

**ЕТИКАТА И „СПОРЪТ НА ФАКУЛТЕТИТЕ” В  
БЪЛГАРИЯ ОТ  
ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА ХХ ВЕК**

НИНА ДИМИТРОВА

*Институт за изследване на обществата и знанието, БАН*

ninaidimitrova@abv.bg

**ETHICS AND THE “CONFLICT OF FACULTIES” IN  
BULGARIA FROM THE FIRST HALF OF THE XX  
CENTURY**

NINA DIMITROVA

*Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS*

**Abstract**

The article discusses two different standpoints towards ethics – the principles of autonomy and of theonomy manifested in Bulgaria from the first half of the 20th century. This “conflict of the faculties” was between philosophers and theologians. The motive behind Dimitar Michalchev’s assertion of autonomous ethics was the strong difference between the Ethics of the New Testament and the morality of the ordinary Christians. The debate demonstrated the unsolved antinomy with the theologians who approached the problem from another angle.

**Keywords:** autonomous and theonomous Ethics, interwar Bulgaria, Dimitar Michalchev, Gancho Pashev, Ivan Panchovsky

В българската философска култура от първата половина на ХХ век етическата проблематика в повечето случаи бива „прикрепяна“ към друга и играе обслужваща спрямо нея роля. Такъв е случаят с психологията – масовите изследвания в областта на социалната и

народопсихологията (определянето на *моралния облик на българина*) става важна характеристика на междувоенния период); такъв е случаят и с антропологията. Въпреки че немалка част от завършилите с докторат в чужбина (предимно в Германия) са посветили своите усилия на теми от областта на етиката [вж. Латев, 2005; Данкова, 2005]; въпреки благоприятното обстоятелство, че първият професионален философ у нас – Иван Георгов, смята етиката за сърцевината на философстването, а от неговия университетски курс се ползват поколения наред студенти [1], все пак теоретичните изследвания на централни етически категории [2] заемат твърде скромно място – констатация, направена спрямо собствения мащаб на българската философска култура от това време. Във връзка например с такова природно явление – земетресението, подтикнало навремето Лайбниц да обяснява едновременното съществуване на всеблагия Бог и злото в света, Андрей Стоянов изтъква значението, което би имал философският поглед към злото – като поглед „отвисоко“, отключващ разбирането на универсалната човешка природа и уталяващ екзистенциалната болка, и се пита защо именно такива важни жизнени теми не намират у нас философско осветление [вж. Стоянов, 1928]. Във философската култура на България – именно във философската, доколкото последващата оценка не е валидна за сферата на богословието, липсват значими теоретични разработки върху доброто, злото, състраданието, смисъла на живота, и т.н. Но кое е важното за изграждащата се наша философска култура, кое определя облика ѝ? Интересно е да видим как Димитър Михалчев, безспорно доминантна личност в тази култура, дефинира това мимоходом. Укорявайки колегата си Иван Георгов, че не дава собствен отговор и разработка на

преподаваните от него философски теми, в юбилейното си слово за него (макар тъкмо там да не е мястото за подобни укори) той ясно посочва кои са „големите въпроси на философската наука“: съществува ли материална действителност независимо от човешкото съзнание и какво представлява тя?; какво е мястото на първичните и вторичните качества на нещата в областта на това, което е действително?; познаваме ли нещата непосредно, или винаги с помощта на някакви „образи“?; какво представляват те, къде се намират и как възникват?; съществува ли съзнанието безотносително към телесното или ако не, в каква особена връзка стои то с материалната действителност? Предхожда ли я, съпровожда ли я, или е само нейна рожба?; е ли общото само резултат на нашия дух или съществува някакси като съставка на действителността?; какво е мястото на пространството и на времето в света? [вж. Михалчев, 1932: 7]. С една дума – онтологията и теорията на познанието са областите, които най-вече заслужават да бъдат разработвани и осмисляни тогава у нас. Въпреки това, в качеството ѝ на *практическа философия*, етиката също привлича интереса на българския философ и именно той представлява едната страна във водения между философията и богословието у нас дебат, предмет на следващите размишления.

Дебатът е по основен за етиката въпрос – за нейната автономност или теономност. (Моменти от този дебат са споменати в статията на Костадин Нушев [вж. Нушев, 2013]. Пръв сериозността на дилемата религиозна или автономна нравственост поставя Кръстьо Кръстев, който в своята *уводна лекция към изучаването на етическия проблем*, озаглавена „Живот за нравствен идеал“ (публикувана през 1902 г.), обособява два типа нравственост – традиционна (религиозна)

и автономна (философска). Последната, получаваща своята санкция от индивидуалното съзнание на философски мислещия ум, не се основава на непогрешими авторитети, а признава правото на самоопределение за всеки индивид. Това не е моралът на „немислещата“ част от човечеството, това е моралът на свободния човек, твърди Кръстев. Философският фундамент на нравствения живот се състои в следното: „нравствеността е ценна за нас именно затова, защото е създание на човешкия дух, а не е неизбежен, общ за всичко живущи природен закон; именно затова, защото индивидуумът притежава абсолютна свобода да се разпорежда със себе си и може, във всеки отделен случай, чрез акт на волята, да избере между два или повече физически еднакво възможни, но етически противоположни начини на действие“ [Кръстев, 1902: 188]. Философът не обяснява как е възможна общовалидността на морала; той се задоволява тук с категорично изразеното предпочитание към автономността на нравственото действие пред това на религиозно мотивираното – като подчинено на авторитети и следователно, несвободно.

Като автономна етиката е схващана и от Иван Георгов. Голямата дилема, пред която в историята е била изправяна етиката, пояснява той, е дали мотивите на нашата морална дейност лежат или у нас, в нашите лични действия, или въвн от нашата личност. Поставяйки въпроса за намирането на такива здрави основи, т.е. „онова последно добро, което би трябвало да прогласим за основа на всяка морална постъпка, за основа на нашия морален живот“, Георгов отхвърля както религията в ролята ѝ на „подпорка“ на морала: „Не може ли да ни даде такава основа например религията, проблемите на която често се преплитат с етическите проблеми? Не, религията не може да даде

научна опора, защото тя сама се бори за своето съществуване, защото сама тя се бори с науката“ [Георгов, 2012: 190 – 191].

В обобщение Георгов заявява, че основният проблем на етиката – а именно да определи коя да бъде целта на нашите действия, както и какъв да бъде критерият, по който да ги оценим откъм нравствената им страна, е твърде сложен и по него не може да бъде постигнат консенсус. Воден от мотива за установяване на абсолютната санкция на моралните постъпки, той е достатъчно честен да признае, че търсенето му в сферите на самото етическо – за запазването на неговата автономия, предизвиква съществени трудности. Или, ако представим накратко основните схващания на първия наш професионален етик, то той пледира за автономията на етическата сфера, без да отстъпва от желанието за общовалидност и общозадължителност – т.е. за абсолютност, а не относителност на моралните изисквания.

Провокиран от книгата на К. Кауцки „Етиката и материалистическото разбиране на историята“, през 1906 г. на страниците на списание „Мисъл“ своето мнение по въпроса за същността на етиката като наука изразява и Димитър Михалчев. В центъра на неговото внимание е проблемът за моралния релативизъм, за невъзможността на етиката като нормативна наука, както и по интересуващия ни проблем за автономността на етическото. В понятието *автономия*, смята Михалчев, е концентрирана цялата трудност на нравствения проблем [Михалчев, 1906: 521]. Доколкото „всяка нравствена душа“ чувства, че има един *вечен морал*, въпросът е как да бъде той непоклатимо фундиран, за да бъде окончателно преодоляно релативисткото становище. Решението е предложено от

Кант – етиката на Кант е „израз на мечтата за човещина“. Това е и изначалната позиция на християнството, позицията на „нефалшифицираната християнска идеология“, развила както трябва мисълта за човека като член на *човечеството* (понятието на Кант): „Великото значение на Христовата етика лежи в туй, че християнството първо прокламира за най-висш морал оня, който над отделните, ограничени от условията на историческата среда „обществени кръгове“ издигна и възцари *човечеството* като регулативно начало“ [Михалчев, 1906: 517]. Тази своя гледна точка Михалчев запазва и в по-сетнешните си занимания в полето на етиката.

Но още в тази първа статия има още един забележителен момент, който има отношение към по-късната дискусия, а именно: акцентът върху безкористието на добродетелното поведение – доброто е извършвано единствено и само в негово собствено име. Обобщението би гласяло така – доброто не може да е *заради*, било то и заради Бога; ако е заради, тогава то не е свободно действие, т.е. не може да бъде причислено към сферата на нравствеността.

За да стане по-ясна позицията на Михалчев, трябва да видим неговите по-късни статии, посветени на проблеми на етиката. На тази тема той публикува едно обширно изследване (във „Философски преглед“) от 1940 г. То пояснява мотивите, поради които е несъгласен със защитниците на религиозната етика, както и с привържениците на нормативната етика като Георгов. Михалчев пояснява, че „етика, която първо би искала да открие някаква абсолютна нравствена ценност и от която да извлече *нормите* на нашето поведение, т.е. *законите*, с които трябва да се съобразяват човешките морални

деяния, е невъзможна като *наука*. Така абсолютна, обективна валидна нравствена ценност няма и не може да има“ [Михалчев, 1981: 486]. Етиката може да бъде само *реалистична*.

Като се съсредоточавам единствено на тези положения, които имат непосредствена връзка с предлагания тук текст, ще отбележа критиката на Михалчев срещу *индивидуалистичната* позиция на вярващия – в разрез с идеята на християнството за общочовечност. „Дори когато вярващите помагат и вършат добрини на тоя свят, те изпълняват това, за да може всеки от тях да обезпечи *лично за себе си* един по-добър живот след смъртта. Оказва се, че алтруизмът на тоя свят е подчинен на един задгробен *егоизъм*“ [Михалчев, 1981: 506]. По-нататък българският философ пояснява, съгласявайки се в същественото, етиката на Бердяев (от „Етическа проблема в свете философско идеализма“, 1903), но и без изрично посочване няма как да не бъде разпозната тая критика на Сребърния век срещу *светия егоизъм*.

Проследявайки схващанията на Бердяев, Михалчев отново стига до Кантовата етика на дълга, основана върху *човека като абсолютна ценност*. Кантовата грижа за вечното и абсолютното в морала намира решение у Бердяев по единствено възможния начин, нежелан обаче от Кант, убеден е Михалчев. Защото една религиозна етика може да убеди и задоволи само тоя, който *вярва* в съществуването на Бога. При това, напомня българският философ, Кант е неуморен в настояването си за *автономността* на нравственото съзнание: „И никакви фрази като тая на Бердяев – „нравственият закон е *непоследно откровение* на абсолютното“ – не могат да прикрият очевидната дисхармония на това, което Кант е

искал, и онова, що всяка религиозна етика предпоставя“ [Михалчев, 1981: 517]. Религиозната инстанция е само едната възможност, към която прибягва етиката на дълга като теоретичния регулатор на моралните отношения; другата е *човечеството* като също такава надчовешка (трансцендентална) инстанция.

И така, що се отнася до *вечното* и *абсолютното* в областта на морала, обобщава Михалчев, то това е безкористната воля, т.е. действащото без оглед на какъвто и да е интерес. Тъкмо тази безкористна любов е постулирал Христос в знаменитата си проповед на планината. Тази най-висша основа на нравствеността е все още твърде неясна, след като дори такъв голям и проникателен мислител като Ремке не е успял да разгадае напълно тайната на нравствената любов [вж. Михалчев, 1981: 522].

А религиозната етика се изправя тъкмо пред нерешения от нея проблем за безкористието на изпълняваните с любов божии заповеди, изтъква Михалчев и в статията си, писана по повод на „новата етика“ на Стефан Йовев, 1943. В заключението ѝ философът отново твърди, че „изпълнението на заповедта предполага винаги някаква корист, някаква сметка, докато нравствената любов стои навсякъде под знака на безкористието“ [Михалчев, 1981: 543].

Един от опонентите на Михалчев по тези принципни теоретични въпроси е Ганчо Пашев, основател на катедрата по нравствено богословие в създадения Богословски факултет и автор на множество трудове в областта на християнската етика [3]. Постулирайки нравствеността като заложена у човека от едно висше същество, във встъпителната си лекция в Университета през 1925 г. той казва: „Преди всяка наука за нравственото е съществувала самата



нравственост. (...) Преди още мисълта на човека да се спре върху философско-научното издирване на това, що е нравствено, що е добро и зло, кои са ръководните принципи на живота в нравствено отношение, в самия живот е дадено нравственото като факт от извънредна важност, като неоценим по благотворните си последствия импулс към творчество и като регулатор с несъмнен и висок авторитет, който се явява мощна задръжка в стихийната проява на зверското в човека“ [Пашев 1925, 94].

В началото на трийсетте години Ганчо Пашев публикува книга, която става повод за възникналата между философията и богословието у нас дискусия. Става дума за „Нравственото учение на Исуса Христа“, 1932, в която се твърди, че Христос е не само религиозен Учител, но и създател на възвишено нравствено учение, коренно различно от старозаветното, и че връзката между религиозната и нравствената страна в цялостното учение на Христос – единственото, което може да спаси човечеството от дълбока криза – е здрава и непреходна.

В дух на наложената от самия него добра практика за отразяване на всичко значимо в българската хуманитарна книжнина, Димитър Михалчев веднага публикува отзив за тази книга във „Философски преглед“. Там той отбелязва как авторът на обсъждания труд не се пита за адекватността на нравствените норми в тогавашния исторически момент. Освен това застъпваната от него религиозна етика „забравя“, че има множество невярващи хора, като така поставя тяхната нравственост под въпрос – с твърдението си, че нравствена воля имало само там, където волята на човешкото съзнание съответства на Божиите заповеди. Но по-същественото в критиката на

Михалчев е, че, така разбрана, християнската етика, основана на *чувството на зависимост* и на *страха от Бога*, е далеч от етиката на любовта и безкористието [вж. Михалчев, 1932: 478 – 479]. Следователно, „едностранното осветление на Христовото нравствено учение“ е това, което Михалчев намира за главния недостатък на книгата.

Ще фокусирам вниманието тук върху това твърдение на Михалчев – че обичайният християнски морал, доколкото все пак не е безкористен (бидейки основан на *страха* от възмездие отвъд), е в противоречие с етиката на Новия завет като етика на любовта, защото това е принципната му позиция в обсъждания дебат, която той не променя с хода на времето. Противопоставянето на *християнската етика* на *етиката на християните* [4] се превръща в емблема на неговите разбирания.

Богословът остава недоволен от реакцията на главния редактор на „Философски преглед“ и му изпраща писмо с възражения, които Михалчев публикува изцяло. Накратко, Ганчо Пашев не приема упрека за „страха от Бога“ като мотив за добродетелно поведение, извлечен от нравственото учение на Христос: „Исус Христос отрича зависимостта, робската принизеност, формалното изпълнение на закона или поглъщането на човека от външните форми на живота“ – цитира писмото му Михалчев [Михалчев, 1933: 36]. Любовта, синовността, свободата, идеята за служене на ближния – това са някои от посочените от богослова нравствени основи на Божието царство.

На свой ред Михалчев отбелязва причината за констатираното от богослова недоразумение – разликата между Христовото учение и душата на християнина. *Страхът от Бога* засяга именно последната.

Михалчев поставя въпроса открито: „истина ли е, че вярващият човек живее със страх и с чувство на зависимост от Бога? На това питане аз отговарям утвърдително, г. Пашев – отрицателно. Кой е прав? Първо, всеки религиозен човек схваща Бога като „Господ“, това значи: като „господар“. На всички езици самата етимология на думата „Господ“ свидетелства за *характера на отношението*, в което вярващата душа стои спроти своя Господ Бог“ [Михалчев, 1933: 38].

Най-важният извод, който следва от тезите на българския философ, сочи парадокса на ситуацията – учението на Христос – предназначено за *християните*, което поставя безкористната любов като основа на нравствеността, се оказва трудно защитимо, *доколкото* е поставено на религиозна почва. Защото, поставена на религиозна почва, „нравствеността предполага всякога едно *господско отношение*“ [Михалчев, 1933: 40], за което богословът не си давал сметка. (В своя обширен труд, публикуван следващата, 1934 г. – „Религия и нравственост“, Ганчо Пашев посочва предимствата на теonomната етика по следния начин: „религиозната нравственост проявява своята сила и поради това, че религиозният добродетелен човек е изправен пред вечността, пред мисълта и вярата за своето безсмъртие; пред мисълта и вярата, че след гроба той ще се изправи пред Бога“ [Пашев, 1934: 34, т. 2]. Етиката на любовта – етиката на Христос, се обезсилва, ако бъде сложена върху такава „спорна и непризнавана от всички почва“ [Михалчев, 1933: 40].

„Моралът на християните и етиката на Новия Завет“ е следващият – съвсем кратък, поместен в рубриката *Въпроси и отговори* – текст на Михалчев от 1939 г., бележещ следващото негово участие в дискусиата. Отново върху критерия за безкористност е

направена констатацията за съществената разлика между двете – моралът на християните не е безкористен, за разлика от етиката на Новия завет като етика на любовта [вж. Михалчев, 1939: 109].

Друг богослов, за когото християнската етика също е приоритетна област, е Иван Панчовски, посвещава усилията си на решаването на въпроса за автономността/теономността на етическото. Тези негови занимания са вече в началото на коренно различен идейно-политически период, в края на 40-те и началото на 50-те. (На опровергаването на позицията на Николай Хартман по въпроса за автономността или теономността на етическото той посвещава студията си от 1949 г. [вж. Панчовски 1949]).

Нравствената автономия според богослова не може да бъде накърнена или унищожена от религията. В това свое начинание той се позовава както на руските философи Бердяев и Франк, така и на Димитър Михалчев (особено върху книгата му „Философията като наука“), върху неговото онтологизиране на ценността: „У нас проф. Димитър Михалчев изтъкна ясно, че да се счита ценността като противоположност на битието, значи да се говори безсмислица. (...) Щом ние говорим за ценности и имаме работа с оценки, ясно е, че те са ни дадени и не могат да бъдат противопоставени на даденото, респ. на действителното“ [Панчовски, 1951: 8].

Общият дух на изследванията на Панчовски показва желанието за „успокояване“ на антиномията между религия и философия, т.е. на дилемата автономна или теономна етика. Решението той намира в обособяването на етиката като специалнонаучна област, и като философска. Богословието, отстояващо принципа на теономност на етическото, нямало възражения срещу научната дисциплина. Но

занимаващата се с емпиричната нравствена феноменология научна етика неизбежно – както показва богословът, е изградена върху метафизични основи, тя намира своята валидност в Божията воля. Дилемата е именно между нея, „опираща се” на Бога, и *самозаконната* етика. Замисленото обособяване между *естествената* и *метафизичната* етика като преодоляване на изначалната антиномия в крайна сметка се оказва някакъв второстепенен резултат от предизвестено неуспешния опит.

Този „спор на факултетите“, накратко представен тук, е воден със спокоен тон и далеч не е толкова шумен, каквито са у нас тогава големите дебати за расизма, за биологизма при обяснението на социологичната действителност, за приложимостта на евгениката, и др. Дори в собствената по-тясна област дискусиите за ницшеанския морал или за „рицарския“ морал на силните (Стефан Йовев) печелят повече обществено внимание. Но спорът ясно показва как нещата са различни за *„религиозното съзнание*, когато непосредствено е възприело Божествената действителност и се е убедило чрез собствен религиозен опит в съществуването на Бога и в истинността на откритите от Него – посредно или непосредно норми на живот...“ [Панчовски 1949: 19), и за *критическото философско съзнание*, оставащо при антиномиите и питащо *как е възможна религията*...

## БЕЛЕЖКИ

[1] Обучението по етика у нас е на високо професионално ниво. Философско-етическото образование в българските средни и висши училища, както и оказваните върху българските учебници по етика европейски философски влияния, е специален предмет на изследване от Н. Видева [вж. Видева, 2009]. Обсъдени са лекционните курсове по етика на видните наши професионални философи, както и изобщо

текстовете, свързани непосредствено с някой от аспектите на образователния процес – учебници, учебни помагала, отпечатани лекционни курсове, а също и преводна литература по етика. Посочен е приносът на Иван Георгов, Кръстьо Кръстев, Димитър Михалчев, предложили специализирани курсове, а също и на други автори на учебници. (Вж. по въпроса и Пашкулова, 1993).

[2] Сред разработваните от българските автори категории са свободата на волята, егоизмът, съвестта [вж. Славов, 1994].

[3] Сред тях: „Цел и смисъл на живота“, 1922; „Кризис в моралното съзнание на човечеството. 1922; „Основите на нравствеността“, 1923; „Нравственост и нравствена оценка“. // *Духовна култура*, 1923, № 16 – 17; „Предстоящи задачи на българската наука за морала“, 1925; „Необходимост от научна обработка на православно-християнското учение за нравствеността във връзка с умствените и други движения у нас“. // *Годишник на богословския факултет на СУ*, т. 3, 1926; „Материалистическите основи на нравствеността и тяхната несъстоятелност“. // *Духовна култура*, 1926, № 28 – 29; „Идеята за спасението и нейната нравствена страна“. // *Годишник на богословския факултет на СУ*, т. 8, 1931; „Религия и нравственост“, част 1 – 2, 1934; „Православно-християнско учение за нравствеността“, 1939, и др.

[4] В случая етика и *морал* са използвани като синоними – според логиката в текстовете на Михалчев.

## ЛИТЕРАТУРА:

**Видева, Н.** 2009. Поглед върху историята на етиката в България. // *Философският ХХ век в България: диалогични полета*. // *Критика и хуманизъм*, бр. 1, кн. 28 (151 – 170).

**Георгов, И.** 2012. *Етически съчинения*. Съст. Д. Тодоров. Институт за българска философска култура. София, ИК „Иван Рилски“.

**Данкова, Р.** 2005. Зоя Ставрева (1883 – 1962) – основоположник на метаetikата в историята на българската философия. // *Етиката в*

България – вчера, днес и утре. Съст. Е. Маринова. В. Търново, „Фабер“ ,80 – 93.

**Кръстев, К.** 1902. Живот за нравствен идеал. // *Мисъл*, № 3 ,181 – 189.

**Латев, Л.** 2005. Български дисертации в областта на етиката от края на XIX – началото на XX век (Няколко бегли щриха от европейското влияние върху етиката в България). // *Етиката в България – вчера, днес и утре*. Е. Маринова (Съст.) В.Търново, „Фабер“ ,74 – 79.

**Михалчев, Д.** 1906 Психологическата и обществената страна на нравствената проблема. // *Мисъл*, № 4 – 8 (258 – 267; 332 – 340; 450 – 464; 509 – 526).

**Михалчев, Д.** 1932. Иван А. Георгов. По случай на неговата 70-годишнина. // *Философски преглед*, № 1, 3 – 8.

**Михалчев, Д.** 1933. Христос и душата на християнина. // *Философски преглед*, № 1, 35 – 40.

**Михалчев, Д.** 1939. Моралът на християните и етиката на Новия завет. // *Философски преглед*, № 1 (с. 109).

**Михалчев, Д.** .1981. Същината на морала в научна светлина. // Избрани съчинения. София, „Наука и изкуство“ , 483 – 523.

**Нушев, К.** 2013. Научното дело на проф. д-р Ганчо Пашев и развитието на нравственото богословие в България. От: <https://draganbachev.wordpress.com/.../научното-дело-на-проф-д-р-ганчо-пашев-и/>

**Панчовски, И.** 1949. „Антиномичност“ между религия и етика. // *Годишник на богословския факултет на СУ*, т. 26 , 1 – 34.

**Панчовски, И.** 1951. Етическа автономия и религиозна автономия. // *Годишник на Духовната академия*, т. 1, 1 – 46.

**Пашев, Г.** 1925. *Предстоящи задачи на българската наука за морала*.  
София, Университетска печатница.

**Пашев, Г.** 1934. *Религия и нравственост*. Т. 1 и 2. С.,  
книгоиздателство Факел.

**Пашкулова, Е.** 1993. Етиката в българската образователна традиция.  
// *Философия*, № 3, 60 – 65.

**Славов, С.** 1994. *История на българската етика. Проблеми на морала в българската философска мисъл (1878 – 1944)*. София, М-8-М.

**Стоянов, А.** 1928. Земетръсът и проблемата за злото. // *Литературни новини*, 1928, бр. 38.