

Любомир ХРИСТОВ

## РУСКИЯТ ЛОГОС – ИСТОРИОСОФСКИ И РАЦИОНАЛНИ СИНТЕЗИ

На нивото на всяко светоотношение могат да бъдат разграничени поне пет пласта – повече или по-малко систематизирани възгледи за **Природата** и природното цяло (Космоса), за **Обществото** – неговото възникване, развитие, съдържание и вграждане в природата и историята за **Историята** – нейният смисъл, цел и направление, за **Човека** – неговата същност, съществуване и осъществяване, за **Духа** и **Културата** – тяхното формиране, “морфология”, както и многообразните им географско-ландшафтни и етнически “прориви” и “разливи”. Изброените предметни (обектни) и хронологични измерения не изчерпват съдържанието на светогледа, но без съмнение го структурират, придавайки му “скелетно” завършен вид, заедно със съдържащата се в скелета определеност, цялостност и стабилизиран хабитус. Тези скелетни съставки неизменно процесуално поддържат историческия Руски Логос и са част на философско-логическото и на религиозно-духовното му овременяване и опредмествяване. Особено голям интерес за изследователите на руската философия и култура представляват философско-историческият и историософският дискурс на разгръщащата се във времето руска духовност.

### § 1. Философско-исторически методологии и парадигми. Оригиналност на руския логос

Най-общо казано, Историята имплицира идеята за продължителност и непрекъснатост. Но методологическите процедури и парадигмите за нейното осмисляне са различни и те до голяма степен определят цялостния характер на методологията на всяка философия на историята. За Херодот тя е начин “да се попречи на Времето да изтрие от паметта на хората великите и достойни за удивление действия на елините и варварите” (Геродот, 1972, 1). За Шпенглер е “ня-



каква подредена представа, вътрешен постулат, израз на усещането за форма". Но в нейния Gestalt само някой нейни изяви са ни известни, а не точното копие на вътрешния живот (Spengler, 1965, 144). Шпенглер разграничава осем културно-исторически форми, а А. Тойнби – цели двадесет и една. За Х. Рикерт философията на историята, доколкото се изхожда от нейната логика, има за предмет ценностите. Към тях се отнасят формите и нормите на познанието за историческата емпирия, принципите, конструиращи самата история, и ценностите, които постепенно се реализират в историческия процес (Рикерт, 1998, 265–266). К. Ясперс пък съсредоточава вниманието си върху генериращата и конституиращата роля на т. н. "осево време" в световната история (Ясперс, 1994, 32), а К. Манхайм и Е. Блох – върху утопията.

В руската източноправославна историософия могат да се открият парадигмите на **кръгообразната хармоничност** (питагорейско-гръцка, Ренесансова – на Дж. Вико и др.), на **безкрайния исторически прогрес** (линейно-осевата представа за историята на Кондорсе, Маркс, Ясперс и др.), на **ценностно-индивидуализиращия** модел (Баденска школа на неокантианството – В. Винделбанд, Х. Рикерт), **циклично-дискретната** парадигма (О. Шпенглер, А. Тойнби и др.), **есхатологично-месианския профетичен** (наричан още миленаристски или хилиастичен) модел – християнството, В. Соловьев, Н. Бердяев, в секуляризирана форма – Фукуяма и др. Може да бъде диференцирана и вселенско-историческа парадигма, при която импулсите за промените в историята се поставят в зависимост от научната картина на света, задавана от съвременната научна космология и космогония, например възможността след 10-12 милиарда години Вселената да навлезе в катастрофична фаза на "пулсиращия модел" (Е. Bloch). Посочените методологически процедури над историята имат своя специфика в различните духовни, философски и културни масиви на европейската и световната цивилизация и заедно с това те не битуват изолирано, а взаимно се предполагат, допълват и взаимодействат. Руският Логос е комуникативен и в тази му склонност за общуване (койнония) мнозина виждат не само благоприятни консеквенции. И първият въпрос, който се задава в този изследователски контекст е дали това взаимодействие е било продуктивно за самобитността на източноправославната духовност, философия и култура? Вторият е: с какво е забележителна и оригинална ли е руската философия на



историята? Въпросите са трудни само ако онзи, който, отговаряйки им, не може да се освободи от етнико-географски пристрастия или от други идейни конструкции и доминанти. Ако следваме логиката на изградените в руския Логос теми, философеми и теологеми, би трябвало отговорите да се търсят в последователното разглеждане на трайно установените опозиции “Изток–Запад”, “Русия–Европа”, “славянство–германо-романство”, “разум–ирационалност”, “наука–религия” и пр. Изследването на посочените релации дава възможност за изводи и заключения, които имат метафизично всевалиден характер. Що се отнася до историософията, това най-широко духовно-културно поле в руския Логос, тук възникналите модели или парадигми имат съдържателно репрезентативен характер.

Руският Логос и философско-религиозната мисъл на Евразия (Европа и Азия) са сложни и противоречиви. Те носят в себе си ландшафтна самобитност, търсят доводи за нейното консолидиране, формообразуване и бъдещо съществуване, но и често са колебливи, пасивно-съзерцателни и дори подражателни. Изтокът оформя Евразия – тази безкрайна Сърцевинна земя (Heartland по концепцията на Х. Макиндрър), простираща се на два континента, събрала в себе си неравностойни, противопоставени и противоборстващи си самобитни образувания. Руската духовна история е като накъсан персийски килим, калейдоскоп на духовни и мисловни пориви, възжеления, конструкции и повече или по-малко добре оформени философско-религиозни “системи”. Евразия, това е въвн от съмнение, е обетованият **топос на съзерцателността** на контемплативната душевна настройка, на унесеността по мистически схващаната Трансцендентност и мистически съпреживяваните жизнени реалии. Руският Логос, такава е голяма част от историята на Русия, е бездееен, пасивен, странно “мълчалив”, особено в периода XIII – XV век. Той е “другото” на толкова релефно откритите на Запад рационалност, активност и практицизъм. Руският Логос е проективен, профетичен, пророчески ориентиран, предвиждащ (Vor-Schien). Доколкото Пророчеството-Проект е основано не толкова върху реално съществуващото, а върху възможността като **me-on**, върху меоническата реалност, върху онова, което “още-не-е”, (Noch-Nicht-Sein, **Още-Не-Битие**), руската исторична духовност е субстанциално меонична. Напрегнатото виждане в дебрите на потенциално съществуващото, търсенето на онова, което “Ще-Бъде” разкрива характера на типично руската историческа метафизич-



ност. Още през XV – XVI век “неукият монах” Филотей издига фундаменталната, пророчески утопичната теологема за “Москва–Трети Рим”. В една съвсем друга социална и историческа среда през XIX век профетичната философия на историята “превзема” творчеството на такива гиганти в сферата на руския дух като Ф. Достоевски, Л. Толстой, Н. Фьодоров и В. Соловьев. Тази тенденция е продължена в трудните за Европа и Русия няколко десетилетия на XX век от религиозните мислители, писатели, богослови и поети в емиграция като Н. Трубецкой, П. Савицки, Л. Карсавин, Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Булгаков, С. Франк, Д. Мережковски и др. Обща особеност на техните историософски построения е отказът от рационалистичната схематика и систематика. Вижданията си за историята и нейното бъдеще те изливат в художествено оформени откровения, целенасочени, но разхвърляни и много често подчинени на различни исторически методологии. Това е повод още П. Чаадаев да признае, че “навсякъде по света има разхвърляни хора, но у нас това е обща черта”. С. Есенин пише в същата тоналност: “Ты, Рассея моя, Рас...сея, азиатская сторона!” Това е някакъв евразийски “антифон” на педантичната систематика, панрационализма и системосъздаващото “виждане на света”, осъществявано от “германо-романския суперетнос” (Л. Гумилов), чиято връхна точка е немският сциентичен диалектически идеализъм. Но докато на Запад строят строго йерархизирани системи, а в тях – парадно строени понятия и категории, всички под задължителното покровителство на логическата необходимост (по силата на логическите закони и принуждаващия детерминизъм) – на Изток се раждат прориви откровения, интуитивни открития, носещи изначално стремеж към цялостност (Totalitat), “ансамбловост на перцепциите” и “окончателност” на предвижданията за историята (“Драмата е написана до края и нито на автора, нито на актьорите е позволено да изменят нещо в нея” – “Кратка повест за Антихриста”, В. Соловьев). Стремежът към цялостност на светоотношението се основава на източноправославната “вселенкост” и е стара руска мечта. “Побърканият” Чаадаев (така е квалифициран от Николай I) е възмутен от факта, че Русия не се възползва от възможността за **историософски и познавателен синтез**, не се възползва от ландшафтно-географския си модус. На Запад тя опира до дейния, рационален и практичен “германо-романски суперетнос”, чийто култ към Разума и практичността е неспособна да възприеме. На Изток Русия граничи



с Китай и е в непосредствена близост до Индия, тези великани на древна култура, мъдрост и носители на високи, самобитни принципи за историческа, държавна и обществена организираност. Евразия – Русия не се възползва от уникалната възможност за **синтез на Изтока и Запада!** Къде са нашите мъдrecи? – пита Чаадаев и с горест констатира, че “ние не сме внесли нито една идея в масива на човешките идеи”. По-късно той коригира тези свои несправедливи упреци към руското историческо и духовно битие, но няма да измени на искането си това “битие” да създаде “цялостен светоглед”. И той бива подготвен и изграден от цяла поредица мислители като Г. Сковорода, Н. Фьодоров, Л. Толстой, Ф. Достоевски, А. Хомяков, И. Киреевски, Пушкин, Ф. Фет, Тютчев, В. Соловьев и др.

Безспорен връх в светогледното строителство на руския Логос е “панмонистичната философия” на “цялостното мистическо знание” на В. Соловьев. Многовековният стремеж и идеал в историческото разгръщане на руската философия, теология и култура, кулминира именно в неговата “философия на всеединството”. За да може да възникне, да се утвърди и да съществува, всяка система трябва да бъде достатъчно сложна, т. е. тя се нуждае от многообразието на съставлящите я компоненти, които обособявайки се в своята единичност, всъщност гарантират битието на общото. Така и при руския Логос, върховете **синтези на панмонизма** (при Соловьев и в ранните форми на марксизма и множеството “народнически” и “почвенически” тенденции), стават възможни благодарение на богатството на концепциите, теориите, философемите и теологемите, които всъщност изграждат единството на духовно-културния и историческия процес в Русия.

Съграждането на единството е неравномерен, за определени периоди прекъснат процес и в това също се изразява своеобразието на руския Логос. Макар че не се признава от някои интерпретатори на руската духовна история, например от Н. Трубецкой, времето през XIII и XV век е практически загубено за духовността на Русия. В този период Русия наистина е някакъв безмълвен, странно онемял Колос. Монголското владичество отнема възможността на руските културни дейци, духовници и книжовници да оформят възгледите си в значими творения на културата. Но ако това предизвиква психически и душевни страдания сред тогавашния културен слой, то икономическите, юридическите и изобщо битовите страдания на руския му-



жик, на обикновения руски човек, са неизмеримо по-големи. Затова имат право онези руски мислители (Н. Бердяев), които виждат именно в страданието и мученичеството на своя народ основната причина за възникването на **месианското съзнание**, съзнанието, което се ражда от надеждата за бъдещото появяване на Месия-Спасител. Оформянето на това съзнателно въздействие всъщност става и основен фермент в тъканта на руската, а и на световната история. Персонализацията на Месията като Личност и на Месията като Народ(етнос) се превръща в **осева тенденция** във философско-религиозната мисловност и духовност на Русия. Раждането на месианското съзнание е емпиричен факт и доказателство за издигналото се на степен руско самосъзнание, което нарежда своя народ – “народ Богоносец” и своята етническа идентичност до библейския древноеврейски етнос – до този период единствен носител и изразител на месианската идея. Гръцкото светоотношение и неговото духовно-нравствено съдържание, които присъстват във фундамента на християнската доктрина не познават Месията и чудото на Личностно-Месианския акт – те решават колизиите в човешкия и историческия свят чрез внасяне на механичното “чудо” *Deus ex machina* (Бог от машина).

## § 2. Теологемата “Москва-Трети Рим”

Теологемата се заражда след падането на Константинопол завладян от турците по времето на Константин XI т. е. повече от едно хилядолетие след като император Константин I (324–337 г.) премества римската столица в Константинопол (330 г.). По всяка вероятност произходът на теологемата е византийски. Свързан е с освещаването на държавната власт и превръщането ѝ в духовна и църковна власт. Византийският модел на **цезаропапизма** е инверсия (обусловена от множество причини) на западнокатолическия **папоцезаризъм** и е израз на утвърждаването и легитимирането на държавната и духовната власт на Източната Византийска империя. Но в научната литература се срещат и други становища. Според Й. Майендорф императорските интервенции в сложните богословски дебати, които днес приличат на непозволена намеса на светската власт в сферата на Сакралното, тогава са се смятали за нещо нормално. Духът на времето е изисквал от Цезаря да бъде славен за божестве-



ното му усърдие и да бъде сведущ във всички тайни на догмата. Императорът е бил длъжен да изразява богословски гледища в качеството си на Автократор. На това основание Майендорф неоснователно допуска, че “цезаропапизмът никога не е бил възприет като принцип във Византия” (Й. Майендорф, 1995, 15). Но според едно послание на Константинополския патриарх от края на XV век до Великия московски княз Василий I, който отказва да се подчини на византийския император, “не е възможно християните да имат църква, а да нямат цар, защото царството и църквата са в тесен съюз... Светият цар заема високо място в църквата.” Тъкмо в тези условия на ферментация и институционална възбуда, малко известният монах от Спасо-Елизеровския манастир Филотей (Боголюбец), изпраща послание до Великия княз Василий III (А. Карташев, 1993, 1, 391), в което освен критиката към католицизма за “безквасния хляб” в причестяването и в евхаристийния канон и възхвалата на Откровението пред Знанието, записва забележителната формула: “Яко два Рима падоша, а Третий стоить, а Четвертому не биги...” Третият Рим е Москва – новият държавен и духовен център на християнството! Тук ще се осъществява руският самодържавен цезаропапистки модел на господство над света. Тезата за Москва като трети Рим е многократно проблематизирана в руската, славянската философска, богословска и социокултурна книжнина. Тук тя ни интересува от гледна точка на философско-историческото ѝ съдържание и религиозно-профетическия ѝ смисъл.

Първият аспект на теологемата несъмнено е свързан с моделирането на Времето и възможността то да бъде ориентирано в определена посока – господството на руско-славянския държавен и духовен център. Именно като конструкт на времето, тя носи “субстанцията” на историософията. Както вече споменахме, осмислянето на историческата процесуалност засяга не само миналото като *Nicht Sein*, *He-Битие*, като онова, което “вече го няма”, но и бъдещето в качеството му на *Още-He-Битие*, *Noch-Nicht-Sein*. Като именно такъв конструкт на времето, теологемата на Филотей има **историософски смисъл**. На второ място, тъкмо поради свързаността си с историософските конструкции на времето, тя е изявена като **профетична интенционалност**, като пророчество и прозрение за очакваното въздигане на руската столица като социално обединителен държавен и културен център на християнския свят. Тук профетизмът на Филотей,



както всеки друг профетизъм е самоценностно тържество, триумф над темпоралната потенциалност и заstopоряване на желаното: в битието на един доминиращ модус. На трето място, в теологемата изпъква вече споменатият **етнически смисъл**. “Богоизбраният народ” на евреите вече не е сам на историческата сцена. На нея е съдено да се възкачи “Великата Рус” и “Святата Рус” със своя “народ Богоносец” – рускославянския етнос. Филотей не изравнява двата осенени от Божията благодат етноса, а поставя своя руски етнос над останалите етноси на “Божия народ” и целия християнски свят. С този акт Филотей оформя, на четвърто място, **критическия аспект** на своето предвиждане. На богоизбраните Мойсееви синове историята е отредила твърде много време за реализация и месиански възплъщания. Те така и не са се състояли и следователно време е друг етнос да поеме върху плещите си отговорността за историческото и месианското осъществяване. Теофанията, Богоявлението, светлинно-Таворските и духовните импулси ще идват от Москва. Особено важно място в теологемата “Москва–Трети Рим” заема **есхатологическият смисъл**. Филотей конкретно предвижда окончателното, финалното духовно доминиране да бъде съдбовно реализирано от Третия Рим, именно от него, а не от някакъв друг възможен Четвърти Рим: “Третий стоять, а Четвертому не бити!”. Няма да има Четвърти Рим! Третиият е последен, краен, най-важен, наистина вечен... От него ще зависи световноисторическият и Вселенският духовен процес. Тук ще се решават съдбата на държавите и държавността, на сакралното и сакралността, ще се определят границите на секуларизма и ще се коригират формите на профанното. Тук ще се съчетаваат теодицеята (оправданието на Бога) с антроподицеята (оправданието на човека). С това именно категорично есхатологическо измерение теологемата разкрива на шесто място, своя утопичен смисъл. Не като буквално разбира на U-topia (Не-място), защото мястото е посочено, това е Москва в смисъл, че това бъдещо сакрално място за източноправославната и християнската вяра въобще изразява по един съвършено утопичен начин мислимата Съвършена Идеалност и Метаисторичност и то тъкмо в една Средновековна, съвсем Неидеална Действителност. По този начин утопията разкрива не само своята топосност (Топос), посочва мястото, но и своята нетъждественост с времето (Хронос), т. е. тя е своеобразен и противоречив **а-хронотоп** (единство на не-време и място). Именно като а-хронотоп теологемата “Моск-



ва–Трети Рим” е утопичен и критичен рефлекс спрямо цялата протекла до този момент история, която не е дала място и не е указала времето за формирането и издигането на нов духовен център на света – Москва. Както ще видим по-нататък, центрирането на Москва и Русия в мисловните историософски експерименти на руските философи на историята привлича в съдържанието си не само сакрални източноправославни и изобщо християнски доминации, но и тяхната пряка противоположност – бъдещето на Антихриста, безбожните му учения и неговата социална и историческа практика. Тази субстанциална обратимост на предвижданите реалии, тази причудлива и гъвкава “морфология”, която действа заместващо (субститутивно) спрямо “Не-Състоялото-Се” не е проста видимост (Schein), а една по-убедителна поливариантна историософска съдържателност.

### § 3. “Иран” и “Куш” – архетипове на Клио?

Алексей Хомяков (1804 – 1860) е един от родоначалниците на руското славянофилство през XIX век. Според негови изследователи и последователи той е създател на “нова школа в разбирането на християнството” (Ю. Самарин). Даже такива оценки да са пресилени по отношение на богословското “домостроителство” осъществено от Хомяков, трябва да се признае неговият неоспорим принос във философско-религиозното осмисляне на историята. Капиталният му философско-исторически труд “Записки по световна история” (Семирамида) е един от върховете в руската и славянската историография. Философско-историческото вдъхновение на “непоправимия славянофил” напълно отговаря на дадената от Бердяев характеристика на славянофилството като проява на “гениалността на Свободата, в противоположност на гениалността на Авторитета”. Бердяев всъщност фиксира драматичния сблъсък между свободната мисловност и догматизираната каноничност на ортодоксалния традиционализъм в историческото разгръщане на руския Логос.

В творчеството на Хомяков руската философия, култура и духовност започват да придобиват очакваните продължително време мащабност, целенасоченост и конструктивна съсредоточеност. Огромният си труд “Семирамида” той създава без да сверява педантично съдържанието с библиографските източници. Наричат неговите



“Записки” “чудо на човешката памет”! Тук, в невъобразимо многообразния поток на епохи, събития, епизоди, личности и галерии от персоналии, Хомяков открива два забележителни ахетипа на музата Клио – Ирано-арийското Светло начало (**Иран**) и Кушитското, тъмно и Зло начало (**Куш**). Ирано-арийският архетип е символ и въплъщение на **Свободата**, а Куш (старо название на Нубия и нубийската пустиня между Египет и Судан) е изразител на **Необходимостта** и тъмната непросветленост на грубата Вещественост. Ирано-арийският архетип има етнически и духовни носители в субстанцията на иранските, иудаистките, християнските и православно-славянските вярвания, култове, обреди и във всички разумни състояния на съзнанието. Куш е исторически представен от шиваизма, будизма, зороастризма, от римското езичество и изобщо от дохристиянското езически непросветлено съзнание на Юга. На Кушитското, материално и тъмно начало в историята противостои ирано-арийската стихия – свободолюбива, мъжествена, но миролюбива.

Ирано-арийските религии, според Хомяков, са ориентирани към креативността, към творчеството, защото са свободни, волни и фриволни, защото свободата същностно е свързана с творчеството и защото, ако свободата е добра и нравствена, нравствено ще бъде и творчеството, създадено от активното ѝ историческо битие. Свободата в историята като акт (познание, творчество, праксис и пр.) не може да бъде представена само във формите на рационалистическата рецепция. Рационалната парадигма не е в състояние да улови, осмисли и разбере същността на историческото познание, на самобитните исторически образувания, а още по-малко на самото историческо творчество. Препарираната, мумифицираната логическа, книжната педантичност, тъкмо защото от нея е излетял духът на живота, не може да схване субрационалните реалности на историческото осъществяване. Книжната мъдрост, известно е, може да бъде самонителна, високомерна и надменна, но тази учена мъдрост е по-скоро за лична употреба на учените. Но когато тя застане във всеоръжие и започне да демонстрира пренебрежението си към мислите, прозренията, преданията, култовите техники и практики на “неуките” и “невежите”, тук учените безусловно се разминават със същността на историческото битие и историческата истина за него. В интерпретацията на Хомяков руският Логос трябва да се вглежда и в девиантната, отклоняващата се, мъртвешки логизираната и надменна ду-



ховност на католицизма и протестантството, които са “другото” на истински съборната, православната и Вселенската духовност. За него тъкмо тази духовност на православиста има действително изпълнение в историята като тотално, универсално и всепобеждаващо всеславянско осъществяване. Цялостната историческа процесуалност се моделира от ирано-арийския, източноправославния фермент, който придобива статуса на **Вселенски Мелиоратор**, на универсален фактор за подобряване на битието.

В историческата методология трябва да се следват импулсите на този мелиоративен фактор, а не разложителната дейност на едностранчивия и непродуктивен аналитично-рационалистичен метод. Неговото приложение разгражда цялостната представа и цялостния образ на анализираната историческа реалност. Така “окото, свикнало да се вглежда във всички подробности, загубва усета за обща хармония. Картината се разлага на линии и цветове, а симфонията – на тактове и ноти. Дълбоко човешките инстинкти и поетичната способност да са отгатва истината изчезват под тежестта на едностранчивата и суха ученост” (Хомяков, 1900, т. 5, 42). Историческата реалност е податлива не само и не единствено на логизираната ученост, която иска само “чисти тонове” (картезианска ясност и отчетливост) и пренебрегва “полутоновете”. Тя се разкрива в много по-голяма степен пред постичното и художественото чувство, тъй като, нима е тайна, учеността често греша, може дори да излъже, нейното ефектно остроумие клони към преднамерена парадоксалност, докато вътрешният художествен усет за човешка и историческа истина нито лъже, нито може да се самоизлъже (Хомяков, 1900, т. 5, 30–31). Този усет има за предмет онази кодирана в символно-знаковия свят реалност, която според Д. Сантаяна (и Е. Касирер) “има формата на поезия и функциите на проза”. Прамитичната реалност “не е нито съзнателна поезия, нито сериозна наука, а е общият корен и изходният материал на двете” (G. Santayana, X.Y., 1962, 39). Изводът, до който достига Хомяков като проследява историческото разгръщане на архетиповете Иран и Куш е, че историческата наука би била мъртва, ако отхвърли истините на “неуките” само защото те не са се проявили във формите на силогизма.

Иран и Куш, Свободата и Необходимостта парцелират вещественото и духовно-моралното историческо битие. Хората, клановите общности, племената и народите са преминали през три миграционни



епохи. Първата от тях е **мирното разселване** и придвижване на човешките популации, които най-вероятно стихийно са се ръководили от спецификациите на разделението на труда. В търсенето на по-хранителен и здравославен ландшафт популациите оформят, придвижвайки се, най-оптималния топос (**“месторазвитие”**) по един завладяващо спокоен, пасторален начин. В тази пасторална картина зоните на ловуване и тези за земеделска дейност не влизат в конфликт и затова мирното съжителство на славянина-земеделец с германеца-ловец е напълно възможно. Във втората епоха, обаче, мирните миграционни процеси биват постепенно заменяни с **насилствено разселване**. Основните причини за това са демографското пренасящане в зоните на оптималното **“месторазвитие”**, при което ландшафтът вече не може да изхрани етноса (Н. Трубецкой). На социално ниво възниква напрежение, нараства враждебността между семействата, клановите и племената за себично овладяване на **“отеснелия”** ландшафт. Слабите биват изтласквани в неплодородни и по-бедни на растителност и диви животни ландшафти, а непокорните и съпротивляващите се биват насилствено прогонвани или унищожавани. Третата епоха в миграционните процеси на етносите въграждащи се в природното и историческото битие е свързана с вътрешно-етническата и вътрешно-племенната **ферментация и възбуда**. Причините за настъпилите в тази епоха промени в етническото пространство според Хомяков не са много ясни, но вероятно става дума за стихийно преориентиране към самобитни кланово-племенни синкретични вярвания, към считани за престижни обществени ценности, свързани с тях почести, държавни устройства и йерархии. Те не се съгласуват по принцип с визираните дотук природно-ландшафтни детерминанти и с **“чисто веществените принципи и начала”**. Изглежда в един по-широк историко-философски план, тази неувереност на руския Логос при обясняването на каузалната зависимост между човешката **“хорова”**, общинна активност и противостоящия ѝ **“природно-ландшафтен корпус”**, е дала основание на друг руски учен – Лев Гумилев (1912 – 1994), да набележи и формулира основните идеи на респектиращата със своята правдоподобност **пационарна теория** за етносите и техните **“вътрешни състояния”**.

Философско-историческият смисъл на пационарната теория засяга именно принципите на етногенезиса и егноеволуцията и следователно има пряко отношение към фундаменталните движещи фак-



тори на историческото осъществяване. Според Гумилев етносите са комплицирани образувания, в чиято архитектоника се включват исторически, ландшафтни (свързани с територията и “месторазвитието”), културни, лингвистични, духовно-религиозни, обществени и “пасионарни фактори”. Пасионарният фактор (**фактор Х**) обозначава изблика, изхвърлянето, сублимацията на особена биохимична енергия в етническото биовещество, чиито носители са “пасионарни (страстни) субекти”. Те могат да бъдат и обществени слоеве, пластове, групи обхванати от силни страсти, пориви, влечения, устреми и пр. Този страстен, емоционално-разсъдъчен фактор ускорява, катализира вътрешните процеси в етногенезиса, неговото формообразуване и морфология (Л. Гумилев, 1989).

Пасионарният фактор има свой начален тласък, импулс, свое “акме” (пълен разцвет), съпровождани от сблъсъци със сродни или противоположни пасионарни реалности в съседни етнически образувания – субетноси, етноси или суперетноси. След изразходването на пасионалната енергия, “факторът Х” преминава в спокойна фаза. Вълните в етническото биовещество утихват. В етническия интериор не се появяват и не се проявяват дейни “пасионарни субекти” или дейни пасионарни етнически пластове – етносът навлиза във фазата на “етнически обскурантизъм”. За това фазово състояние са характерни социалната меланхолия, пасивността, отчаянието, отсъствието на обединяващи оптимистични импулси, зараждане на неверие, недоверие и агностицизъм. Възникването на такава етническа психика е тревожен симптом за постепенното навлизане във “фазата на некротизма” – загниване, упадък и по-нататък, фактическо умиране на етническото образувание. “Мемориалната фаза” допълва тревожната тенденция в етноеволюцията. Тя се характеризира със синдрома “назад” – връщане към архетиповете на собственото историческо минало (Memories), спомени, реминисценции, допълвани от нежелание, безразличие и невъзможност за етническа инициатива и етнико-историческо творчество. При отсъствие на нова “пасионарна енергия”, “социална аура” и тласък за творчество, етносът постепенно запада, деградира и умира в порядъка на “дългите вълни”, (по Кондратиев) от 1200 – 1500 години. Тази градация и деградация на етноса обаче е възможна само при условие, че животът му не бъде преждевременно прекъснат от силовите “пасионарни реалности” на някой друг етнос или “суперетнос” (Л. Гумилев, 1993).



Тъкмо тези силови и социално-психични отношения между етническите общности са една от най-уязвимите страни на Хомяковата философия на историята. Тук в неговата “Семирамида” се натъкваме на множество умозрителни съпоставки – симетрични и асиметрични опозиции, социалнопсихични характеристики на различни етноси, които имат произволен характер. Оказва се например че завоевателните етноси винаги запазват гордостта, достойнството и чувството си за етническа изключителност. Аграрните народи пък остават чужди на духовния аристократизъм и даже развиват синдром за възприемане на “чуждото”. Така те стават податливи за асимилация и **етническа реинкарнация** (прераждане). В схемата на Хомяков горделиви завоеватели са монголците, германците, келтите, турците и даже “шишковците от блатата на Холандия”. А към подлежащите на етническо прераждане принадлежим ние, мирните славяни – тружениците на земеделието. Това не пречи на Хомяков да прогнозира, че ако доброто не е призрак, а “жива и неумираща сила, зародиш на бъдещия световен живот няма да бъде германецът – аристократ и завоевател, а славянинът – труженик и различинец” (Хомяков, 1900, т. 5, 108). Не е ясно на какво се основава тази оптимистична увереност, още повече, че тук, в драматичната среда на противоборстващите етноси Хомяков сякаш е изоставен от толкова присъщото му реалистично усещане за историята. Посочвайки факта, че пруските славяни са се германизирали, той неочаквано заявява, че “стремежът към свободата подбужда завоюваните народи да се прераждат в етноса на победителите” (Хомяков, 1900, т. 5, 112). Така се оказва, че блясъкът на победилия етнос увлича победените към етническа реинкарнация, защото са обладани от стремеж към светлото ирано-арийско начало – архетипа “Иран”. Ако е такава историческата практика, как тогава да си обясниш, че именно идеята за Свободата става народен идеал в борбата на всеки поробен етнос против неговите завоеватели? Този несполучлив детайл в Хомяковата историософия изопачава иначе реалната диалектика на борещите се архетипове на Иран и Куш и внася дисонанс в цялостната му философия на историята. Сякаш за да притъпи пресилените си твърдения за аграрните (робските) народи, руският мислител допуска и обратната възможност – “завоевателите” да бъдат реинкарнирани, преродени и асимилирани от завоюваните “земеделци”. Илюстрацията тук е с китайската държава, основана на възвишени и самобитни принципи,



с чиято помощ земеделският Китай поглъща Чингисхановата завосвателна държава и облагородява монголизма с китайски ценности.

Във философията на историята на Хомяков сблъсъците и колизиите между Свободата (Иран) и Необходимостта (Куш) винаги имат **протяжно-темпорална локализация**. Иран и Куш подразделят, диференцират географско-вещественото, духовно-моралното и социалното битие. Тази пространствено-темпорална проблематизация е философизирана на завидно теоретично и емпирично ниво. Срещата на двата архетипа е изострена, бурна и войнствена особено в низините на Асирия и бреговете на Ефрат. Около Ефрат се “разгарял религиозен фанатизъм, тук освирепявали човешките сърца, вярванията се извърщавали под влиянието на войнствения бит, който налагал своя отпечатък върху двете борещи се системи” (Хомяков, 1900, т. 6, 37). Северът (Иран) и Югът (Куш) изправени един срещу друг в жестока схватка, борейки и влияейки си, направляват хода на световната история. В тази драматична борба се извършват потресаващи териториални трансформации, нравствено-религиозни и философски мутации, при които съдържанията на отношението “Добро–Зло”, причудливо и гротескно се изтеглят ту към единия, ту към другия полюс. Така Иран, по принцип миролюбив и презиращ веществения свят, придобива и кръвожаден характер, а Куш – идолопоклонник на вещественото се потапя все по-дълбоко в мерзостта на сладострастието. По този начин, чрез гнусно смесване (синкретизъм), се достига до кървавата гмеж на срамните за човечеството финикийски религии, които по-късно заслужено понасят жестоките удари на съдбата. Странно отблъскващи религиозни съчетания безпринципно и невежествено смесват Иран и Куш. Стига се дотам, че превъзходството на Куш оформя и кръвожадни богове като Молох, който иска човешки жертви, черепи и стенания на изгарящи младенци, а идолопоклонството пред сладострастни богини като Кибела се обгражда отвсякъде с мерзостта на неописуем разврат и разгул на сетивни наслади, аморално превърнати в свещен религиозен ритуал (Хомяков, 1900, т. 6, 40). Тук, в този хаос на разнородни, несъвместими принципи и култове на “сакрална проституция”, изплува и историческият образ на сладострастната Семирамида (приказната владетелка, дъщеря на сирийската богиня Деркетто или, в друга версия, вавилонската царица Шамурамат от IX в. пр. Хр.) – сексуална лакомница, която примамва осемнадесетгодишни мъже в ненаситното си ложе, а след това ги



кастрира, обграждайки се с влюбени евнуси, пазещи спомени за необузdana ѝ похот. Воден от етнически пристрастия, Хомяков открива емблемата на Семирамида-гълъбицата в образа на Донската богиня Танаис (в друга версия на скитската владетелка Царина).

Етническите девиации на Хомяков пронизват мащабната му историческа конструкция и той съзира ирано-арийския (славянски) архетип във всички географски ареали и темпорални фрагменти – в Спарта, Македония, Египет, Атина, Етрурия, Италия... в цялата древна и по-нова история и култура. Гръцката философия и наука също са повлияни от “източния фактор”. Върху философията на Талес влияят източно-иранските култове свързани с “водния символ”, а Питагор, с количествения култ на философията си и догадката за неподвижното Слънце, също е доказателство за източни инспирации (Хомяков, 1900, т. 6, 253). Същото се отнася за римската култура, а кулминацията на славянската вострастеност на руския философ на историята се достига, когато той разкрива **източното съдържание на християнството**. Християнската доктрина е оформена от древно-иранските (славянските) предания. Те внасят в нея иранската привързаност към свободата на духа, духовното присъствие и стремежа към Възвишеното, издигането над грубо телесния веществен свят на Кушитския архетип, вливат в съзнанието на иудеите разумно насочения месианизъм, иранската привързаност към миролюбивата общност (койнония) и общинност(съборност), в умилителната среда на които се оформя значението и ценността на “чуждия” като **ближен**... Целият този комплекс от съдържателни принципи и жизненозначими норми на световъзприемане, светоотношение и светоизграждане намират възплъщение в догматиката на християнството и вън от нея те нямат смисъл.

Тъкмо защото във философията на историята архетиповете Иран и Куш са дейни, конструиращи и конститутивни, те не се запазват от действията на поливариантния световноисторически процес. За да изрази профетизма и месианизма на своята историсофия Хомяков разкрива техните оформени във времето “образи” (ипостаси). В гръцката античност Иран и Куш се трансформират като мирно “общинно начало” и войнствено “дружинно начало”. Пълнежът естествено е взет от реалната история: на Изток – мирните земеделски народи, на Запад – империята на А. Македонски и военната машина



на Римската империя на Цезарите. А в историята на по-новото време лицата на Иран и Куш се заменят от членовете на отношението “Русия–Европа”. На същото мнение е и друг руски учен, Н. Данилевски (1822 – 1885), създател на теорията за **културно-историческите типове** и убеден привърженик на славянската общност и единство (Н. Данилевски 1995, V).

Ако цялото многообразно съдържание на историята се свежда до архетиповете Иран и Куш, а в новото време до религиозно-етническите ареали “Русия–Евразия” и “Европа”, резонно възниква въпросът не е ли това на методологическо равнище един ясен за всички етнико-географски, ландшафтен редукционизъм? Няма съмнение, че всеки профетичен и месиански модел за осмисляне на историческата процесуалност не би могъл да избегне подобен редукционизъм, Хомяков също, но не може все пак да отстрани, да елиминира древния интерес на човечеството към хода на историята: Quo vadis, Klio? (Къде отиваш, Историо?). Накъде ще се движи световната история, ще има ли разрешение и спасителен излаз от историческата драма на протиборстващите “системи”? Кой в последна сметка е субектът на месианския акт? От анализите на Хомяков може да се направи прибързаното заключение, че този субект е руското и източноправославното славянство. Но капиталният труд “Записки по световна история” не дава категоричен отговор в чии ръце ще се остави съдбата и отговорността за бъдещето на човечеството. От приятели и родственици на Хомяков се знае, че в края на живота си той е считал Англия за многообещаваща страна за историческо осъществяване. Така на нас, изследователите на неговата “Семирамида”, ни остава да предпологаем и гадаем дали той не се е разочаровал от диалектическата историческа драма на архетиповете Иран и Куш, на Свободата и Необходимостта в Голямата История и дали не е бил разколебан във вярата си относно профетичното битие на ирано-арийския славянски принцип? Изглежда толкова близкият до славянофилите поет Тютчев е прав, когато пише:

“Умом Россия не понять  
Аршином общим не измерить  
У ней особенная статья –  
В Россию можно только верить” (1866 г.)



#### § 4. “Недрата на историята” – чудо, тайна и авторитет. Великият инквизитор. Антихристът

*Что мне до всемирно-исторических перспектив,  
если в них видется мне разлагающийся труп  
моей России? Не хочу я мира без России,  
преображения мирового без нее не приемлю...*

На пиру богов, С. Булгаков (1918 г.)

Есхатологично-месианският, профетичният модел в руския Логос бива доразвит, обогатен и естетически великолепно оформен чрез творчеството и анализите на Ф. Достоевски и В. Соловьев. За неспециалистите това може да прозвучи странно, тъй като прозата на Достоевски обикновено се свързва с художественото и психологическото проникване в руската душа и нейните витални проекции. Такава е и оценката на Ницше, който заявява, че Достоевски е единственият психолог, от когото е научил нещо. Всъщност именно Достоевски оформя художествено, психологически и концептуално един от най-проникновените варианти на руската философия на историята и историософията. Изглежда, че потресата, която той изпитва в годините на заточението си в Сибир (1850 – 1854 г.) по някакъв парадоксален начин се преосъществява на нивото на световната история, когато той я изживява в художественото си творчество. Тук неповторимо личното, сакрално-индивидуалното съвпада с всеобщото, универсалното, Вселенското. Същото се отнася, както ще видим по-нататък за В. Соловьев, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Карсавин и др. А ето и пример за посоченото “преосъществяване”. В проникновените “Записки от Мъртвия дом” Достоевски изповядва, че в “каторжния живот има една мъка, едва ли не най-тежката от всички останали. Това е **принудителното общо съжителство...**” Именно в такава принудително уредена обща участ неизбежно се ражда стремежът, мечтата за собственото, за **личното Аз**. Гениалният шрих, детайлът на майстора прерастват в мащабите на **общосоциалното и общоисторическото**. Няма ли доброто, хармоничното, планомерно организираното общественно-историческо съжителство при социализма, или при настъпването на християнския есхатологически идеал – Царството Божие, да се превърне в такава именно тежка мъка и не-



посилно изпитание за нравствено и умствено **неподравнената** Личност? Защото човекът има нужда от общуване и общност (Gemeinschaft), но изпитва и не по-малка потребност от самота и уединение. Като “тайнозрител на човешката душа” (Г. Флоровски 1937, 299) Достоевски извлича от душевното всичките му надежди, скърби, полети, устреми, падения, съмнения и, което е най-важно, не ни налага окончателни изводи и решения. Безспорен връх в неговите философско-исторически и догматично-религиозни построения е “Легендата за Великия инквизитор” в романа “Братя Карамазови”. Тук потресаващият исторически драматизъм във възгледите на руския мислител кулминира в най-съвършена форма. Достоевски иска, търси и намира опора за световно-историческото осъществяване: идеята за източноправославната съборност, за свободното братско единство и чрез Духа. Субектът на този сакрален идеал и християнски монизъм е Вселенското Православие под водачеството на Русия. Именно Русия и руският народ като “народ Богоносец” трябва да кажат нова дума, ново Слово, да внесат нов Логос в света. Русия е сравнявана с жена, обяна в слънчеви лъчи, която иска да роди мъжка рожба (Откр., 12: 1–2), т. е. Логос – Син Божи. Достоевски и неговият близък другар В. Соловьев знаят и са тревожни със знанието си, че християнството вече две хилядолетия не е успяло да влезе в живота, не е овладяло душите и поведението на хората в профанния свят. Всичко действено в този свят – обществената активност, политиката, изкуството, нравствеността, всички сфери на историческото общжитие остават вън от християнското единство и любовта. Обществените дела се ръководят и управляват от егоизма на частните интереси, от бездуховност, от съперничество, от безсмислена готовност за перманентна борба, в които се проявяват скотовъжделени инстинкти, човекозверски нагони, насилие, лицемерие и злодейство (В. Соловьев, 1988, т. 2, 303).

Тъкмо този профанен свят, изпълнен със страдания, злостичини и несправедливост (весь мир во зле лежит) Иван Карамазов не признава. Като носител на “Евклидов ум”, той не се съгласява, че за бъдещото царство на Вечната Хармония, Царството Божие, трябва да страдат и невинните души, ангелските души – децата. Вечната Хармония не може да бъде нравствено оправдана дори само заради неизкупената сълзица върху едно разплакано детско лице, което призо-



вава “Боженцего” в отходното място, където то е захвърлено от мъчителите... Хармонията е оценена много скъпо и “не по карману нашему вовсе столько заплатить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно... Не Бога я не принимаю, я только билет ему почтительнейше возвращаю.” Този богоборчески мотив, разгърнат в цяла богоборческа платформа, се развива в “Легендата за Великия инквизитор” многопланово, особено в онази нейна част, която надниква в самите “недра на историята” и съзира там **Чудото, Тайната и Авторитета**. Именно върху тези крепители на човешкото общечитие е основано Земното Царство на Великия инквизитор. Необузданата фантазия на Достоевски “вижда” Второто пришествие на Христос вече осъществено в тъмнината на средновековието, сред горящите безпросветни клади на *sancta simplicitas*, “свещената простота”, сред духовното насилие в най-фанатичната европейска страна – Испания. И ето чудото на Богоявлението (теофанията). Христос се появява тихо сред множеството, като полъх, но странно, всички забелязват присъствието му. Народът го заобикаля, усеща лъчистата енергия на състрадателното му излъчване, а той, мълчаливо преминава сред тях като пътър възкресява мъртвите. Деветдесетгодишният Велик инквизитор, негов наместник на Земята, също го забелязва и заповядва да го арестуват. Късно през нощта той го посещава в тъмницата и тук в покъртително откровен и жесток “разговор” се разкриват “тайните недра” на историята.

Инквизиторът припомня на Христос трите описани в евангелието (Мат., 4: 1–10) изкушения, на които Той е бил подложен от Сатаната в пустинята. В тези три изкушения е концентрирана цялата следваща във времето историческа съдба на човечеството. Страшният мъдър дух на Злото се обръща към Иисус и му казва: ”Превърни тези камъни в хляб и цялото това човечество ще побегне след тебе като благодарно и послушно стадо...!” Христос не се поддава на изкушението, защото това би означавало да лиши човечеството от Свободата, тъй като каква ще бъде тази свобода, след като послушанието е купено с хлябове? И защо ти трябваше да постъпваш по този начин? – пита Инквизиторът. Същите тези членове на Големия Човешки Мравуняк ще разберат най-после, че Свободата и Хляба, за всички и достатъчно, са невъзможни! И защо им е на тях, тези членове на мравуняка, свободата? Щом я получат, те ще поискат



да се **поклонят** на онзи, който им я е дал! Ще го превърнат в свой Господар, в Идол, в **Авторитет** и така сами ще се откажат от Свободата. Дяволът изкушава Христос втори път и иска от него да скочи от върха на храма, за да изпита силата на вярата си в Отца. Иисус не помръдва, разбирайки, че ако скочи, в същия момент ще се размаже на земята, която е тръгнал да спасява, защото това ще означава, че е загубил вярата си в Бога... Сатаната иска още от Христос да му се поклони, за да придобие всички земни царства. Христос не се поддава на изкушението. "Ти не слезна и от кръста, когато те предизвикваше тълпата, защото не искаше да поробиш хората чрез Чудо, защото си мислеше, че човекът търси чудеса, а не Бога, и ти не искаше Вярата заради Чудото." В гениалния си умствен експеримент на "Легендата" Достоевски, чрез Великия инквизитор, посочва това заблуждение на Христос. Чудото, а не Вярата, Робството, заменено със Земния Хляб, а не Свободата на Духа иска многоликият Мравуняк в историята. В Голямата История няма нищо такова, което да прилича на Свободна Вярата. И Великият инквизитор основава земната си теокрация, а тя си е чиста антропокрация (човековластие) върху принципите на Чудото, **Тайната** и **Авторитета!** Тайната се знае от нас, управляващите, група страдащи, тъжни хора, носещи върху плещите си тежестта на проклетото знание за доброто и злото, а членовете на Мравуняка са хилядите милиони щастливи младенци – изповядва Инквизиторът. **Ние сме с тях, а не с Теб, това е нашата Тайна!** Ще лъжем порочната и бунтовна човешка гмеж от Твое Име и в "тази лъжа ще е нашето страдание, защото ние ще сме длъжни да лъжем." Така Достоевски ни изправя пред потресаващи обобщения за цялостната човешка история. Защото ако се е лъгало в името на Христос, то какво остава за останалите битували в световната история доктрини и теории? И защото ако лъжата е била **абсолютна** спрямо Христос, както намеква Инквизиторът, то тя, без никакви намеци, е **Абсолютна** по отношение на всички извънхристиянски учения. Инквизиторът онагледява и пророкува един опасен исторически и социален свят, в който слабите и склонните на покорно щастие хора ще треперят от гнева на Христовите заместници, лъжци и лъжепророци. Ще бъдат заставяни да работят и дори да грешат само с разрешение, да се женят, да имат любовници – с разрешение, а в свободното си време да живеят като в детска игра, с песни и невинни танци... Но най-ужасното е казано



категорично: те, безволевите, слабите членове на Големия, хиляда-милионен Човешки Мравуняк – няма да имат никакви тайни от своите благодетели, земните слуги на Бога, “рабите на Божиите раби”! Достоевски е съкрушен от това, че хилядите Христови изповедални, всъщност са границата между морала, съвестта и свободата и измамата, лъжата и робството, граница между Сакралното и Профанното! Най-мъчителните тайни на съвестта си дребните мравки ще съобщават на своите Авторитетни Господари, Чудодейци и Закрилници, защото това ще ги избави от ужасната мъка да взимат лично и свободно решение, да направят своя **свободен избор**. Великият инквизитор казва в очите на своя именит затворник: “Нашето царство ще се изгради. На мястото на Твоя храм ще се издигне ново здание, нова Вавилонска кула... Знай, че аз не се страхувам от Теб! Казвам Ти, утре ще видиш това послушно стадо, което при един мой знак ще се хвърли да подклажда огъня на Твоята клада, на която ще те изгоря... Защо дойде да ни пречиш? Ако има някой, който най-много да е заслужил нашата клада, това си Ти! Утре ще те изгоря! Dixi!” (Казах).

Страшната закана на “своя” наместник на Земята, на самия Антихрист Иисус приема спокойно, с мълчание, с тиха проникновеност. Антихристът иска отговор от него и той е неочакван и смущаващ. Христос се приближава мълчаливо до Инквизитора и “тихо го целува по безкръвната деветдесетгодишна уста.” Бог е Любов, а Божествената Любов е прошка, отказ от закани, насилие и присъди. Разтреперан, Инквизиторът се обръща към Него и Му казва: “Върви си и повече **никога**, **никога** не идвай!” Няма да има повече Второ, нито Трето пришествие. Бог е тиха, няма, безсилна Любов, без място в текущата Земна История. Не е ли тъкмо този окончателният възглед на Достоевски за хода на Световната История?

Целувката в сакралната история е амбивалентен символ. Целувката е любов, прошка, близост, откровение, **caritas** (жалост), каритативно състрадание... Целувката е призив за човешко общуване, солидарност, за съборно и евхаристийно единство (койнония), за инкорпориране в името на общи духовни и църковни цели. Този сакрален смисъл на целувката е отречен от Антихриста-Инквизитор, но някъде дълбоко в себе си той съзнава грешката си и “потреперва”... Иначе той прогонва от земното царство целувката Любов, целувката Вяра, целувката Надежда, целувката *caritas*, целувката обединение, целув-



ката Пришествие... Но каква целувка остава за ползване в земната история, в профанизираното жалко човешко битие? **Целувката на Юда?** Целувката Предателство (Ессе homo!), целувката Богоубиец, целувката Разрив и Раздяла, целувката Ерос, целувката Агапе, целувката Мерзост, Омерзение и Разврат...? Тези превъплъщения на символа на Любовта са латентно, възможно и действително представени в “недрата на историята” – такава, каквато я изследва учителят по човечност Достоевски. Всичко е възможно, и не само като латенция, ако Любовта-Бог е изгонена от лоното на историята – тогава “всичко е позволено”! Позволено е да гилотинираш съвсем по братски брат Ришар, защото Божията благодат вече го е осенила, да изстреляш подлия турски куршум в главата на пеленачето, което майката държи, да разкъсаш пред очите ѝ детето с насъсканите от теб зли псета, да биеш до смърт родната си дъщеря, така, възпитателно и за наслада, да удрияш безспир немощото конче, затънало в омразната кал, да го биеш с камшика по добрите, плачещите “кротки очи”(толкова руска сцена!), да отнемеш живота на една нищожна лихварка ей така, с бравдата... **Ако няма Бог, “всичко е позволено”!** За другите човешки сълзи и страдания, с които е пропита цялата Земя, от кората до центъра, не казвам нито дума – заявява Иван Карамазов – Според моя жалък земен Евклидов ум знам само, че “страдание есть, а виновных нет” и затова не искам възмездие “някъде” и “някога”, там отвъд, в Ада, а тук, на Земята и то така, че сам да го видя! Но “какая же Гармония, если Ад?” Ако човешката история е този непрекъснат Ад, изпълнен със страдания и ако взаимно причинилите си страдания хора не могат, а и не трябва да си прощават, тогава къде и защо е Хармонията? Чрез философския си герой Иван, Достоевски заявява: “Не искам Хармонията, от Любов към човечеството не я искам!” Щом като за постигането на Върховната Цел на Историята – Всеобщата Евдемония – Щастие – трябва да се измъчва до смърт дори едно крехко детско създание и върху неговите неотмъстени сълзици да се издигне зданието на Всеобщото Добро – бързам да върна билета си за Царството на Хармонията. Не че Бога не приемам аз само най-почтително Му връщам билета... Достоевски не одобрява съвета на Майстер Екхарт, че “най-бързият кон, който ни носи към съвършенството е страданието!” Към съвършенството се тръгва с Любов, такава, каквато тя е в наставленията на отец Зо-



сима: “Обичайте всяко Божие създание, и цялото, и всяка песъчинка. Всеки листец, всеки лъч Божи...животните, растенията, всеки предмет... Дечицата обичайте най-вече, те са безгрешни като ангели... Тежко на онзи, който оскърбява децата!”

Изследователите на руския Логос отдавна са забелявали дълбоката родственост, достигаща даже до тъждество във възгледите на Достоевски и близкия му другар В.Соловьев (1853 – 1900). Това се отнася до идеите им за човека, нравствеността, света, за бъдещето на историята, нейния смисъл, направление, нейните “недра” и нейния Край... Сам Соловьев в “Три речи в памет на Достоевски” разкрива тази родственост, която ни впечатлява с богатството на нюансите и мащабността на пророческите си прозрения.

Соловьев е сред първите представители на руския Логос, в чиито есхатологически и историософски измерения той, потънал дълбоко в “недрата на историята”, дава радикален израз на историческия си песимизъм. Неговото пророческо произведение “Три разговора за войната, прогреса и края на световната история” (1900 г.) изпреварва с две десетилетия философския “бестселър” на О. Шпенглер “Залезът на Европа” и решително го превъзхожда по концентрираност на виденията си за “края на историята”. “Есхатонът” (краят) в неговото светосъзерцание и светоотношение звучи настойчиво и печално в духовната му мембрана. Напразно бихме се опитвали да обясним възникването на есхатологическите рецепции и настроения на Соловьев само с вродения му мистицизъм. Неговата респектираща спиритуалност и мистическа надареност не са единствените и далеч не са най-важните причини за есхатологическата тоналност в мащабната му “философия на всеединството”. Обяснението трябва да се потърси и във външните социално-исторически индикатори, в хода на руското битие в края на XIX век, които се съчетават с вродените провиденциални “сетива” на Соловьев, обагряйки апокалиптично възгледите му за “финалните сцени на историята”. Фактически той спиритуално е предусетил края на един отиващ си свят в Русия и го е отъждествил с целокупното човешко и социално битие в историята.

Един от парадоксите в творчеството на Соловьев е откъснатостта му от конкретното руско историческо битие, което обаче не му пречи да живее, да мисли, да проблематизира и да пише именно за Русия, за нейната съдба и предстояща историческа мисия. Особено



настойчив е той в разработването на конститутивната тематика на панмонизма и отношението между православния Вселенски Изток и западно-католическите и протестантските конфесии, за възможността те да се обединят в лоното на Вселенската църква, като в този световно-исторически акт Соловьев вижда смисъла на “руската идея” и “руския Логос” в света. Воден от идеята за всеединството, той разгръща размислите си за историята, за световната история (както Хомяков), за нейното направление и окончателен край. Смисълът на световната история за него е приобщаване на човека към “абсолютните Божествени форми, заповеди и дарове (харизми) – вчувстване (Einfuehlen), потъване в блажената интимност на Абсолютното, схващано мистически конкретно. Направлението на историята е направление на Страданието, Злото, Смъртта и Възкресението. В този пункт Соловьев се доближава плътно до философската и моралната интуиция на Н. Фьодоров за “възкресението на нашите бащи и всички умрели поколения” (идеята за патрофикацията). Тази идея (ще се върнем към нея по-долу) получава високи оценки и ласкави отзиви от цяла плеяда руски светили като Л. Толстой, Ф. Достоевски, Н. Бердяев, Е. Трубецкой и от самия Соловьев.

Но ритъмът на историческото битие, според “бащата на всеединството”, неизбежно трябва да претърпи дисонанс, да навлезе в дисхармонична, трагична и унищожаваша фаза. Тя ще означае гибелта на човешките социални учреждения и йерархии, на органичните и неорганичните форми на материята, “царството на природата е царство на смъртта” (В. Соловьев, Брюссел, 1958, 23). Ще загинат грешните духовни форми, норми и оценки, ще погине “падналият” безсилен морален критерий, ще се срина неуспелият “тварен свят”... В мисловния свят на Соловьев протича мистически изживяна хиперболизация на Историческото Несъвършенство. Оттук и неговата непоколебима профетична увереност в “края” на историческото развитие, в неизбежността на есхатологическата “перспектива”. Цялата му историософска конструкция е обагрена апокалиптично. Последният период в творчеството му, чийто връх е утопията-мит “Три разговора”, е заедно с това и връх в тълкуването на философията на историята.

В това съчинение, особено в неговата част “Кратка повест за Антихриста”, есхатологическият драматизъм и напрежение достигат своя максимум. Написано само няколко месеца преди смъртта на



руския мислител, то внася в неговата историософия забележимо пессимистични изменения. Зла и аморфно безформена, неподвижна и неблагоприятна, действителността трябва да бъде просветлена чрез трагичните трусове на апокалиптичното обновление. Сега вече Соловьов е убеден, че да се отстрани Злото от Историята и от света по естествен път, чрез несъпротива, както поучава Л. Толстой (негов стар приятел и постоянен опонент) е невъзможно. Пътят на Доброто е стръмен, трънлив и опасен. То ще намери реализация в историята, но чрез зловещия триумф на Победилото Зло. Проблематичният прогрес в историческото лоно задължително преминава през Царството на Злото, Царството на Антихриста. Визията на Соловьов напълно съвпада с прозренията на Достоевски за мрачната действителност, в която господства Великият инквизитор. Неговото Антихристово Царство е социално персонифициран образ на разрушената хармония и е ужасна пародия на Царството Божие. **То е власт на Бог (теокрация), но без Бог!** Тук се разиграва жестока драма на човешкото съзнание, останало без божествено милосърдие и закрила, поставено пред потресаващата панорама на поруганите светини и безсъвестната гавра над тях – **предстоящата картина на атеистическото бъдеще.** Драмата на разрушения човешки и човечен свят се превръща в трагедия за историческия процес! За Соловьов, както и за Достоевски, Царството на Антихриста е критично опасна фаза за болната история, която междувременно търпи и кошунствата на нахлулия в Европа **панмонголизъм.** Съгласно сюжета на “Кратката повест” азиатските варвари са отблъснати от обединените европейски сили и потъвайки в дебрите на Азия, оставят след себе си разнебитената Европа... А тук, според пророческия дух на Соловьов, се заражда нещо ужасно – **Съединени Европейски Щати** – истинска хранителна среда за възхода на Антихриста! Възходът на Световния Лъжец-Император, под маската на Обединител на всички етноси и религиозни конфесии, а всъщност Безумен Егократ, възлюбил собственото си Аз до **отъждествяване със самия Христос,** ускорява трагично развитието на социалната и историческата “кома”.

Огромен е неуспехът на доброто, достигнало до неидентична реализация в историческото битие. То е претърпяло чудовищна деградация и се е превърнало в своята омразна противоположност – Зло: под усмихнатата маска на Възгържествувалата Социална Прав-



да. Образованият Антихрист, Самозванецът, Князът на “мира сега”, лукаво и подло се е превърнал в ...”Христос”! Така след Достоевски, Соловьев ни довежда до “недрата на историята” – една зла и деформирана субстанция. Тук съдържанието на Абсолютната Истина е заменено с омръзналата познатост на Вечната Лъжа. Съдържанието на Абсолютната Красота е погребано под отвратителната уродливост на Разрушената Хармония. Лъчистата Топлина на Доброто е заменена с бруталната циничност и скритото коварство на Дебнещото Зло. Геният на Соловьев разкрива мрачната, тъжната, отчаяната дълбинна диалектика на **Чудото**, **Тайната** и **Авторитета**, както при Достоевски. Измамникът, образованият Император е изтъкнат учен – Персонифициран **Авторитет**, а неговата сразяваща ръка – Магьосникът Аполоний (“съмнителен католик и несъмнен мошеник”) е позитивист, овладял **Тайните** на съвременната Наука! Този зловещ **алианс** на Властта–**Авторитет** и на Науката–**Тайна** и Истина, в който Властта е Истината, а Истината–Власт, е едно от най-дълбинните прозрения на Соловьев за протеклата, за настоящата и за предстоящата руска и “неруска” история! На този зловещ алианс принадлежи настоящето и бъдещето!(Оруел включва тук и миналото!). **Науковластният Мо-низъм** безсъвестно манипулира масовото съзнание на “пъплещия Човешки Мравуняк”, неговата Вяра и хода му в Историята. Това е един страшен исторически свят, в който противниците на науката не ги съдят по познатите исторически схеми, а ги обявяват за луди, защото, който е против Науката на Властта, той е против Разума на Науката, той “мисли различно” и следователно е противоразумен, т.е. луд! Диалог с луди не е възможен! “Дискутирането” не протича с разумни съждения, а се заменя с психиатрични диагнози... (Мах Ferro, 1979, 87). Колко мрачно и точно сбъднало се Бъдеще!

На Вселенския събор, който трябва да узакони Единосъщието му с Христос, Антихристът е изобличен! Срещу него се възправя православният патриарх Иоан и изрича: “Деца, този е Антихристът!” И пада, поразен от магьосническата (научна!) мълния на Аполоний. След него става последният римски папа Петър II и изрича каноничното слово “**Contradicitur!** “ (Протестирам). И бива повален от нова мълния. Изборът на Самозванца е провален, след въстания и войни императорската клика загива в кратера на вулкан под Мъртво море, а двамата патриарси Иоан и Петър възкръсват, за да възвестят



обединението на Източните и Западните църкви. Въодушевеното християнско множество се отправя към **пустинята** и Божията планина Синай... Соловьев заявява, че с повестта си за Антихриста иска да разкрие “развръзката на нашия исторически процес, явяването, прославата и гибелта на Антихриста”, но не става ясно защо възтържествувалият и обединен християнски народ поема пътя към пустинята на Синай, пък била тя и **начало** на сакралната история. Ако краят се съединява с началото на пустията, този ли е изходът от световната история? Изход ли е изобщо пустинята, дори ако пропуснем факта, че съединяването на началото с края затваря кръга на световно-историческия процес? Кое трябва да се предпочете като изход от трагичното историческо битие: “целувката Любов” на Достоевски от неговата “Легенда за Великия инквизитор”, или “пустинята” от затворения кръг на Соловьевата “Повест за Антихриста”? Възможен ли е историософски или позитивистки синтез на Любовта и Пустинята, на “любовното” в Пустинята и “пустинното” в Любовта? И как би изглеждала една Любовно-Пустинна историософия? Може би като връщане към Началото, което вече е един достигнат Край? Какъв е Смисълът...? Ако пък пустинята е топосът на трансценденцията извеждаща към Обетованата земя, дали този Атонско-исихастки (и будистки) идеал не е нещо твърде познато и безсилно, за да конституира прорив в Историята?

## § 5. “Краят на историята” – Theourgeia и Apokatastasis

Драматично напрегнатите размисли на Чаадаев, Толстой, Хомяков, Достоевски, Соловьев и др. за историята служат като мощен фермент в разгръщания се духовно-културен и философско-религиозен процес в предреволюционна Русия. Назревящите катастрофични събития изпреварващо са усетени и отекват дълбоко в душевността на водещите представители на руската интелигенция, още преди настъпването на историческата събитийност. Руският Логос, винаги противоречив, мащабен, необуздан, устремен към още несъществуващото, потъва в дебрите на ненастъпилата Метаистория. Есхатологичната философия на Н. Бердяев (1874 – 1948) внася ярък **профетично-месиански нюанс** в руската философия на историята. Цяла



галерия от книги на известния религиозен философ удостоверява трайния му интерес към тази неумираща проблематика в евразийската, европейската и световната култура. В рецепциите на просветеното човечество светът винаги се е раздвоявал, дори и в пределите на монистичните философски системи – дори тук той се представя като Космос или История, За древните гърци той е преди всичко Космос, а за иранско-еврейския ареал той е преди всичко История. Според Бердяев тази амбивалентност представя два типа светосъзрения и светоотношения – космоцентризъм и антропоцентризъм. Така се оформят различни смислови възли и ядра, но източникът им е винаги субективен. “Смисълът е в субективността, а в обективността се съдържа само издевателство над него” (Бердяев, 1949, 180). Тази фундаментална концепция на руския философ, заявена от него в “Самопознанието”, се разпростира върху цялостната му философия на историята. В представите му историческият процес е изпълнен с митове, идоли, страдания, мерзост и насилие. Световна Хармония, тържество на Световния Разум, Прогрес, Добро, процъфтяване на всички видове общности – Държави, Нации, Етноси, Обединения: цялата тази съвкупност от идоли има функцията да потиска, унижава и поробва човека. По тази причина Бердяев сам се причислява към хората, разбунтували се срещу историческия процес, защото той убива личността, не я забелязва и не протича за нея (Бердяев, 1949, 323). Историята е трагично противоречива, тя е срамно минало на неуспялата човечност. Тя е престъпност, разтеглена във времето. Тъкмо затова историческият процес трябва да се схваща есхатологически, т. е. да има край! В най-съдържателната от книгите си “Опит за есхатологическа метафизика” Бердяев открито заявява, че безкрайният прогрес е безсмислен, прогресът трябва да има крайна цел и затова неизбежно е есхатологичен (Бердяев, 1947, 180). Мистическата му устременост е пропита с насмешлива и тъжна, знаеща меланхолия.

Историята не е обективна процесуална предметност, нито продукт на обединените действия на хората, осъществяващи жизнените си предначертания. За него тя е особен вид духовна реалност с прамитологична основа. Митове са епохите на Перикъл и А. Македонски, Средновековието и Ренесанса, реформацията на Лютер, Френската революция и т. н. Митовите са субстанцията на историческия процес. Неговите източници и неговата реалност могат да се разберат само



от онзи, който е разкрил и осмислил двата фермента на субстанциално историческото – **гръцкия и еврейския архетип**. Чрез великолепните си философски представители и носители гръцкото съзнание е конструирало хармоничния Космос (Питагор и питагорейците) и идеята за “вечния кръговрат”. Но гръцкият архетип е бил чужд на идеята за развитието на историята в бъдещето. Идеалът за хармоничната повтораемост е удовлетворявал едно свежо, но наивно съзнание, чуждо на философията на историята. Космоцентричното виждане на света е попречило на великите елински умове да разработят философия на исторически процес. Според руския есхатолог това е сериозен недостатък, защото “историята е драма, имаща първо и последно действие, имаща начало, вътрешно развитие, свой катарзис, свое осъществяване, свой край.” (Бердяев, 1969, 37). Древното гръцко съзнание е останало чуждо и на реалния исторически трагизъм. Съзнанието за историческото осъществяване отсъства в гръцкия свят, независимо че именно те, великите гръцки трагичи (Есхил, Софокъл), са родоначалници на трагичния жанр. Усетът за историческото осъществяване може да се открие в духа на еврейския Израел. Именно този архетип като фермент внася в човешката история идеята за драматичното и трагичното **месианско осъществяване** – “месианизмът конструира историческото” (Бердяев, 1947, 172). Историческото познание е разкриване на митичните архетипове чрез спомена за тях. Така този тип познание е припомняне (вид метемпсихоза), като “вътрешен процес, сродяващ субекта и обекта” (Бердяев, 1969, 30). Руският мислител субективира историческата реалност, отъждествявайки я предметно с основни, но все пак психически компоненти на човешкото същество – неговата памет и спомени. Тази Платоново-Херодотова представа за способите за историческо познание е извънредно оспорима.

За Бердяев философията на историята е преди всичко философия на времето. Без такъв тип философия е невъзможно да се гради нито профетично-есхатологическа, нито научна (позитивистка) философия на историята. Според Маркс (Бердяев е бивш марксист!) философията трябва да изхожда от цялостна и обективна представа за времето като единство на минало, настояще и бъдеще (Ясперс особено силно акцентира върху това единството на историята – (Jaspers, 1949, III, 3). В това се състои разликата. Есхатологическата



философия на времето, тази иначе впечатляваща конструкция на руския Логос, фиксира и проблематизира по-скоро една от частите на времето – бъдещето, осмисляйки го есхатологично, т. е. от гледна точка на неизбежно задължителния му край. Няма съмнение, че прекомерната увлеченост по бъдещето, може да се разглежда и като пренебрежение на другите компоненти на времето. В есхатологично-апокалиптичните си стремежи към “есхатона”, към финалните сцени на историята руският Логос не само на Бердяев, но и в творчеството на Достоевски, Соловьев, Л. Карсавин и др. “неусетно” редуцира обема на историческото съзнание на човека и го подчинява на “великите теофании на бъдещето” – появяването на Месия. Бердяев е убеден, че историята е месианска не само в книгите на Библията, или у бл. Августин, но такава е тя и във философията на Хегел, Сен Симон, О. Конт, Кондорсе и К. Маркс. (Бердяев, 1947, 172–173).

Всъщност Бердяев проблематизира известната концепция за времето на бл. Августин, която е респектирала философи като В. Винделбанд, Хегел, О. Шпенглер, Б. Ръсел, А. Лосев, А. Тойнби, С. Аверинцев и др. За Августин времето и Вечността са качествено различни измерения на битието. Времето се отнася до **обусловеното**, до “тварния свят” създаден от Абсолюта. Самият Абсолют е вън от времето, неговата обител е Вечността (**безусловното**). Тя е безвременност и няма налично битие в обусловеното. Още тази солидарност на Бердяев с Августин задава трудната антиномия, свързана с доктриналната идея на християнството за Богочовеска и Богочовечеството. Защото остава неясно, каква е връзката между човека (обусловено същество) и Бога като Безусловност, щом те пребивават в различни измерения на темпоралната реалност – единият във времето, а Другият – в транстемпоралните сфери. Руският Логос не засяга идентичността на християнската догма и това в историята на руското богословие и на руската църква винаги се е отчитало като предимство пред западните вероизповедания. Но разчленяването на времето на “обусловено” и “безусловно” несъмнено е своеобразен дисонанс за руската духовност в историята, която винаги традиционно е била обърната към целостта, всеединството и “вселенкостта” на световъзприемането. Впрочем, Бердяев не се смущава да си противоречи, когато пренебрегва факта, че темпоралният дуализъм поставя под въпрос есхатологическата концепция за историята като “Богочовешки процес”.



Той приема, заедно с Августин, че миналото е време, което вече го няма, а онова, което го няма, то и **не съществува**. Бъдещето е време, което **още** го няма и, следователно, също **не съществува**. Какво тогава е настоящето? То може да се мисли само във връзка с миналото и бъдещето, но те не съществуват. Обаче там, където няма протичане на бъдещето към миналото, **няма и настояще**. Настояще, което не идва от бъдещето и не отива към миналото не би било време, а Вечност без продължителност. Но какво е това време, бъдещето, на което **още** го няма, а миналото **вече** го няма? (А. Августин, *Confessiones*, 1914, т. 1, VII, 12, 13). Какво е настоящето? Хилядолетие, век, година, месец, ден, час, минута или секунда? Мисленото разлагане на времето ни довежда до онези най-малки негови съставни части – миговете, които преминават от бъдещето към миналото с такава скорост, че ние сме неспособни да възприемем продължителността им! Ако мигът има продължителност, той би бил делим на бъдеще и минало. Но в него няма нито бъдеще, нито минало. Следователно и в **настоящото няма никаква продължителност** (Августин, *Confessiones*, 316). Тогава какво изобщо е време? Нали докато мислехме за времето, изтекло е време, т. е. някаква продължителност? Не е ясно откъде ние знаем това, след като се убедихме, че настоящето – мигът – е отсъствие на продължителност. Излиза, че ние знаем това, което не знаем! “Когато не ме питат що е време, знам, а когато ме питат – не знам!” И така, разумът е посрамен, защото не е в състояние да разбере същността на времето. Буквално пред нашите очи е ужасната реалност на разпадналото се чрез Разума Време! “Разпадналото се време” лесно се асоциира с Бердяевата концепция за “есхатона”, за края на времето, историята, човека и света. Такава е същността на есхатологизма. Оказва се, че единствената реалност за човека е неуловимият миг на настоящето, разбирано като отсъствие на продължителност. Мигът, признава руският мислител, като част от изтичащото време, носи в себе си (an und für sich), цялата разкъсаност, цялата мъчителност на времето (Бердяев, 1934, 123–124). Освен в “Аз и света на обектите” и в “Самопознанието” си той твърди, че във Вечността може да се влезе по два начина: индивидуално – чрез мига, а социално – чрез края на историята. Мигът обаче не позволява да се изживее пълнотата на настоящето като достигане на Вечността.



Мигът! Колко е различна неговата стойност за Гьоте (“постой, поспри, ти тъй си хубав!”), а за Бердяев миг отломка, непълноценен елемент на цялостното време! Както елеатът Зенон отчита безкрайната прекъснатост на движението и се затруднява да регистрира непрекъснатостта на целия процес, така и руският Логос в лицето на Бердяев акцентира върху прекъснатостта на времето, но драматизира диалектическия му преход към неговата безкрайност и непрекъснатост. На същото становище е и С. Франк, за когото връзката между времето и Вечността е логически неизразима, защото тези полюси се отнасят до “антиномически-трансрационалната непостижимост” (Непостижимое, 1939, 265). При очертана антиномична безизходица, при която връзката между Времето и Вечността е наистина неизразима, остава да се приеме есхатологично-профетичната “перспектива” за цялостната История, т. е. нейния “есхатон”, край, нейния неизвестен финал. Преди да достигнем до този финал, Бердяев ни предлага и типологията си на Времето.

То се класифицира не само от гледна точка на това дали е било, е и ще бъде (минало, настояще и бъдеще), но и в зависимост от сферата на неговото възплъщение (независимо, че тук е “спотасна” ненавистната за Бердяев “обективация”!). Времето се възплъщава в Космоса, Историята и в Човека. Съответно се разграничават **космическо, историческо и екзистенциално време**. Движението на макрообектите – Галактики, мъглявини, звезди, звездни системи, Слънце, Земя, Луна, комети и пр., измерват пулса на космическото време. Но доколкото това напомня за **обективацията** на времето, космическият му “образ” не се възприема положително от руския мислител. Галактическите мащаби, величини и пропорции потискат човека и му внушават идеята за неговата тъжна преходност върху фона на темпоралната плерома (цялост). Това не е само руска или специфично евразийска концепция. Подобно отношение имат и философи от “извънрелигиозен тип”. Според Хайне, веднъж когато сам той посочил величествената гледка на звездното небе на своя учител Хегел, последният само промърморил нещо за “светещия звезден обрив”. Кант е едно от изключенията, когато изрича забележителните си думи за удивлението и благоговението, което изпитваме при мисълта за звездното небе над нас и моралния закон вътре в нас.



Що се отнася до **историческото време**, то се вписва в космическото и в екзистенциалното време. Историята в космически измерения се обезсмисля, защото изпада в плен на ненавистната обективация. Но човек е социално и духовно същество и историческото време има значение за него, доколкото той неизбежно е исторически "овременен", т. е. исторически човек – със своя самобитна и неповторима екзистенция. Това засяга пряко и **екзистенциалното време**. Екзистенциалната темпорална форма е най- високо ценена от Бердяев и неговите последователи. Разликата между нея и другите форми на времето се състои в **количествено-качествената им несъизмеримост**. Космическото и историческото време подлежат на количествена регистрация и обработка. А предимството на екзистенциалното време се изразява в това, че не се поддава на математически анализи. Мярата му са духовните явления *in profundis*, в дълбочина. Протичането му зависи от напреженията, преживяванията, от страданията, мартириума и радостите, от творческите подеми и екстази, символизиращи дълбинните спиритуални движения (Бердяев, 1947, 179). Страданието, радостта, човешките емоции, екстазът и всички еднопорядкови феномени са неуловими за количествения еталон в историята, те са **качествената** страна, съдържанието на екзистенциалното време. Мерзостите на профанния исторически свят, така щедро разпиляни в сферата на "обективацията", не могат да бъдат времево локализирани. Пък и въобще не този еталон интересува страдащото човечество. Даже ако се допусне абсурдната антитеза, че Историята е Щастлива Евдемония, Безкрайно Човешко Щастие, човечеството пак не би се интересувало от математическия (количествен) еталон на времето. "Счастливые часы не наблюдают!" – тази крилата мисъл на Грибоедов често се цитира във философско-религиозната руска книжнина. Човек не става по-щастлив от съзерцанието на омръзналата картина на бягащите часовникови стрелки или от тъпото виждане в окаменялата подреденост на календара. На спиритуалния човек този безмилостен бяг на времето внушава съвсем други душевни и екзистенциални нагласи и те по принцип не са оптимистични!

Типологията на времето, върху която се изгражда есхатологическата философия на историята всъщност демонстрира едно фундаментално количествено-качествено противопоставяне на видовете време. Остава необяснено защо космическото и историческото време



се поддават на количествено измерване, а екзистенциалното време е “наказано” да стои вън от математически изчислимото време и се превръща в своеобразен **трансматематически феномен**? Нима човек все пак не се ражда в математически “застопоримо” време? Нима не живее 60 или 80 години? Нима не страда, не се възторгва, не сублимира чрез любовта екстаз или чрез творчески транс в **определена** година или години? Нима не е щастлив за **определено** или нещастен за **неопределено**, но **определимо време**? Защо да не може екзистенциално темпорално да се твърди, че Сократ е обвинен от Анит и Мелет в началото на IV в. пр. Хр.? Или че Брут и останалите съзаклятници убиват Цезар през март 44 г. пр. Хр.? Че крепостното робство е отменено в Русия през 1861 г.? Количествено-качествена противоположност, разбира се, съществува, но дали тя е абсолютна в общата процесуална цялостност на протичащото време?

Вярно е, че математически не може да се определи състоянието на Лютер, който в религиозен екстаз хвърля мастилницата срещу въображаемия образ на Сатаната, а Паскал, в състояние на необикновена аура, свършено необяснима за външен наблюдател, написва знаменития си “амулет”! Математическият апарат е безсилен да изобрази душевния свят на Бруно, Хус и Ванини при тяхното аутодафе! Математическите символи и формули не могат да предадат ужасите на Дантевия “Ад”, измеренията на гигантския Бетховенов симфонизъм, мащабния митологизъм в оперите на Вагнер или потресаващото зрелище на атомната гъба над незащитената Хирошима! Но ако **екзистенциалното** наистина е **трансматематически феномен**, нима посочените изключителни духовни и социални явления не са иманентно вписани в историческото и космическото време, които, това и Бердяев признава, са количествено изчислими? Следователно остава допускането, че теоретичният му избор е сходен с този на Протагор: “Човек е мярка на всички неща!” Той непомерно надценява индивидуалното човешко време и го превръща в еталон за философията на историята, а оттам и на цялостния исторически процес.

Така проведената хуманизация на времето и историята Бердяев мисли в перспективата на “есхатона”, края на историята, който трябва да означава преодоляването на смъртта чрез **теургията и теургическия акт. Theourgia** за него означава Богодействие, с участието на човека като съработник на Бога за преосъществяването на плътско-



то, телесното, вещественото и на самата ненавиждана “обективация” в духовно преобразен свят (parousia), като “съвечно творение” (Ориген) и преминаване в “нов сон” (Бердяев, 1947, 217, 218). “Краят на историята” е свършване, финал на “лошата безкрайност”, на обективацията и пълно преосъществяване на света (parousia), съпроводено с цялостно възкресяване на всичко, което някога е живяло – **apokatastasis**!? Бердяев възприема с незначителни уговорки сродните възгледи на родоначалника на “руския космизъм” Н.Фьодоров (1829 – 1903) за патрофикацията – **patrofictionis**, Възкресяването на Бащите, на всички умрели генерации (Бердяев, 1947, 198). Този фантастичен проект за Общо Дело на Н. Фьодоров, толкова необичаен за жестокия и прагматичен XIX и последвалия го XX век, е оценен в и извън руския Логос като великолепен прорив на нравствено възвишената евразийска духовност.

Спиритуално напрегнатият, а понякога почти болезнен интерес на руските мислители от “изгубеното поколение” към “крайните съдбини” на историята, човека и света, в това няма съмнение, **предметно** е напълно оправдан в границите на всяка философия на историята. В този смисъл, взаимодействието му със западния философско-исторически “корпус” е изцяло **продуктивно** (отговор на първия въпрос)! Естествено в друга теоретична среда и при други процедури, типът на решенията и тяхното съдържание биха били различни. Но това изобщо не означава, че грандиозният порив на историософски увлечения руски Логос може да бъде подценяван. Есхатологично-профетичният нюанс на руската духовност е доминиращ в края на XIX и началото на XX век. Човекът, но като че най-вече **Евразийският Човек**, винаги се е мъчил интелектуално и спиритуално да надхвърли ограничеността си във времето, да надникне в Неизвестното, в Бъдещето. “Излян” художествено ефектно, в силно причудлива, противоречива, експресивно-конфесионална и профетично-вдъхновена форма на повествование, историософският дискурс на руския Логос е **оригинален** (отговор на втория въпрос!) и създава логически трудности за единомишленици и критици. Исторически теоретичната съдба на руската историософия е сходна с тази на Кантовата философия, тя е критикувана и от “свои”, и от “чужди”.



## ЛИТЕРАТУРА

1. **Августин, А.** Творения бл. Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1914, т. 1–3.
2. **Бердяев, Н.** Смысл истории. Париж, 1969.
3. **Бердяев, Н.** Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация). Париж, 1947.
4. **Бердяев, Н.** Я и мир объектов (Опыт философии одиночества и общения). Париж, 1934.
5. **Бердяев, Н.** За робството и свободата на човека. С., 1992.
6. **Буров, С.** Основные проблемы теории прогресса. – В: Сочинения в двух томах. т. 2, М., 1993.
7. **Windelband, W.** Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Tübingen, 1903, М., 1995.
8. **Gareth, J.** Bultmann. Towards a Critical Theology. Cambridge, 1991.
9. **Геродот.** История. Л., 1972.
10. **Гумилев, Л.** Этногенезис и биосфера Земли. Л., 1989.
11. **Гумилев, Л.** Каспийский транзит. Т. 1–2, М., 1993.
12. **Данилевский, Н.** Россия И Европа (Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому). СПб., 1995.
13. **Достоевский, Ф.** Братья Карамазовы, Бесы, Преступление и наказание и др.
14. **Elena, A.** Garcea. Eropcan Perspectives on Intercultural Communication, European Journal of Intercultural Studies. Vol. 9, № 1, 1998.
15. **Зенковский, В.** История русской философии. Т. 1–2, Л., 1991.
16. **Карташев, А.** Очерки по истории Русской церкви. Т. 1–2, М., 1993.
17. **Майендорф, Й.** Византийско богословие (Исторически насоки и догматически теми). С., 1995.
18. **Маркс, Енгелс.** Немска идеология. – В: Съчинения, т. 3.
19. **Месгр, дьо Ж.** Размисли за Франция. С., 1996.
20. **Riedel, M.** Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen dekerfahrung. Frankfurt am Main, 1994.
21. **Messner, D.** Gobalisierung, Global Governance und Entwicklungspolitik. – In: Politik und Gesellschaft. № 1, 1999.
22. **Rickert, H.** Die problem der Gechichtsphilosophie. – In: Die philosophie im Beginn der zwanzigsten Jarhunderts. Heidelberg, 2 Auf., 1907.
23. **Риккерт, Г.** Философия истории. – В: В: Философия жизни. Киев, 1998.
24. **Савицкий, П.** Континент Евразия. М., 1997.
25. **Santajana, D.** The life of Reason, Reason of Religion. vol. 3. N. Y., 1962.



26. Соловьев, В. Сочинения в 2-х томах. М., 1988.
27. Трубецкой, Н. История, культура язык. М., 1995.
28. Флоровский, Г. Пути русского богословия. Париж, 1937, Вильнюс, 1991.
29. Христов, Л. Руският религиозен ренесанс на XIX век. Т. 1-2, С., 1995.
30. Хомяков, А. Полное собрание сочинений. М., 1900, т. 5-6.
31. Spengler, O. Urfagen. Munchen, 1965.
32. Jaspers, K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.