямо па-

рично обезщетение и нищо повече.

„На този стадий от развитието на държавността само политическите престъпления имат всъщност наказателен характер, а всички останали, включително и убийствата, се разглеждат не като престъпление, а като частни кавги“ (Соловьев, 1999: 433).

Тази ситуация не може да продължи дълго, тъй като съществува реална опасност от възстановяване на отмъщението, като се игнорира държавата. Това обезсмисля самото съществуване на държавата, след като тя не защитава реално гражданите си. Ето защо, за да ликвидира личното отмъщение, държавата го превръща в публично и поема изпълнението му. По този начин насилието срещу личността започва да се разглежда като нарушение на държавния закон и за него отмъщава самата държава. След като установява, че наказателните присъди са исторически видоизменения на кръвното отмъщение, Соловьев задава резонния въпрос дали на тази основа трябва да се определят винаги отношенията към престъпника? Самото развитие на социума показва, че отношенията в него се хуманизират. През XIX век вече е ясно, че смъртното наказание няма да е вечно. Разбира се, и тогава е имало достатъчно много привърженици на принципа на възмездието, както ги има и днес. За Соловьев те са отживелици и техните аргументи ще бъдат посрещани от потомците по подобен начин, както съвременниците посрещат аргументите на Платон или Аристотел за робството. След толкова векове думите на Аристотел, че някои са по природа свободни, а други – роби и за последните робуването е полезно и справедливо, не могат да предизвикат нищо освен изумление (Аристотел, 1995: 10).

Принципът на възмездието обикновено се допълва със сплашване. Строгата и мъчителна присъда освен отмъстително трябва да действа и превантивно – чрез страх. Това обаче противоречи на основния нравствен принцип, според който човек е винаги цел и никога средство. Теорията за страха, както я нарича Соловьев, използва престъпника именно като средство за сплашване на останалите и за гарантиране на обществения ред. С развитието на обществото тази теория все повече се обезсилва.

„Фактически теорията за страха съвсем е притъпила острието си оттогава, когато във всички цивилизовани и полуцивилизовани страни са били ликвидирани мъчителните телесни наказания и квалифицираното смъртно наказание“ (Соловьев, 1999: 442).

Самото смъртно наказание, както и безсрочното лишаване от свобода, за Соловьев са отживелица, проявление на неактуалния принцип за отмъщение и сплашване. Преодоляването и отменянето на смъртното наказание е въпрос на време. Тези негови разсъждения, на фона на съвременните промени в европейската законодателна практика, звучат пророчески. Ясно е, че след като авангардът на човечеството, какъвто се явява Европа, премахна смъртното

наказание, подобна ще бъде тенденцията и в другите страни. В същото време според Соловьев не трябва да се изпада в краен морализъм. Той се противопоставя на тенденцията, която отрича самата идея за наказанието, разбрано като противодействие на престъпленията.

Според тази тенденция насилието над когото и да било, включително и над престъпника, не е позволено. Може да се въздейства само чрез вразумително слово. Соловьев не пропуска да отбележи, че да разчитаме само на словото си срещу закоравели престъпници, означава да имаме болезнено самомнение. Има много случаи, когато думите не могат да предотвратят престъплението и тогава в употребата на физическо насилие няма нищо безнравствено.

„Всичко е в това: като противодействаме на злото, как гледаме на злодея? Запазва ли се у нас и към него човешкото, нравственото отношение, има ли се предвид и собственото му благо? Ако се запазва, ако го има, то в принудителното насилие няма да има очевидно нищо безнравствено...“ (Соловьев, 1999: 448).

Разбира се тезата, че в съвършеното общество не може да има никакво насилие. В случаят обаче става дума за времето преди това съвършенство и за пътищата, по които то може да се достигне. Тези пътища задължително минават през реално противодействие на престъпността и ограничаване външните прояви на злата воля. Така се защитават не само интересите на мирните граждани, но и на тези от тях, които по една или друга причина са извършили престъпление. За Соловьев престъпникът има право да бъде вразумен и поправен. Това, че обществото го лишава от свобода, е добро за него, тъй като спира развитието на злата му воля, дава му възможност да се замисли.

Особено важни в това отношение са т.нар. условни присъди, които някои държави практикуват вече през XIX век. Според Соловьев използването в определени случаи на условни присъди показва пътя, по който трябва да се движи правосъдието. Посоката трябва да е към лечение на нравствената болест, а не към архаичното отмъщение.

Във „Философия на правото“ Георг Хегел също не приема теорията за страха. Самото използване на заплахи се основава на разбирането на човека като несвободно същество. Представата за очакващото го зло трябва да принуди човека към определено социално поведение.

Хегел веднага напомня, че правото и справедливостта трябва да се коренят в свободата и волята, а не в несвободата, към която е насочена заплахата. Освен нравствения в този случай съществува и друг проблем. Заплашвайки човека, както се заплашва куче, може да се постигне обратният ефект, т.е. той може да стигне до такова възмущение, че специално да демонстрира своята свобода, извършвайки точно това, от което го „предпазват“ със заплахата. За Хегел престъплението е съзнателно нарушаване на правото от свободен или

свободни индивиди и поради това наказанието не само е възстановяване на правовия порядък, но и право на самия престъпник. „В това, че наказанието се разглежда като съдържащо неговото собствено право, престъпникът се почита като разумно същество“ (Гегел, 1990: 148).

Престъпникът дава своето съгласие за наказание в момента на извършване на престъплението. Само от страна на външната форма кражбата, грабежът и наказанията им във вид на глоба или затвор са свършено неравни. По своята ценост обаче по това им свойство, че са нарушения, те са сравними. В този смисъл, да се търси приближаване към равенство на ценността им, е дело на разсъдка.

Хегел предупреждава, че ако същностната връзка между престъплението и неговото унищожаване, а също и мисълта за ценността и сравнимостта на едното и другото не са постигнати, може да се стигне до там, че да се вижда в истинското наказание произволна връзка на злото с непозволеното деяние.

Успешното осъществяване на такава връзка, т.е. снемането на престъплението чрез наказание, води до следващото ниво в Хегеловата конструкция – морала.

Пряка връзка с нравствеността имат икономическите отношения в обществото. Соловьев оценява значението на икономическия елемент в живота на социума. В същото време той възразява срещу превръщането на този елемент в централен и определящ всички области на живота.

Според Соловьев подчиняването на материалните отношения на автономни икономически закони е измислица на лошата метафизика и няма основание в реалността. В този смисъл и стопанската област трябва да се подчинява на висшето нравствено начало, да бъде част от осъществяването на доброто. Когато икономиката се разглежда не само като материално основание на обществения живот, но и като цел и главно начало на този живот, се стига до абстрактните начала на социализма, т.е. до настояването, че обективната нравственост се обуславя пряко от икономическите отношения (Соловьев, 1966: 127). Проследявайки историческото развитие на стопанския живот, не може да се отрече постепенното усложняване и обогатяване на този живот. Първоначално в икономическата сфера отсъства частната собственост и се наблюдава особен първобитен комунизъм. Той е пряко свързан с доминирането в първобитната община на рода над личността. След като лицето е възприемано като принадлежащо на общината, то не е могло да бъде самостоятелен собственик на труда си. С развитието на индивидуалното съзнание тази картина се променя. Уважението към отделното лице и признаването на неговата безусловност става факт. Реализира се Хегеловата постановка „...бъди лице и уважавай другите в качеството им на лица“ (Гегел, 1990: 98).

Върховното значение на лицето в цивилизованото общество му дава право на собственост и лично обогатяване. От своя страна, стремежът към богат-

ство води до постоянно съперничество и конкуренция. Променя се и характерът на труда.

„Тези три фактора: безусловна лична собственост, промишлено съревнование (конкуренция) и разделение на труда, произтичайки от общото начало на прогресивното движение, са необходимо условие за икономическото развитие, заедно с това не трябва да се отрича, че в съвременното цивилизовано общество те често водят към съвършено ненормални резултати“ (Соловьевъ, 1966: 129). За да се прекратят аномалиите в икономиката, социалистите настояват да се отстранят тези три фактора и особено безусловната лична собственост. Разбира се, и тук има нюанси, породени от различните социалистически направления през XIX век. Някои са настроени по-крайно, а други са склонни към определен конформизъм. Съвсем резонна обаче е репликата на техните противници, че отхвърлянето на собствеността, конкуренцията и разделението на труда ще доведе до връщане на първобитния комунизъм.

Соловьев настоява, че безнравствени са не индивидуалната собственост, не разделиението на труда и конкуренцията, а върховното значение на вещественото богатство в обществото, т.е. плутокрацията. Отдалечаването от духовния център и превръщането на обслужваща по съществото си сфера, каквато е икономическата, в централна води до аномалиите в обществения живот. Социализмът също разглежда човека като икономически субект и поставя низшата материална действителност над всичко. Проблемът на социализма е, че в стремежа си към някакъв неизвестен икономически порядък (неизвестен за Соловьев, но не за нас) поставя нравственото начало в зависимост от този порядък.

Зависимост наистина съществува, но тя трябва да се търси в противоположната посока, т.е. фактите на материалния порядък, към който принадлежи икономиката, трябва да се подчиняват на нравственото начало.

„Главният грях на социалистическото учение не е толкова в това, че иска прекалено много за работещите класи, колкото в това, че в областта на висшите интереси иска за неимущите класи прекалено малко и стремежи се да възвеличи работника, ограничава и унижава човека“ (Соловьевъ, 1966: 134).

Критиките на социалистите срещу капитализма, призивите им за борба срещу социалното неравенство създават впечатление, че те стоят на позициите на нравствеността. Соловьев обаче съветва да се погледне положителната страна на учението им, която разкрива истинското отношение към нравствеността. Преклонението пред икономическото материално начало показва същността на социализма. За Соловьев е неоспорим фактът, че отчуждението от висшите духовни интереси става по необходимост, след като се признае самостоятелността на материалното начало в човешкия живот.

Приоритетът на икономическите отношения премахва вътрешната разлика между социализма и враждебния му капитализъм. Социалното неравенство, проблемите с бедността и експлоатацията могат да намерят разрешение

едва след като икономическата проблематика бъде поставена в зависимост от нравственото начало. У човека е заложена способност за безкрайно усъвършенстване, у него има божествена частица. За да се разкрие тази потенция, са необходими реални условия.

„...От нравствена гледна точка се изисква всеки човек да има не само осигурени средства за съществуване (т.е. храна, облекло и жилище с топлина и въздух) и достатъчна физическа почивка, но също и да може да използва свободното си време за духовното си усъвършенстване“ (Соловьев, 1999: 478).

В този смисъл, трябва да се изясни въпросът кога и при какви условия обществените отношения съответстват на нравственото начало. Соловьев поставя като първо условие икономическата дейност да не се налага като господстваща и определяща всичко останало. Другото условие е, да не се накърнява човешкото достойнство на трудещите се, т.е. те да имат добри условия за работа, почивка и духовно развитие.

Третото условие е малко по-специфично. То се отнася към материалната природа, която не трябва да бъде насилвана и безмилостно експлоатирана. Соловьев е убеден, че без любов към природата не можем да осъществим нравствената организация на материалния живот. Към природата можем да се отнасяме пасивно, можем да се борим с нея и накрая можем да търсим идеалното ѝ състояние – онова, което тя трябва да стане благодарение на човека. Пасивното отношение прави човека роб на материята и не допринася за самото усъвършенстване на природата. Борбата с природата е необходима, за да ѝ се придаде дължимият вид. Като безусловно и окончателно Соловьев признава положителното отношение към природата, при което човек използва превъзходството си не само за своето, но и за нейното извисяване.

Обществото не може да съществува без нормално функциониращ обмен. Соловьев оставя обмена на парите и вещите в приоритета на финансовото и търговското право. Нравствената философия има място в тази област, където обменът се превръща в измама. Неговото мнение е, че възгледът, според който парите са зло, а банките трябва да се унищожат, е несериозен. Парите и банките са безразлични в нравствено отношение, те могат да бъдат добро или зло в зависимост от посоката на човешката воля.

„Ако трябва да се откажем от парите като зло, защото много хора правят зло чрез парите, то необходимо е също да се откажем и от способността за членоразделна реч, тъй като мнозина я използват за сквернословие, пустословие и лъжесвидетелство“ (Соловьев, 1999: 478).

Проблемът в този случай е същият, както и при икономиката в дело. Става дума за превръщането на материалния интерес от зависим в самостоятелен, от средство в цел. Н. Бердяев споделя идеята за зависимостта на материалния живот от духовния.

„Стопанският живот не може да бъде нито господстващ, нито самодос-

татачен. Той трябва да е подчинен на висшите начала на живота“ (Бердяев, 1991: 207).

Икономиката и стопанството създават още една опасност за природата и човека – машината. В началото на века Бердяев разбира, че машината може да бъде опасност, но може да бъде и благо. Факт е, че машината нарушава ритъма на природния живот. В същото време машината не може да унищожи духа, тя може да разруши, да убие органическата материя, но не и духа. Машината може да помогне на човешкия дух да се освободи от материята. В тази посока Бердяев утвърждава, че постиженията на техниката не трябва да се отричат, а духовно да се овладяват.

Към такова духовно овладяване не са способни нито капитализмът, нито социализмът от началото на XX век. Колкото до съвременния му социализъм, той е солидарен със Соловьев, че в него няма творчество и природата му е рефлекторна.

Социализмът е породен от буржоазията и не преодолява, дори напротив, задълбочава нейния икономизъм. Въпреки претенциите си той остава на същата духовна плоскост, както и капитализмът. Рязко се противопоставя Бердяев и на социалистическите претенции за премахване на частната собственост. За него връзката на човека със собствеността одухотворява отношението му към материалната природа, намалява потребителския елемент в тези отношения.

От друга страна, собствеността е въплъщение на връзката между бащите и децата. Така тя се свързва с безсмъртието на личността, с правото ѝ над материалната природа и след нейната физическа смърт. Към подобна позиция за собствеността, но разгледана от страна на връзката ѝ с гражданското общество, се придържа и С. Франк. „... не като вродено, абсолютно право на личността, а като реално условие за осъществяване на принципа на свободата, като конкретен фундамент при изграждането на обществото, като гражданско общество, твърдо установеното право на лична собственост е абсолютно необходима и неизбежна основа на обществения живот, извън което той е въобще немислим“ (Франк, 1994: 347).

Нападките над частната собственост, обвиненията, че толерира егоизма, Франк отхвърля с аргумента, че човек не е чисто духовно, а духовно-телесно същество. В тази посока, неговата телесност не е преграда, а средство за духовността му. Самото облагородяване на личността става не чрез отхвърляне на тялото, а чрез постепенното му подчиняване на духа.

Частната собственост е своеобразно разширяване на тялото. Дрехите, жилището, обработваемата земя, оръдията на труда според Франк са своеобразно външно продължение на тялото на своя собственик.

Отделният човек се осъществява не само чрез посредничеството на тялото си, но и чрез средата, в която живее и над която господства. Франк настоява, че човек не може да бъде изцяло свободен във външната си дейност и да про-

явява правата си, ако няма тясна връзка поне с малка част от външния материален свят. Ако се върнем още по-назад, Хегел също свързва свободата на човека с правото на лична собственост. За него разумният елемент в собствеността не е в удовлетворяването на потребностите, а в това, че се сменя личностната субективност. Чрез собствеността лицето осигурява външна сфера на свободата си. На базата на собствеността Хегел обосновава формалното правово равенство между хората. Хората са равни като лица, като имащи еднакво право на частна собственост. Това обаче не се отнася към размера на тази собственост.

„...справедливостта изисква само това, всеки човек да има собственост“ (Гегел, 1990: 108). Дори и да бъде направен опит за въвеждане на равенство в имуществото, такова равенство според Хегел би продължило кратко време, понеже размерът на собствеността е свързан с редица индивидуални особености.

Преминавайки към войната, ще отбележим, че за Соловьев тя е като хронична болест на човечеството. В същото време, той настоява, че при нравственото разстройство вътре у хората външните войни могат да бъдат полезни. Това не отрича общонравствената оценка, че мирът е добро и трябва да се превърне в норма, а войната е аномалия и трябва да изчезне.

Соловьев никъде не твърди, че войната е нещо нормално, но се старее да покаже, че при дадени условия тя е реално необходима. Към този проблем Соловьев подхожда исторически и отхвърля постановката, че борбата за съществуване предизвиква войните. Ако това беше така и войните се водят единствено заради храната и съществуването, първобитната епоха би трябвало да е особено мирна. Хората са били малко, изискванията им към живота не са били големи, имали са достатъчно жизнено пространство. Известно ни е обаче, че това е била епоха, изпълнена с насилие и войни между родовете. Причините според Соловьев не са в борбата за съществуване, а в доминирането на злите страсти. Появата и развитието на държавата е крачка към преодоляването на тези страсти.

„Организацията на войната при държавата е първата велика крачка по пътя за осъществяването на мира. Това е особено ясно от историята на големите завоевателни държави (всемирните монархии). Всяко завоевание тук е било разпространение на мира, т.е. разширяване на онзи кръг, в който войната е преставала да бъде нормално явление и е ставала рядка и осъдителна случайност – престъпна междуособица. Несъмнен е бил, макар и полуосъзнат, стремежът на всемирните монархии да се даде мир на земята, да се покорят всички народи под една обща власт. Най-голямата от тези завоевателни държави – Римската империя, направо се е наричала мир – Pax Romana“ (Соловьев, 1999: 531).

В този смисъл, има логика в твърдението, че многото войни в древността

са разширявали зоната на мира. Налагането на християнството не променя съществено отношението към войната. Християните отричат смисъла на войната и необходимостта да бъдат прекратени всички войни. За това обаче е необходимо време и това се е осъзнавало от християнските първоучители.

Те не са виждали висшето благо в държавата, но не са отричали необходимостта от нейното историческо съществуване и защитата на поданиците ѝ.

Соловьев обръща внимание на три факта от историята на Новото време – развитието на националностите, съответното развитие на международните връзки и географското разпространение на културното единство по земята.

На пръв поглед, формирането на националните държави не е благоприятно за мира. Войната, дори между християнските държави, става обичаен способ за разрешаването на споровете между отделните безусловно независими цялости. Липсва върховен авторитет (каквото е бил папата в средновековна Европа), който да решава националните спорове. Също така възприемането на националната идея като върховно начало на съществуването води до национализъм и омраза към другите народи. Това обаче е бил необходим период за формирането на единно човечество.

„Истинното единство и желаният мир за човечеството трябва да се основават не на слабостите и потиснатостта на народите, а на висшето развитие на силите им, на свободното взаимодействие на допълващи се една с друга народности“ (Соловьев, 1999: 538).

Връзките между отделните нации все повече ще се задълбочават. Този процес е уловен от Соловьев, макар че през XIX век интеграцията в Европа е била много по-слаба, отколкото днес. Икономическото сътрудничество, създаването на световен пазар преодолява затвореността и автономността на националната държава. Постоянното развитие – икономическо, техническо, политическо, води до обединение на културното човечество в едно цяло, в един общ живот. Войната според Соловьев играе важна роля при това обединение. Примерът с Наполеоновите войни, довели до победата на либерално-демократичните ценности в Западна Европа, е показателен. В същото време формирането на обща материална култура на човечеството е важно условие за прекратяването на войните. Дори интензивното въоръжаване на европейските държави за Соловьев е свидетелство за огромния страх от войната и в този смисъл – доказателство за близкия край на всички войни.

Прелюбопитна би била реакцията на Соловьев на събитията и войните в Европа през XX век. Тези кървави революции и войни определено не се връзват с постановките за вечен мир. Всъщност Соловьев предупреждава, че не трябва да мислим и действваме така, като че ли краят на войните е настъпил. За него последният кървав сблъсък ще бъде между европейския и азиатския свят и от него ще зависи съдбата на човечеството. Тази тематика е продължена и конкретизирана от Соловьев в „Повест за антихриста“.

Победата на едната страна би донесла мир на целия свят. Това обаче би бил външен, политически мир. Той може да стане благо само във връзка с вътрешното прераждане на човечеството. В крайна сметка, Соловьев приема войните като средство за външно политическо обединение на човечеството. Процесът на обединение се развива, но не може да се твърди, че е приключил.

„Войната и изобщо всяка принудителна организация не е зло, а следствие и признак на злото... Докато Каиновите чувства не изчезнат от сърцата на хората, войникът и стражарят ще бъдат не зло, а благо“ (Соловьев, 1999: 548).

В катастрофичното време на Първата световна война и болшевишката революция Бердяев развива постановките на Соловьев за войната. Той също приема, че войните, при цялата си противоречивост, са били могъщо средство за обединение на човечеството. Бердяев отхвърля еднозначните оценки по отношение на войната.

„Войната не може да бъде само добро или само зло, в нея има и велико добро, и велико зло“ (Бердяев, 1991: 191). Отделяйки човека от еснафската устроеност, войните нанасят силен удар върху рационалистическите възгледи за историята.

В човешката природа има ирационални, демонични сили, които войната периодично пробужда. Да се търси някакво рационално оправдание на войната, за Бердяев е нелепо. Тя по-скоро разкрива процеси, развивали се дълго преди нейното начало. В този смисъл, злото трябва да се търси не във войната, а в натрупванията преди войната.

Злобата и ненавистта във всекидневието, „духовните убийства“, които се извършват, са корените на злото. Войната е изкупление за това зло и следствие от него. С войната Бердяев свързва изработването на такива добродетели като мъжество, храброст, саможертва, героизъм, рицарство. По този начин войната е обърната не само към низшите, но и към висшите инстинкти на човека. Друга характеристика на войната за Бердяев е стремежът към универсално единство. Тук става дума не за социалните конфликти, а за имперските войни. Чрез тях са се смесвали различни раси и националности, обединявали са се огромни групи от хора. Бердяев обвързва войната с концепцията си за края на историята. С приближаването на този край динамизмът на историята се увеличава. Този динамизъм не предвещава мир, а сблъсък на Христовото и антихристовото начало.

Едва след този апокалиптичен сблъсък историята ще завърши. „Апокалиптичното чувство към историята е трагично. То ни учи на тази сурова истина, че в света нараства не само доброто, но и злото, че най-страшната борба предстои в духовен план най-страшната война, войната на царството на антихриста с царството на Христа“ (Бердяев, 1991: 200).

В традицията на Соловьев Бердяев също говори за сблъсък между християнския свят и монголския Изток. Апокалиптичната война непременно ще преведе материалното стълкновение в духовен план.

Хегел не приема войната за абсолютно зло и чисто външна случайност. Нравственият момент се състои в това, че войната предпазва народа от загиване, каквото непременно би се получило при продължителен или вечен мир. Войната се предполага от независимата и суверенна воля на отделните държави. Ако тези особени воли не стигат до съгласие, то спорът между тях може да бъде решен само с война (Гегел, 1990: 367).

В тази връзка е отхвърлена Кантовата постановка за вечния мир. Съюзът на група държави, предложен от Кант, според Хегел не може да осъществи намеренията си по отношение на мира и войната. Държавата е индивид, а в индивидуалността е заложено отрицание. Ако група държави се обединят в съюз, този съюз в качеството си на индивидуалност според Хегел непременно ще сътвори своята противоположност и ще порази врага. По време на война не трябва да се нарушават определени международни правила. Самата война според Хегел се води не срещу вътрешните институции и частния живот. Поради тази причина според него войните на новото време се водят хуманно и хората не изпитват ненавист един към друг. Хегел свързва храбростта с войната.

„Истинската храброст на културните народи се заключава в готовността да се жертва животът в служба на държавата, където индивидът представи себе си само като един сред многото“ (Гегел, 1990: 362).

В историята на човечеството Соловьев поставя правото до религията, езика, художественото творчество. Всички тези форми първоначално са резултат от инстинктивния родов разум. В първоначалното право според Соловьев справедливостта действа не като теоретически осъзнат принцип, а като непосредствен нравствен инстинкт. От тази позиция може да се изходи при разглеждането на отношенията между нравствеността и правото. В практическия живот на човечеството има противоположност между нравствената област и областта на правото. Обикновено безусловно значение се приписва на нравствеността, а правото се отхвърля в името на абсолютните изисквания. За Соловьев подобен възглед звучи фалшиво и предполага едно по-задълбочено изследване на тази проблематика. Примерът, който той дава с пруския указ от 1739 година (ако някой адвокат или прокурор се осмели да подаде до кралските височества някаква докладна записка, ще бъде обесен като куче), ясно показва разминаването между нравствеността и положителното право.

Това не е изолиран случай, подобни несъответствия между справедливост и закон могат да се открият често пъти в историята. Така се стига и до твърдението, че нравствеността притежава безусловна вътрешна задължителност, която понякога липсва при положителното право. Изводът е, че отношенията

между нравствеността и правото се решават чрез отричането на правото като задължително начало на човешките действия и даване приоритет на чисто нравствените отношения. За Соловьев такива заключения са прибързани и лекомислени.

Разбира се, противоречието на пруския указ с нравствеността е категорично. В същото време обаче този указ противоречи и на изискванията на самото право. „...при абсурдния пруски закон съвсем не е виновна самата идея на правото или закона, а само слабата степен на правовото съзнание у Фридрих Вилхелм“ (Соловьев, 1999: 503).

Соловьев поставя отношенията между нравствената и правовата област в центъра на практическата философия. Чрез тези отношения се формира връзката между идеалната нравственост и действителния живот. Правото предпазва хората от най-разрушителните страни на същността им. Разбира се, нито правото, нито държавата могат сами по себе си да унищожат злото. Те не си го поставят и като задача, тяхната функция е да го ограничат, да позволят на нравственото съзнание да се разгърне в историята. Тази е причината Соловьев да има позитивно отношение към правото.

„При отрицателно отношение към правото като такова нравствената проповед, лишена от обективното посредничество и опорни точки в чуждата ѝ реална среда, в най-добрия случай би си останала само невинно празнословие“ (Соловьев, 1999: 506).

Връзката между правото и нравствеността е факт, който не ни позволява да отричаме значението на едната област за сметка на другата. Търсейки конкретните измерения на тази връзка, Соловьев се спира на няколко момента.

Първият е, че правото може да се разглежда като определен минимум на нравствеността. Изпълнението на този минимум няма да ни бъде нравствено съвършенство, но може да се разгледа като път към такова съвършенство. Разглеждайки чисто нравствените изисквания, Соловьев подчертава тяхната неограниченост и като следствие от това – липсата на задължителност при тяхното изпълнение. Съвсем различно е при правото с неговите закони, които предписват или забраняват точно определени действия. Разлика може да се открие и във факта, че нравственото съвършенство предполага свободно изпълнение и всяка принуда е невъзможна. При правото имаме външно осъществяване на определен ред и това не само допуска, но и предполага определена принуда. В крайна сметка, Соловьев получава следното определение за правото в отношението му към нравствеността:

„Правото е принудително изискване за реализиране на определено минимално добро или ред, недопускащо известни прояви на зло“ (Соловьев, 1999: 529).

В тази връзка е актуален проблемът за съвместимостта на такъв принудителен ред с чистата нравственост. Казано беше, че осъществяването на нрав-

ствеността изисква лична свобода. В същото време обаче човек не може да развива свободата и нравствеността си извън обществото. Соловьев е убеден, че нравственият интерес изисква личната свобода да не противоречи на обществения ред. Хората трябва свободно да се усъвършенстват, но за да могат да го направят, е необходимо обществото. Само обществото със своята държавна организация може да предпази отделния човек от посегателствата на злото и да му създаде условия за нравствено усъвършенстване. Според Соловьев от срещата на две противоположни на пръв поглед понятия, каквито са личната свобода и общото благо, се ражда правото. В тази посока е определението, което той дава за правото като принудително равновесие на два нравствени интереса – на личната свобода и на общото благо.

Правото не може да се намеси в свободния избор на хората между доброто и злото. То обаче предпазва хората от посегателствата на злото. „Задачата на правото съвсем не е в това потъналият в зло свят да се превърне в Царство Божие, а само в това той за известно време да не стане ад“ (Соловьев, 1999: 515).

Такъв ад според Соловьев заплашва човечеството от две посоки. Когато личният произвол изтласка обществения интерес, се появява опасност от анархия. Когато обаче се отиде в другата крайност, т.е. обществото започне да потиска личността, да осъществява тотален контрол върху нея, се появява опасност от деспотизъм, както се изразява Соловьев, или тоталитаризъм, както би се изразил съвременникът. Интересното тук е, че без да е бил съвременник на тоталитаризма и без да е чел романа на Оруел „1984“, Соловьев нарича насилственото нахлуване на външната обществена организация в духовната сфера на човека „дяволско“.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотел. (1995). *Политика*. София: Отворено общество.
- Бердяев, Н. (1991). *Философия неравенства*. Ленинград: Лениздат.
- Бердяев, Н. (1995). *Царство духа и царство кесаря*. Москва: Республика.
- Гегел, Г. (1990). *Философия право*. Москва: Мысль.
- Поснов, М. (1994). *История на християнската църква*. София: Ану-бис.
- Соловьев, Вл. (1999). *Оправдание на доброто*. София: ЛИК.
- Соловьевъ, Вл. (1966). *Критика отвлеченыхъ началъ*. Брюссель.
- Соловьевъ, Вл. (1966). *Исторія и будущность теократіи*. Брюссель.
- Франк, С. (1994). *Духовните основи на обществото*. София: Христо Ботев.

REFERENCES

- Aristotel. (1995). *Politika*. Sofiya: Otvoreno obshtestvo.
Berdyayev, N. (1991). *Filosofiya neravenstva*. Leningrad: Lenizdat.
Berdyayev, N. (1995). *Tsarstvo duha i tsarstvo kesarya*. Moskva: Respublika.
Gegely, G. (1990). *Filosofiya pravo*. Moskva: Maysly.
Posnov, M. (1994). *Istoriya na hristiyanskata tsarkva*. Sofiya: Anubis.
Solovyov, VI. (1999). *Opravdanie na dobroto*. Sofiya: LIK.
Solovyev, VI. (1966). *Kritika otvlechenayha nachala*. Bryussely.
Solovyev, VI. (1966). *Istoriya i budushtnosty teokratii*. Bryussely.
Frank, S. (1994). *Duhovnite osnovi na obshtestvoto*. Sofiya: Hristo Botev.

VLADIMIR SOLOVYOV – HUMAN SOCIALITY, REFRACTED THROUGH THE PRISM OF MORALITY (NATIONALISM, CRIME, ECONOMY, WAR AND RIGHT)

Abstract. The paper discusses Vladimir Solovyov's views of objective ethics and the need for its implementation in our lives. It also monitors the impact he had on the next Russian thinkers and in particular on Nikolai Berdyayev.

✉ **Dr. Dobromir Dobrev, Assoc. Prof.**
Shumen University "Episkop Konstantin Preslavski"
115, Universitetska Str.
9712 Shumen, Bulgaria
E-mail: ddobrev68@gmail.com