

изводство. Ако се съобразим с последното, бихме могли да заключим, че движеща сила на съвременния прогрес са икономическият⁵² и обслужващият го научно-технически елит.

Но няма да бъде точно, ако констатацията за намаляващата роля на народните маси (трудещите се) в сферата на производството бъде лековато отнесена към всички сфери на обществените отношения. Да, наистина по отношение на производството на жизненонеобходимите блага тази роля намалява, но по отношение на другите условия на живота тя, обратно – се увеличава. Тук имам предвид такива естествено необходими условия на живота като въздуха, водата, почвата и пр. Днес все повече и повече става ясно, че с подчертания си егоизъм и стремеж за богатство и господство финансовият елит изправя човечеството пред прага на сериозна екологическа катастрофа, чиито последици биха засегнали всеки. Противоречията между хората, които досега са определяли човешката история, са на път да бъдат изживени. На тяхно място обаче се издига едно ново глобално противоречие – противоречието между хората и природата. Именно в осъзнаването и решаването на това противоречие ролята на масите ще расте. Тук на практика опираме до един нов кръг въпроси, каквито са въпросите за логиката, насочеността и смисъла на историческото движение. Поради ограничеността на мястото в следващия параграф ще засегна само последния от тях.

3. Основни концепции за смисъла на историята

Въпросът за смисъла на историята изпъква като най-важния въпрос на „метафизиката на историята“, и то не само защото съдържа всички нейни по-частни въпроси, но и защото търси оправданията на историческото движение, неговото значение за човека. Според Бердяев това е въпрос за съдбата на човека и човечеството, за техния

живот и бъдеще. Той има силно изразен екзистенциален характер, тъй като засяга най-дълбоките основания на съществуването и развитието на хората, тяхната историческа драма и изхода от нея⁵³. Затова и този въпрос привлича вниманието на много социални мислители, които често пъти ни предлагат коренно различни схващания и решения.

Все пак в историята на философско-историческата мисъл могат да бъдат открити три основни, относително самостоятелни концепции за смисъла на историята. Едната е представена в християнско-религиозната философия на историята и може да бъде означена като религиозно-хуманистична. Другата я намираме в светската философия на историята, идваща от Ренесанса насам и можем да я означим като светско-хуманистична. Третата е антихуманистичната⁵⁴, която в най-разгърнатия си вид срещаме у Фр. Ницше.

Религиозно-хуманистичната концепция за смисъла на историята е развита най-пълно в свещените книги на Библията и в съчиненията на християнските апологети и философи на историята⁵⁵. Тя има ясно изразен телеологически характер, доколкото вижда в земната история на хората реализация на определена цел и план. Източник на тази цел и план е Всевишният, който насочва земните дела на хората в желаната от него посока. Затова и смисълът на историята в тази концепция се вижда в реализация на божествената цел, в постигане на изкуплението на греха и в освобождаване на човечеството от земните му мъки и страдания. Този смисъл има външен за хората и тяхната история характер, първо, защото целта и целеполагането на историческия живот идват отвън, и второ, защото смисълът на историята се разкрива не в самата история, а извън нея. Това означава, че сама по себе си – вън от божествения план, земната история (земните деяния) на хората няма никакъв смисъл, че тя има смисъл само в пре-

делите на небесната (вечната) история, в рамките на която се реализира като краен епизод. Този „неин“ отвъден смисъл става достъпен за хората едва когато тя завърши, когато изчерпи себе си. „Историята – пише Н. Бердяев (един от поддръжниците на тази концепция) – има положителен смисъл само в случай, че завърши... Ако историята беше безкраен процес, ако беше лоша безкрайност, тя нямаше да има смисъл. Трагедията на времето би била неразрешима и задачата на историята неосъществима, защото тя не може да бъде осъществена вътре в историческото време“⁵⁶, защото „нейното решение не може да бъде иманентно, вътре в самата история, а само вън от нейните граници“⁵⁷. Тази задача постига своето решение в Апокалипсиса⁵⁸, който представлява „разрешаващ край“, „разрешаващ изход“, „катастрофичен завършек“, от който започва „нов свят, нова действителност“⁵⁹ – на вечната небесна история, при която се преодолява раздробеността на времето, характерна за земната история (неговото делене на минало, настояще и бъдеще) и се преминава към т. нар. цялостно време, за което е характерно единството на неговите части⁶⁰. Едва тук човек осмисля значението на преживяното от него, едва тук неговият живот му се разкрива в своята пълнота и изчерпателност. При това тук става дума не за живота на отделни хора, за съдбата на „последните“, а за живота и деянията на всички поколения, които са имали място в земната история без оглед на времето на съществуването им. Това е и основанието Бердяев да критикува марксистката концепция, която вижда смисъла на историята в създаването на т. нар. комунистическо общество. Това учение – пише той, „прави невъзможно разрешаването на мъката на живота, разрешаването на трагичните противоречия и конфликти за целия човешки род, за всички човешки поколения, за всички времена, за всички хора, когато и да са живели те“⁶¹. То обезсмисля живота на безкрайната маса човешки по-

коления, живели в различните епохи и дава смисъл само на живота на едно избрано „поколение-вампир“, което блаженства и пирува върху костите на своите предци. Ето защо, смята Бердяев, концепцията за прогреса, която вижда изхода на историята в комунизма или в някакъв друг последен съвършен строй, е по-малко хуманна от християнската концепция за избавлението на всички хора. Тя е „религия на смъртта“, а не на възкресението, не на възстановяването на всичко живо за вечен живот“⁶². У нея е налице „безграничен оптимизъм по отношение на бъдещето“ и „безграничен песимизъм по отношение на миналото“⁶³.

Както се вижда, религиозно-хуманистичната концепция за смисъла на историята е пропита от дълбока нравственост. Тя е ориентирана към всички хора, на които „дава“ еднакъв шанс за спасение и избавление. Нейният морал е общочовешки, т. е. морал, имащ за предмет и ориентир съдбата на всички поколения – и живите, и мъртвите. Затова и социалният ѝ резонанс и емоционалната ѝ възприемчивост са твърде големи.

Но бидейки наситена с дълбок хуманизъм и нравственост, тази концепция отнема от човека неговата самобитност. Тя прави хората и тяхната историческа съдба зависими от божията воля и желания. Човекът в нея е само номинално субект на историческия си живот. Реално такъв субект е богът, който определя целите и задава параметрите на земното му битие. По този начин историческият живот на хората се лишава от собствен, човешки смисъл и се надарява с трансцендентен, божествен смисъл. Оказва се, че при цялата си претенция за хуманност тази концепция отнема човешкото от човека – правото му сам да твори и насочва своя живот. Затова нейният хуманизъм е формален и външен.

По-различно решение на разглеждания въпрос срещаме в означената от нас условно светско-хуманистична

концепция. За разлика от предходната, тази концепция разглежда човека като самостоятелен субект на своя исторически живот, т. е. като свободно в социално отношение същество. Като отхвърля идеята за небесната предопределеност на човешката история, тя се опитва да проникне в нейната отсамна (земна) определеност. Казано с други думи, тя търси смисъла на историческия живот на земята, а не на небето, а именно: в дейността на следващите едно след друго поколения.

Една от най-важните особености на светско-хуманистичната концепция е безусловната ѝ вяра в могъществото на човека и в прогреса на човешката цивилизация. Тази концепция е пряко отрицание на идеите за регресивния или цикличен характер на общественото развитие. Тя схваща историята като постъпателен процес, който носи позитивен, значим за човека смисъл. За нея са показателни думите на Сен Симон, който в своите писма до съвременниците си пише: „Златният век, който сляпото предаване досега отнасяше към миналото, се намира пред нас. Той е в усъвършенстването на обществения строй“⁶⁴. Тъкмо тази прогресивна насоченост на общественото движение, смятат представителите на визираната концепция, изразява автентичната логика на историята. Тази логика, схваната като логика на прогреса, разбира се, се представя по различен начин: в едни случаи като субективна, а в други – като обективна. Т. напр. според социалистите-утописти – Т. Мор, Т. Кампанела, Сен Симон, Робърт Оуен и пр., логиката на историята се задава от човешкия разум и тъй като досега хората са водили неразумен начин на живот, тяхната задача е да преосмислят своята история и да насочат творческите си усилия към изграждането на такова общество, което да гарантира равенството и благоденствието на всички хора⁶⁵. За Кант най-важната задача на философския разум е да разкрие вложения в човешката история природен план, да прозре зад безсмис-

ления ход на човешките дела целта на природата и съдействия за нейната реализация. „Историята на човешкия род... – пише той – може да се разглежда като изпълнение на тайния план на природата – да осъществи вътрешно, а за тази цел и външно, съвършено държавно устройство като единствено състояние, в което тя може да развие напълно всички заложи, вложени от нея в човечеството“⁶⁶. Маркс пък от своя страна схваща логиката на историята като иманентна, която неизбежно води до отмирането на класовото общество и формирането на некласовото комунистическо общество. Подобно виждане има и неговият съратник Енгелс, който схваща комунистическото общество като общество на действително свободни хора. В произведението си „Развитието на социализма от утопия в наука“ той отбелязва: „Щом обществото завладее средствата за производство, премахва се стоковото производство, а заедно с това и властта на продукта над производителите. Анархията в общественото производство се заменя с планова, съзнателна организация. Борбата за отделното съществуване престава. Едва тогава човек в известен смисъл окончателно се отделя от царството на животните и преминава от животински към действително човешки условия на съществуване. Условията на живот, които заобикалят хората и досега са господствали над тях, вече минават под тяхна власт и контрол. Хората за пръв път стават съзнателни, истински господари на природата, защото стават господари на собственото си обединение в общество... Това ще бъде скокът на човечеството от царството на необходимостта в царството на свободата“⁶⁷.

Без оглед на спецификата на визираните светско-хуманистични разбирания общото за всички е, че смисълът на историческото движение се вижда в създаването на такива обществени условия, които да направят хората свободни и човечни. Тъкмо този така разбран смисъл на ис-

торията илюстрира хуманизма на посочените концепции, тяхната грижа и съпричастност към съдбата на хората. В същото време този хуманизъм е качествено различен от хуманизма на християнско-религиозните учения. За разлика от последния той утвърждава вярата в способността на човека сам да намери смисъла на своето съществуване, сам да разбере себе си и да реши своите проблеми. Въпреки това и тук е налице определен телеологизъм, доколкото се допуска наличието на определена логика, реализацията на определена цел и план в историята, макар и вече последните да са представени като отсамни, а не като отвъдни. Този телеологизъм прозира и във финалистката идея за избавлението на човечеството от страданията му в постигнатото от него съвършено обществено устройство.

Религиозно-хуманистичната и повече или по-малко светско-хуманистичната концепция за смисъла на историята могат да бъдат определени като колективистични философско-исторически концепции. Те изхождат от презумпцията за равенството на хората пред Бога или по природа и затова имат за свой ориентир съдбата на всички хора, избавлението на човечеството от неговите язви и страдания. На тях обективно противостои т. нар. антихуманистична концепция, която вижда смисъла на историята в един друг, качествено различен – индивидуалистичен план. Тя е застъпена особено силно, както вече отбелязах, в творчеството на Фр. Ницше.

В редица свои произведения и най-вече в „Тъй, рече Заратустра“ Ницше развива идеята, че смисълът на човешката история се състои в създаването на свръхчовека. Той яростно се обявява против идеята за равноценността на хората, проповядвана в различните егалитарни учения, и издига идеята за тяхната природна неравноценност. Справедливостта ми говори, казва той с устата на Заратустра, че „людете не са равни“⁶⁸. Ето защо лозунгът „Рав-

ни права за всички“ е „най-крещящата неправда, защото онеправдава най-даровитите хора“⁶⁹. Всички досегашни морали, смята Ницше, са се опирали повече или по-малко на този лозунг, имали са за предмет човешкия род, а не надарените люде. Затова той се обявява както срещу морала въобще, така и срещу държавата, която според него е организация на „лишните хора“, които тя „примамва... към себе си“, „налапва“, „дъвче“ и „предъвква“⁷⁰. Надарените, творческите личности според него нямат нужда от държава. „Едва там, дето свършва държавата, казва той, започва човекът, който не е излишен“⁷¹. Затова Ницше съветва да се строят всички вежди скрижали, „да се преодолее миналото вътре в нас, да се преорганизират инстинктите в нов ред и да се насочат всички към една цел“, а именно: към намирането на „най-върховния и най-устойчив вид на човека!“⁷². „Моето изискване е, казва той, да сътворим същества, издигнати над целия род „човек“, и за тази цел да пожертваме себе си и „ближните“. Досегашният морал имаше границите си вътре в рамките на този род: всички досегашни морали бяха от полза, за да дадат отначало безусловна устойчивост на рода: ако е постигната тя, целта може да се издигне по-високо. Първото движение е безусловно: нивелиране на човечеството, големи термитни сгради и т. н. Второто движение, моето движение, е обратно: изостряне на всички противоречия и пропасти, премахване на равенството, създаване на свръхмощни хора. Първото създава последния човек, моето движение – свръхчовека“⁷³.

Както се вижда, застъпваната от Ницше концепция е пропита с дълбок антихуманизъм, или, по-точно казано, тя ограничава своя хуманизъм само до великите хора, свръхчовеците, на които е позволено всичко. Те стоят над всякакви идеи за добро и зло, справедливо и несправедливо (обслужващи „лишните хора“) и творят историята твърдо и непоколебимо, без каквито и да е морални при-

теснения и задръжки. Напротив – по отношение на обикновените маси тази концепция е безкомпромисна. „За хората от народа, казва Ницше, най-върховната повеля е да се самопрезират и самоунищожават. Втората върховна повеля е взаимно да се презират и унищожават“⁷⁴. Следователно от гледна точка на неговото разбиране историята има някакъв положителен смисъл единствено за надарените, свръхразвити индивиди, доколкото те израстват от и върху нея, докато за масите, за човечеството изобщо, тя няма никакъв смисъл. Идеалът на Ницше е „йерархически ред, проведен в една система на земно управление: господарите на земята на последно място, една нова властническа каста. И от тях от време на време, появяващ се един съвсем епикурейски бог, свръхчовекът, преобразителят на битието“⁷⁵.

Разбира се, разгледаните концепции не изчерпват въпроса за смисъла на човешката история, тъй като извън тях остават редица други виждания и решения, но все пак дават възможност да се надникне в неговата сложност, в посоките на търсене на неговия отговор.

БЕЛЕЖКИ

¹ Библия. С., 1991, с. 2.

² Според посочената книга от Библията първите хора – Адам и Ева, са живели безгрижно до т. нар. първороден грях – откъсването на плода от дървото на познанието. След този акт те биват изгонени от Едемската градина и оставени сами да се грижат за себе си. Именно от този момент започва същинската човешка история, която тук е представена като история на изкуплението на греха.

³ Интересна идея в този план развива Робер-Жан Виктор в своята книга „Бог и боговете са били хора“, позовавайки се на „Книга на Енох“, „Речник на апокрифите“ на Мин и пр. Лайтмотивът на тази идея е, че човечеството е продукт на свръхразвитата космическа цивилизация, на т. нар. „Човеци“, притежаващи гигантски размери, бели коси и ярки очи (Енох). Вж.: Р о -

бер - Жан Виктор. Бог и боговете са били хора. С., 1982.

⁴ Бердяев, Н. Смишълът на историята. Опит за философия на човешката съдба. С., 1994, с. 50–70.

⁵ Макиавели, Н. Размишления върху първите десет книги на Тит Ливий. – В: Избрани съчинения. С., 1985, с. 579.

⁶ Русо, Ж. Ж. За общественния договор, или принципи на политическото право. – В: Избрани съчинения. С., 1988, с. 82, 96.

⁷ Хобс, Т. Левиатан. С., 1970.

⁸ Василев, К. Увод към философия на историята. С., 1961, с. 189.

⁹ Енгелс, Ф. Ролята на труда при превръщането на маймуната в човек. – В: Маркс, К, Ф. Енгелс. Съч. Т. 20. С., 1966.

¹⁰ Кликс, Фр. Пробуждащото се мислене. С., 1986, с. 47 и сл.

¹¹ Във връзка с това Енгелс отбелязва в „Ролята на труда при превръщането на маймуната в човек“, че маймунският мозък се е превърнал в човешки тогава, когато маймуната започва да употребява биологична храна.

¹² Вероятно в този период е възникнало и човекоядството.

¹³ На този момент обръща внимание и Бенджамин Франклин, който дефинира човека като „животно, което прави сечива“. Вж.: Маркс, К. Капиталът. Т. I. С., 1955, с. 206.

¹⁴ В Библията се казва „в началото бе словото“, т. е. без слово, реч няма същинско мислене.

¹⁵ Енгелс, Ф. Ролята на труда... с. 476.

¹⁶ Първа книга Мойсеева „Битие“. – В: Библия. С., 1991, гл. 18:19–33, гл. 19:12–29 (с. 17–19).

¹⁷ Пак там, гл. 18:18 (с. 17).

¹⁸ Радев, Р. Велики философи. С., 1990, с. 97.

¹⁹ Ракитов, А. И. Историческое познание. М., 1982, с. 141–142.

²⁰ Bossuet, G. Discours sur l'histoire universelle. Paris, 1898, p. 511.

²¹ Бердяев, Н. Цит. съч., с. 50.

²² Пак там, с. 60.

²³ Р о б е р - Ж а н В и к т о р. Цит. съч.

²⁴ В е з н е в а, М. Свръхсетивното познание. С., 1991, с. 144-156.

²⁵ Р. - Ж. В и к т о р. Цит. съч., с. 43.

²⁶ Н а у м е н к о, Л е в. От мита към логиката. – В: Мит и философия. С., 1991, с. 90.

²⁷ С т о я н о в, Ж. Идеите за историята (от Хезиод до Маркс). С., 1991, с. 34.

²⁸ П а к т а м, с. 35.

²⁹ П а к т а м, с. 42.

³⁰ П а к т а м, с. 51.

³¹ М а к и а в е л и, Н. Владетелят. – В: М а к и а в е л и, Н. Избрани съчинения. С., 1985.

³² К а р л е й л ь, Т. Герои, почитание героев и героическое в истории. СПб., 1908.

³³ Ф о т е в, Г. История на социологията. Т. II. С., 1993, с. 34.

³⁴ Интересни в това отношение са възгледите на българския изследвач Никола Николов, който в поредица от книги – „Световната конспирация“, „Новият ред“, „Маските на величията“, „Тайните протоколи“ – застъпва възгледа, че основна роля в световноисторическия процес играе еврейската нация, която държи финансите на целия свят.

³⁵ Ф о т е в, Г. Цит. съч., с. 175-176.

³⁶ О р т е г а - и - Г а с е т. Бунтът на масите. С., 1993, с. 41.

³⁷ П а к т а м.

³⁸ П а к т а м, с. 78.

³⁹ П а к т а м, с. 41.

⁴⁰ П а к т а м.

⁴¹ П а к т а м, с. 42.

⁴² П а к т а м.

⁴³ П а к т а м, с. 101.

⁴⁴ П а к т а м, с. 82.

⁴⁵ П а к т а м, с. 80.

⁴⁶ Т о у н б е е, А. А. Study of History. Vol. X. London, 1955, p. 105.

⁴⁷ Сагг, Е. Н. What is History? London, 1964, p. 45–46.

⁴⁸ Пак там.

⁴⁹ Енгелс, Ф. Л. Фойербах и краят на класическата немска философия. – В: Маркс, К., Ф. Енгелс. Избр. произв. в 10 т. Т. 2, с. 46–47.

⁵⁰ Маркс, К., Ф. Енгелс. Немска идеология. – В: Избр. произв. в 2 тома. Т. 2, с. 111.

⁵¹ Тази роля намалява и в политически аспект, първо, защото господстващата класа вече е добила съвършенство да се справя с вътрешните конфликти и напрежения, а и се стреми да не ги допуска, и второ, защото днес все повече и повече се осъзнава потребността да се решават възникналите между държавите спорове не по военен път, а по пътя на преговорите.

⁵² Тук е уместно отново да визираме виждането на Н. Николов за финансовия елит в лицето на еврейството като субект на световно-историческия процес.

⁵³ Бердяев, Н. Цит. съч.

⁵⁴ Означенията „религиозно-хуманистична“, „светско-хуманистична“ и „антихуманистична“, отнесени към концепциите за смисъла на историята, са работни означения, които не претендират да бъдат единствено точните или най-точните.

⁵⁵ Тук ще засегна главно възгледите на руския религиозен философ на историята Николай Бердяев.

⁵⁶ Бердяев, Н. Цит. съч., с. 217.

⁵⁷ Пак там, с. 192.

⁵⁸ Пак там.

⁵⁹ Пак там, с. 38.

⁶⁰ Пак там, с. 206–207.

⁶¹ Пак там, с. 199.

⁶² Пак там.

⁶³ Пак там, с. 200.

⁶⁴ Сен-Симон, А. Писма на един гражданин на Женева до неговите съвременници. С., 1974, с. 189.

⁶⁵ Мор, Т. Утопия; Кампанела, Т. Градът на слънцето. С., 1984, Сен-Симон, А. Цит. съч.; Оуен, Р. Революцията в съзнанието и практиката на човешкия род. С., 1980.

⁶⁶ Кант, И. Идеята за всеобща история в световен граж-

дански план. – В: Кант, И. Соч. в шести томмах. Т. 6. М., 1966, с. 18.

⁶⁷ Е н г е л с, Ф. Развитието на социализма от утопия в наука. – В: М а р к с, К., Ф. Енгелс. Избр. произв. в 10 т. Т. 1. С., 1977, с. 148–149.

⁶⁸ Н и ц ш е, Ф. Тъй рече Заратустра. С., 1990, с. 116.

⁶⁹ Пак там, с. 341.

⁷⁰ Пак там, с. 66.

⁷¹ Пак там, с. 68.

⁷² Пак там, с. 214, 337, 346.

⁷³ Пак там, с. 344.

⁷⁴ Пак там, с. 348.

⁷⁵ Пак там, с. 353.