

СПЕЦИФИКАТА НА „РУСКИЯ“ ПОДХОД КЪМ ИСТОРИЯТА

Росен РАЧЕВ

1. Световноисторическите архетипове по руски

Принципът на свободата, както и възможностите за взаимодействие между отделните етноси, получават нужното внимание главно във философско-историческата концепция на А. С. Хомяков. Огромният му труд “Записки по световна история” (Семирамида) е един от върховете в руската и славянска историография. Сред невъобразимо многообразния поток на епохи, събития, епизоди, личности авторът открива два забележителни архетипа на музата на историята Клио: ирано-арийското светло начало (Иран) и кушитското тъмно и зло начало (Куш). Първият архетип е символ и възплъщение на свободата, а вторият – на необходимостта, тъмната непросветеност и груба материалност. А. С. Хомяков открива етническите и духовни носители на светлото начало в субстанцията на иранските, юдаистките, християнските и православно-славянските вярвания, култове, обичаи, във всички разумни състояния на съзнанието. Куш е представен от шиваизма, будизма, зороастризма, от римското езичество и изобщо от цялото дохристиянско езически непросветлено съзнание. Руският мислител пише: “Свободата и необходимостта са онова скрито начало, около което в различна форма се съсредоточават всички мисли на човека. В езика на религията, която пренася в невидимите небеса законите, чрез които се управлява видимият свят на Земята и неговият видим господар – човекът, свободата се изразява чрез творението, а необходимостта – чрез раждането. Едва ли могат да се намерят по-верни символи за олицетворяване на тези абстрактни идеи. И за най-грубото мислене раждането се представя като вътрешно присъщо на необходимостта, на несвободата, точно както актът на творението е най-живо и ясно свидетелство за духовната свобода или, по-добре е да се каже – волята (понеже свободата е отрицателно понятие, а волята – положително).” (Цит. по: 2, с. 162).

Според А. С. Хомяков, свободата в историята като акт (познание, творчество, праксис) не може да разчита само на едностранчивия, непродуктивен аналитично-рационален метод. Историческата реалност се разкрива в много по-голяма степен пред поетичното и художествено чувство. Философът е убеден, че то не може нито да лъже, нито да се самоизлъже за разлика от високомерната и педантична ученост. Цялостната представа, цялостният образ на изследваното историческо битие се разгражда от строгото приложение на логическия метод. Авторът отбелязва: “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 се отгатва истината изчезват под тежестта на едностранчивата и суха ученост.” (Цит. по: 1, с. 249.)

Изводът, който в крайна сметка прави руският философ, проследявайки историческото разгръщане на архетиповете Иран и Куш е, че историческата наука би била мъртва, ако отхвърли истините на обикновените хора само защото не са подредени в някаква система или представени във формите на силогизма.

Интересно в случая е голямото сходство между Н. Я. Данилевски и А. С. Хомяков по отношение на схващанията за етническото взаимодействие, за асимилацията и етническата реинкарнация (прераждане). Разликата се състои в това, че авторът на “Русия и Европа” много повече оценностява и противопоставя свободната обособеност на културно-историческите типове спрямо “външния фактор”, спрямо друг тип, който се стреми да наложи етническо и културно асимилиране.

Една от уязвимите страни на Хомяковата философия на историята са силовите и социално-психични отношения между етническите общности. Сравненията, заключенията, характеристиките, които предлага той в неговата “Семирамида” се определят като напълно произволни, като несъответстващи на реалната картина в даден етнос и взаимодействията му с други етноси. В концепцията на руския автор се оказва, че завоевателните народи винаги са горди, с чувство за превъзходство и изключителност. Земеделските народи обратно – те остават чужди на аристократичния дух, което ги прави податливи на етническа реинкарнация. Към първите А. С. Хомяков причислява монголци, германци, келти, турци и даже “шишковците от блатата на Холандия”, а към вторите – мирните и трудолюбиви славяни. В “Семирамида” той пише: “Земеделските народи са по-близо до общочовешките принципи. На

тях не им е подействала гордата магия на победата, те не са виждали в краката си победените врагове, превърнати от закона на меча в роби, и не са свикнали да се смятат за нещо по-висше от своите братя – другите хора. Поради това те са по-възприемчиви към всичко чуждо. Не им е близко чувството за аристократично презрение към другите племена, а всичко човешко намира в тях отзвук и съчувствие.” (Цит. по: 2, с. 145)

Разсъждавайки върху взаимодействието между етносите, А. С. Хомяков издига тезата, че стремежът към свободата, към светлото ирано-арийско начало – архетипа Иран, подбужда поробените народи към прераждане в облика на своя поробител. Авторът отбелязва: “В човешката душа съществува едно непритъпимо чувство за гордост – гордост, която зове човека да се издигне над даденото му от съдбата състояние. То не е еднакво силно във всички хора и всички народи, но го има у всеки народ. Много страдания и унижения са нужни, за да се приспи за дълго тази страст в цяло едно многобройно съсловие.” (Цит. по: 2, с. 152) Примерът, който дава А. С. Хомяков в подкрепа на своето твърдение, е германизацията на пруските славяни.

Руският мислител посочва и условията, които са необходими за етническата реинкарнация на народите. Едно от тях е нравственото обаяние на народа-завоевател, без значение дали има числено превъзходство или не. Примерът е с шепа римляни, успели да завоеват испанските области Галия и Иберия. Тяхното население се е асимилирало без затруднения, повлияно от блясъка на римската просветеност, от славата на римското име, както и от величието на държавното устройство в Рим.

Авторът продължава разсъжденията си в тази посока, достигайки до интересни факти и заключения. Той отбелязва, че римската власт е била насочена преди всичко към политическите свободи, като е оставяла на хората тяхната лична свобода. По този начин по-лесно се преминава към нравите и обичаите на господстващото племе. Робът не може нито да подражава, нито да се усъвършенства. Той може единствено да мрази и отмъщава за понесените страдания и унижения, за отнетите му човешки права. Всеки бунт, всяка революция неизбежно предполага минало беззаконие. Отмъщението е толкова по-жестоко, колкото по-ужасно е робството, против което се въстава. В Записките четем: “Но трябва да се припомни, че властта и силата не са достатъчни, за да се прероди победеното племе. Благородната гордост на човека се примирява с победителя само когато вижда в него същество, достойно

да властва. Просветените победители винаги намират поданици, покорни и готови да разменят преданията на своята груба древност срещу новите образци на по-добър живот. Така например Западна Европа възприема целия римски бит, докато Елада и Изтокът, по-просветени от самия Рим, налагат печата на своето мислене върху завоевателите.” (Цит. по: 2, с. 155) От казаното става ясно, че условието за нравствено обаяние може да придвижи етническата реинкарнация и в обратна посока – от завоюваните народи към победителя.

А. С. Хомяков дава пример и с китайската държава. Тя е основана на възвишени и самобитни принципи, благодарение на които поглъща ордите на Чингис хан и облагородява монголизма с китайските ценности. Н. Я. Данилевски също посочва примера с Китай, аргументирайки тезата за обособеността на културно-историческите типове и тяхната независимост от външни фактори, които се стремят да им влияят. Той подсилва фактологията, като отбелязва, че в много по-голяма степен гръцкият културно-исторически тип е доказателство, че самобитността не се поддава на реинкарниране – в случая от страна на Рим. Това води до напълно успешно раздвояване на римската религиозна система – римските богове изцяло дублират гръцките антични божества.

Засиленият акцент на Н. Я. Данилевски върху самостоятелността на културно-историческите типове се обяснява с желанието му да обоснове противостоенето на славянския Изток спрямо експанзията на германо-романския културно-исторически тип. Подобно обосноваване е част от славянофилската “органично-почвеническа” теория, която руският мислител изгражда. Тя постепенно увеличава немалка част от руската интелигенция.

Всъщност славянофилството като социо-културно и политическо движение възниква сред западните славяни – преди всичко сред чешката интелигенция, а от там и сред словашката, и частично – сред хърватската. Едва след това то се “пренася” в Русия. При всички случаи обаче славянофилството си остава една защитна реакция срещу нарастващата мощ на германството през целия XIX и първата половина на XX век.

Основатели на славянофилството в Русия са И. В. Киреевски и А. С. Хомяков. В литературата тези идеи са получили израз през 1839 г. По-късно били възприети от панславизма и от руската емиграция след Октомврийската революция. Славянофилите смятали за особености на руската история православието, общинния бит, който те идеализирали, покорността на руския народ, липсата в неговата история на класово

разслоение, което обаче представлявало изопачаване историята на Русия. Подобна концепция била обосновавана социологически с твърдението, че религията на народа, определяща характера на неговото мислене, е основа на обществения живот. Доколкото за славянофилите истинската религия е православието, дотолкова само изповядващите го народи и преди всичко руският могат да разчитат на прогрес. Философската аргументация се съдържала в религиозно-мистическата система: волунтаристическата онтология (Хомяков) и интуитивистката гносеология (Киреевски).

Висшето руско общество, което се възхищавало от Европа и нейната култура, по правило било безразлично към западния християнски живот и не проявявало интерес към отношенията между западните и източните християни. Наистина имало неколцина аристократи, които станали католици, но това се възприемало по-скоро като проява на ексцентризъм. Повечето от тях напуснали страната и след заселването си в чужбина, прекъснали връзката с родината.

Само двама А. С. Хомяков и В. С. Соловьев осъзнавали жизнената необходимост от християнско единство и неговото значение за Църквата. Техният апел обаче не бил чул от съвременниците им. Изключение правел генерал Александър Киреев (1832–1910 г.), който бил горещ привърженик на обединението със старокатолиците. През 1874–1875 г. се осъществили предварителни контакти между последните и Православната църква. Това станало на Бонската конференция, където няколко руски богослови, старокатолици и англикани разменили идеи по различни догматични въпроси. И с това се изчерпал този пореден опит за обединение.

А. С. Хомяков посочва и още едно условие, което улеснява етническото взаимодействие на страните. То е родството на народностите и степента на обществено равенство между тях. Прераждането е толкова по-леко и пълно, колкото са по-близки характерите на взаимодействащите етноси. Примерът отново е с пруските славяни, приели всички форми на немския живот.

Определяйки руското християнство от края на XIX и началото на XX в. като апокалиптично по своята същност, Н. А. Бердяев посочва, че една от най-специфичните черти на неговите сънародници е постоянната неудовлетвореност от относителната социална среда, в която живеят. Оттук и засиления копнеж по Абсолютното, по съвършения бъдещ град, в който ще царува доброто и справедливостта.

Основната разлика между мислителите от разглеждания период и техните предшественици – славянофилите, се съдържа във факта, че последните са виждали в древна Русия вече осъществен бленуваният идеал, докато взорът на следващите поколения е обърнат напред – към предстоящото цялостно, финално преображение. Превръщането на есхатологичната нагласа във всеобщо настроение води до все по-осезателното приближаване към утопията. При нея личностният момент се разтваря в колективността, конкретното бива жертвано за абстрактно всеобщото, моментното – заради мечтаното бъдеще, характерен става оптимизмът, загубва се усещането за трагичния край на историята. Царството Божие като че ли се “приземява”, напълно постижима става неговата реализация в рамките на историческото време, в условията на новия обществен ред, където, според проекта на Н. А. Бердяев, всичко се намира под върховенството на закона.

Така славянофилството, което възниква в неправославната религиозна среда на западните славяни (католици и протестанти), набляга главно на етническите особености на славянството, а в Русия то е неразривно свързано с православието. Руското славянофилство намира за своя духовна почва именно православието. С това обаче то се изолира от славянофилството на западните славяни. Изолирана е, по силата на цезаро-паписткия принцип и самата Руска православна църква. Така е било от самото начало, но дори на границата на XIX и XX век тя си оставала все така изолирана. Все пак нещо било променено – установили се първите контакти с католическото течение в Англиканската църква и сред руските студенти започнала междуконфесионална евангелска дейност. През 1906 г. група ентузиастични англокатолици начело с отец Фейнс Клинтън (1875–1959 г.), каноника Джон Дъглас (1886–1956 г.) и отец Бъроу, формирала “Дружество на защитниците на единството между Източноправославната и Англиканската църкви”, с цел да възстанови общуването по въпросите на тайнствата.

Друга форма на сътрудничество със западното християнство е Студентската християнска федерация (WSCF). Интерконфесионалната работа сред руските студенти започнал секретарят на тази федерация д-р Джон Мот (1865–1955 г.). Въпреки строгите полицейски мерки, това движение станало добра школа за възпитаване на универсално мислещи християни, за запознаване на руснаците с проблематиката на западните вероизповедания. Но всичко това било недостатъчно и когато попаднали в условията на емиграция, болшинството православни интелегенти не

били подготвени за срещата с християнския Запад. Европеизираните руснаци знаели твърде малко за римските католици и протестантите, поради което се отнасяли подозрително към тях. При техните срещи водеща роля имали дейците на религиозното възраждане, които били по-добре подготвени от другите за общуване със западните християнски течения. Още преди революцията те следели развитието им с интерес и били информирани за най-новите тенденции. Те не пристигнали в Европа като изплашени бежанци, а като хора с мисия и вяра, че новата епоха в човешката история, започната от руската революция, ще призове християните към единство.

Руските религиозни мислители, познаващи добре западната философия, литература и изкуство, едва след революцията могли лично да се срещнат със западните творци. Животът на руснаците в чужбина им осигурява достъп до скритите преди това източници на европейската цивилизация. Това ги прави активни привърженици на обединението. Трагичната реалност на християнското разделение мобилизира членовете на Руската църква и им помага да завършат дългия период на духовна изолация. Православните емигранти влизат в диалог с християнския Запад убедени, че нито един народ или локална църква нямат монопол над истината, че човечеството е единен организъм и всяка негова част е необходима на цялото. За тях Църквата е универсална (вселенска) и само този, който с пълен глас изразява собствените традиции, може да бъде творчески член на световното християнско братство.

Според някои концепции световното боговластие вече е било осъществено. Такава е например римокатолическата идея, според която Църквата с нейния йерархичен ред е земното въплъщение на очакваното Царство Божие. Подобно схващане откриваме и във византийското християнство, където олицетворение на свръхестественото величие е империята. В руското православие, което е наследник на византинизма, също се забелязват мисли за реализирана в миналото теокрация, но все пак преобладаващи са бъдещите проекции за нова космическа и историческа перспектива. Идеята за земната теокрация предполага сливане на противоположни онтологични пластове. Тя обвързва материалното и духовното, временното и вечното, земното и небесното, човешкото и божественото. Утопичната ѝ същност се проявява именно поради преимуществото, което дава на относителното, ограничавайки в същото време абсолютното. В “Новото средновековие” Н. А. Бердяев пише: “И старите теокрации – западната, папистката, и източната, император-

ската, претърпяха неуспех и се разпаднаха, защото в тях реално не се постигаше царството Божие на земята, а то само се символизираше външно, означаваше формално. Теократичната държава се изроди в симулация на свещено царство, губейки все повече и повече свещеното си съдържание.” (Цит. по:4, с. 601).

Източните богослови не били сигурни, че православие може да предложи нещо на съвременния свят. Те се стараели да поддържат авторитета на своята Църква, посочвайки неизменния характер на нейната доктрина, като по този начин се отклонявали от обсъждането на актуалните въпроси на Източна и Западна Европа.

По отношение обединението на църквите православните християни вътрешно се противопоставяли. Едни смятали, че икуменическото движение е хитър, измислен от Запада ход да се подмами, а после да се погълне християнският Изток. Всяко обсъждане на основната доктрина им се струвало ненужно, защото според тях базата за съединението може да е само една – пълно признаване на решенията на първите седем вселенски събора. Според друга гледна точка движението трябва да се сведе до формите на практическо сътрудничество в образователната и социална сфера.

Руската религиозно-философска мисъл от началото на ХХ в. се характеризира с драматично, напрегнато колебание между есхатология и утопизъм. Техният синтез се осъществява като че ли в представата за хиляда годишното царство на Божиите праведници, описано в Откровението на св. Йоан. Според Н. А. Бердяев то може да се мисли едновременно като отсамно и отвъдно, като земно и небесно. Съзирайки в хилязма опорна точка на утопизма, С. Л. Франк е убеден, че той трябва ясно да се разграничава от апокалиптичната вяра. Последната е свързана с очакването на “новото небе и новата земя”, които са дело единствено и само на Божията творческа сила и благодат. За утопизма обаче “новосъздаденото” е резултат от проявата на човешките волеви възможности, без намесата на върховното същество. Земното царство на светците, установено за хиляда години, се възприема от Църквата като промеждутъчно, като нямащо окончателен характер. След приключването му ще настъпи Второто пришествие на Христос, което ще сложи действителният край на света и историята. Е. Н. Трубецкой говори не просто за прекратяване на световния процес, а за постигане на неговата цел, за осъществяване на дълбокия му вътрешен смисъл.

Многобройните успешни контакти със Запада заставят руснаците да преразгледат богословските принципи, които в продължение на векове регламентират отношението на източните християни спрямо другомислещите. Генерал Киреев проявява прозорливост по отношение на руската интелигенция, като я призовава да се върне в Църквата. Същевременно в богословските колежи на Англиканската църква, в колежаите на свободните църкви, в университетите и други учебни заведения се четат лекции за източното християнство. За първи път огромен брой млади хора в Англия се запознават с източната традиция.

Руското присъствие в западния свят оказва влияние върху католическата, англиканската и протестантска теология. Разговорите между Изтока и Запада, прекъснати през XV в., се възобновяват. Сега руснаците разбират по-добре основното в спора между Рим и протестантизма, а православната идея за космическото значение на Боговъплъщението прониква по-дълбоко в западното мислене.

Една от най-грандиозните утопии в историята на руската религиозно-философска мисъл е създадена от В. С. Соловьев. Той е автор на идеята за “свободната теокрация”, която е част от системата на положителното всеединство. Нейната същност изразява копнежа на философа да се организира една независима, правова държава, основана на християнските принципи, чрез които ще се осъществи преобразението на човечеството. В това отношение налице е несъмнено сходство с възгледите на Ф. М. Достоевски, който пише: “И така, според източния идеал на първо място е духовното обединение на човечеството в името на Христа, а после вече, по силата на това обединение следва несъмнено произтичащото от него правилно държавно и социално обединение.” (Цит. по: 3, с. 44.)

Подобно на Вл. С. Соловьев, Ф. М. Достоевски също посочва непосредственото отношение на Русия към предстоящите цели на християнството – божественото да стане част от универсалното човечество. За В. С. Соловьев “историческата задача на Русия се състои именно в универсалното – жизненото осъществяване на християнството”. Самият Ф. М. Достоевски оприличава Русия на жена, обляна в слънчеви лъчи, която в мъки иска да роди мъжка рожба, съгласно виденията на Йоан Богослов (Откр. 12:1-2). Тази жена е Русия, а роденото е “Новото Слово”, което тя трябва да каже на света относно мирния съюз на Изтока и Запада. Руският писател силно вярва в съгласието между народите, в човешкото братство, във възможността да се появят в близко бъдеще

“чисти идеални християни”. Той е убеден в реализацията на всеобща хармония между хората тук, на земята. За него, както и за В. С. Соловьев, “истинската” теокрация е нравственото обновление на човечеството, дело на православието, което ще доведе до постепенното превръщане на държавата в Църква.

В “Оправдание на доброто”, едно от типичните произведения на В. С. Соловьев за периода на 90-те години на XIX в., усещаме вече антиутопични, антиеократични тенденции. Царството Божие не се отъждествява, но напротив, разграничава се от историческото християнство и видимата Църква. Пълното крушение на възгледите за боговластието на земята е изразено в последното произведение на философа – “Три разговора”. Показателни са думите на Е. Н. Трубецкой, който отбелязва, че “в него теокрацията се оказва вече не като преддверие към райа, а към широките врати на ада” (Цит. по: 3, с. 50.) Красноречиво е и Бердяевото обяснение на песимистично-есхатологичния патос във финалната книга на В. С. Соловьев. Той се дължи на факта, че “във философските си автобиографии, хората твърде леко обявяват настъпването на края на света поради това, че преживяват агония и завършва историческа епоха, с която те са свързани чрез своите чувства, привързаности и интереси.” (6, с. 324.)

2. Руският месианизъм и нравственият смисъл на историята

С написването на забележителното произведение “Апология на лудия” П. Я. Чаадаев утвърждава великата руска мисия в света, очертава перспективните проекции за бъдещето на огромната държава. Изходната му позиция се основава на тезата, че силите на руския народ не са проявени активно в собствената му история, че те са останали в потенциално състояние.

Този факт обаче, може да бъде променен. П. Я. Чаадаев заявява: “Вече нямаме власт над миналото си, но бъдещето зависи от нас. Да се възползваме от това огромно преимущество, което ни подчинява единствено на просветения разум, съзнателната воля.” (Цит. по: 5, с. 37.) В “Апология на лудия” руският мислител изказва идеята, която се превръща в основна за всички течения от XIX век, а именно, че Русия е призвана да реши повечето от социалните проблеми, да завърши повечето от идеите, възникнали в старите общества, да отговори на най-важните въпроси, с които човечеството се занимава. П. Я. Чаадаев е

проникнат изцяло от вярата в мистичната мисия на Русия. Според него тя все още може да заеме най-високо място в духовния живот на Европа. Миналото е останало назад и неговите грешки не трябва да се повтарят. Русия е задължена да се отърси веднъж завинаги от летаргията и пасивността и да вземе здраво в ръцете си не само собствената съдба, но и тази на останалите европейски народи. Непроявената активно в миналото сила на руснаци-те, за П. Я. Чаадаев се превръща в залог и възможност за велико бъдеще.

П. Я. Чаадаев настоятелно търси Царството Божие на земята. То е необходимо, за да даде на света християнската цивилизация. Според него, Божието царство е вече осъществено на запад. Руският философ е дълбоко убеден, че на Запад всичко е създадено от християнството. Отечеството му също е християнско, но този факт не е довел до някаква съществена промяна и развитие. Ако и да се идентифицира с християнската идея, Русия все още се намира в застой за разлика от народите на западните географски ширини. Според В. В. Зенковски, П. Я. Чаадаев, както никой друг в руската литература, възприема Запада религиозно. Той описва винаги “чудесата” на християнството там с неподправен патос, с искрено вълнение и горещи чувства, като в същото време отчита съществуването на някои негови непълноти, несъвършенства и пороци.

Всъщност П. Я. Чаадаев става изразител на настроенията на руската интелигенция, която по време на войната срещу Наполеонова Франция и непосредствено след нея преодолява дотогавашната си изолация и се сблъсква лице в лице с постиженията на западноевропейската цивилизация. Началният възторг и безкритичното ѝ приемане много скоро отстъпват място на все по-дълбочинното ѝ осмисляне и оценяване. Като следствие от него започва търсенето на руската специфичност и постепенното възраждане на идеята за руската месианска роля в света.

Дори такъв изключителен мислител, какъвто е Н. Ф. Фьодоров застава зад идеята на руския месианизъм със схващането си, че общото християнско дело трябва да започне именно в Русия, понеже тази страна е най-малко опорочена от безбожната цивилизация. Той вярва, че общото християнско дело, чрез което ще бъде победена смъртта и силите на злото, трябва да се осъществи чрез единството на божествената и човешка активност. Само едната не би била достатъчна за реализацията на неговия проект. Н. А. Бердяев нарича това взаимодействие теургия, теургически акт. Теургия (Theourgeia) за него означава Богодействие, с участието на човека като съработник на Бога за преосъществяването

на плътското, телесното, вещественото и на самата ненавиждана “обективация” в духовно преобразен свят (ragousia), преминаване в нова епоха (епохата на духа), в “нов еон”. Краят на историята е финал на “лошата безкрайност”, на обективацията и пълно обновяване на света, съпроводено с цялостно възкресяване на всичко, което е живяло някога.

Човекът не може (а и не бива) да подчини природата, но той може (и трябва) да направлява нейните процеси. А за да стане това, не е достатъчно развитието на науката. Много по-важно в случая е моралното усъвършенстване. Н. Ф. Фьодоров показва пътя за това – преодоляване на разединението между хората, изчезване на себелюбието, на алчността и нагона да се властва над себеподобните.

Хората не са врагове помежду си, техен враг е природата и нейните стихии. Преодолявайки враждата в себе си, човешкият род ще преодолее и враждата между него и природата. С тези си възгледи Н. Ф. Фьодоров се нарежда сред онези исторически оптимисти, които са смятали единното човечество за залог в борбата за достигане на истинното щастие. В това са вярвали и немските класически философи, немските романтици, К. Маркс и неговите последователи, Пиер Теяр дьо Шарден. Всички те са убедени, че слепите природни стихии могат да бъдат направлявани от човешката воля и разум, т.е. чрез хуманизацията на природата. Така раждащата, но и умъртвяваща по необходимост сляпа сила на природата ще се превърне в своя антипод – в една сила на съживяването и създанието. Такъв е грандиозният план на човечеството, който според Н. Ф. Фьодоров може да бъде осъществен от човека, но и с божията помощ. Последната ще дойде само като допълнение към организираното усилие на хората за собственото им обновление, за тяхното просветляване, за промяна на егоистичния им характер, за превръщането на човечеството в единно братско семейство на взаимно обичащи се хора.

Хуманизмът достига своя апотеоз във философията на Н. Ф. Фьодоров. Възкресението, според него, има смисъл само ако е всеобщо. То не е индивидуално постижение, както предполага християнството, а е възможно и достижимо за всички – без разлика от каквато и да било земна подреденост по произход, народност, класа и пр.

Историята на човечеството трябва да бъде всеобщо движение обратно към Бога, това е мъчителният път на връщането към него. Самата история е движението, започнало от грехопадението и завършващо в бъдеще с апокалипсиса. Това е времето на човешката “захвърленост

в света”, на живота в “долината на сълзите”. Драматичният път на човечеството “от – до” е път и на отделния човек от раждането му до неговата смърт. По-късно, за Н. А. Бердяев ще се окаже еднакво важно колективното и индивидуалното връщане към Бога. Само чрез него може да се постигне хармония с върховното същество, което е единственият залог за преодоляване на злото, на разрушителното начало в човека.

В случая, под влияние на Н. Ф. Фьодоров и опонирайки му, Н. А. Бердяев извежда на преден план преобладаващо *персоналистичното* си отношение към историята. Това е всъщност една модификация на западния индивидуализъм в руската духовна среда. Авторът познава добре достоинства на разглеждания индивидуализъм, но той е наясно и за почти невидимата граница, която го отделя от ужасния, войнстващ егоизъм. Мислителят обаче смята, че именно атмосферата на специфичната руска религиозност може успешно да прокара ясната разграничителна линия между творческия индивидуализъм и деструктивния егоизъм. Последният не води до превъзможване на последствията от първородния грях, но напротив – задълбочава ги, увековечава ги. По този начин се ражда злото в човешкия живот, а оттам и в човешката история.

Зад тези, безспорно верни, но крайно отвлечени разсъждения, стои едно присъщо за част от руската интелигенция колебание относно съдбата на собствената им страна. Силната религиозност на руските мислители често ги е подвеждала да смесват политиката с морала, а морала с православната вяра. Те подценяват светската култура, която произтича от различните разклонения на християнството, но вече не е религиозна по своя смисъл. Тази секуларизирана вече религиозна култура ляга в основата на нови политически доктрини, на ясно определени геополитически ориентации и задачи.

Типичен случай на подобна “претрансформация” е И. В. Киреевски, който като един от родоначалниците на руското славянофилство през XIX в., вече ясно осъзнава ролята на секуларизираната религиозна култура. Въпреки дворянския си произход, неговата душевна нагласа и обществена позиция не съвпада с официалните правила в Русия по това време. В своите философски статии той разсъждава върху духовното и битово състояние на родината си, върху отношенията ѝ със западно-европейската цивилизация и култура. Авторът се обявява за нормални и напълно необходими взаимодействия между Изтока и Запада, между Русия и Европа. Руският изолационизъм и затвореност за западните

идеи са неприемливи, понеже потискат и ощетяват редица поколения от талантили негови сънародници. В статията от 1831 г. озаглавена “Деветнадесетият век” И. Киреевски протестира, че някаква “китайска стена се издига между Русия и Европа и пропуска само през някакви отвори въздуха на просветения Запад.” (Цит. по: 1, с. 286.) Посочва и две основни причини за този факт. Първата от тях се съдържа в специфичните духовни, религиозно-православни принципи на руското светоусещане, докато втората причина има чисто битови измерения. Последните, съчетани с твърденията на философа, че да се търси в Русия националното, означава да се търси необразоваността и непросветленото простодушие, обясняват подчертано негативното отношение на официалния руски обскурантизъм, заел удобни позиции във всички етажи на държавността, а също и в съответните сфери на духовния живот.

Руският мислител е автор и на статията “За характера на европейското просвещение и неговото отношение към просвещението в Русия”. Тя е публикувана в “Московски сборник” през 1852 г. Приема се нееднозначно, дори критично от другите славянофили. А. С. Хомяков например, приема главната теза за противоположността между руската и западната култура, но не се съгласява с твърдението, че християнските принципи са се проявили най-пълно в древноруския бит. Той категорично отхвърля идеализацията на Древна Русия, отбелязвайки следното: “Не са съществували нито един народ, нито една страна, нито една държава в света, на които може да бъде приписано такова достойнство, макар и отчасти.” (Цит. по: 2, т. I., с. 315)

На статията откликва и Е. Комаровски, към когото тя е била адресирана. В обширно писмо до автора на френски език, той споделя неодобрението си от начина, по който е проектирано “великото бъдеще” на самобитното руско просвещение. Критиката е относно преобладаващите съмнения и прокрадващите се в немалко случаи песимистични нотки.

В посочената статия И. В. Киреевски се опитва да намери отговор на въпросите за основите на руското просвещение, за различията със западното, за неговото евентуално развитие, както и за влиянието върху цялостния духовен живот в Русия.

Според автора основите на руското просвещение коренно се различават от тези на останалите европейски страни. Той отчита специфичните културни особености на всеки народ, но този факт не

представлява пречка за тяхното взаимодействие и тясно сътрудничество. Единственото изключение е Русия, която духовно и физически е разделена от Европа, докато англичани, французи, немци, италианци винаги си остават европейци, като при това никога не изгубват националната си самобитност. За разлика от тях “русинът, за да се сроди със западната образованост, трябваше почти напълно да унищожи своята национална специфичност, тъй като и външната, и вътрешната страна на манталитета му, които взаимно се обясняват и допълват, бяха следствие от коренно различен начин на живот, произтичащ от коренно различни източници” (Цит. по: 2, с. 215).

Освен характерните черти за всеки европейски народ И. В. Киреевски посочва и още три исторически особености, които изграждат типологията на западното просвещение. Това са “своеобразната форма, чрез която християнството проникна в него, своеобразният вид, в който културата на древнокласическия свят му въздейства, и, накрая, своеобразните елементи, от които се образува неговата държавна организация.” (Цит. по: 2, с. 215)

Духовният живот на Русия, както и на западните народи получава своя облик преди всичко от християнството. В Западна Европа обаче то прониква чрез влиянието на Римската църква. В рамките на Вселенската църква съществуват отделните национални църкви, всяка от които се отличава с някои, присъщи само на нея черти. Така например, сирийските богослови обръщат по-голямо внимание на вътрешния, съзерцателен живот на вярващия човек, докато римските богослови акцентират върху практическата дейност и логическата връзка между понятията. В крайна сметка съществуващите различия не пречат на стремежа към общата цел, обединяваща всички отделни църкви в свещен съюз, отстояващ и воюващ за свещените принципи. И. В. Киреевски посочва, че до разкол може да се стигне само, ако отделната Църква се отрече от преданието и от общуването с другите църкви. Точно това се случва с Римската църква, която постепенно се превръща в абсолютен образец, единствено чрез който християнското учение може да проникне в съзнанието на народите, попаднали под нейно влияние.

Вторият елемент, стоящ в основата на европейското просвещение, според разглеждания автор е културата на древния, дохристиянски свят. Руският мислител отбелязва, че до средата на XV в., когато гръцките изгнаници са се преселили на Запад заедно със своите ръкописи, тя е била позната единствено в специфичната форма, която ѝ придава

древният езически Рим. Последният обаче притежава само материалната власт над света, докато духовното величие принадлежи на гръцкия език и култура. Този факт дава основание на И. В. Киреевски да обобщи, че приемането на целия опит на човешкия ум, на неговите достойния, трупани в продължение на шест хиляди години, единствено във вида, придаден им от римската култура, означава да се приемат съвършено едностранчиво, което би се отразило и на собствената култура. С появата на гърците в Западна Европа през XV в., културата на последната се раздвижва, съживява, но смисълът ѝ остава същият. Гръцката наука разширява познанията, предизвиква човешкия ум и разкрива нови хоризонти пред свободната творческа мисъл, но въпреки всичко не успява да измени установеното духовно направление.

Характерно за третия елемент на западното просвещение е, че в почти всички държави се наблюдава насилствено налагане на новите обществени отношения, свързано с ожесточена борба на живот и смърт между завоювани и завоеватели.

Желанието на човека да изведе своето его над всичко, дори с цената на неговото унищожение, е висше нравствено зло. Това изначално отрицателно отношение към всичко, което е извън собственото Его на човека, е присъщо на цивилизацията, чиято сърцевина е съставена от католико-протестантския морал. То е пропило ежедневието на западноевропейския човек и представлява същностно отхвърляне на всички други извън нас. Това е едно коренно зло на човешката природа, което е намерило своята безпрепятствена и висша реализация в католико-протестантската цивилизация. Не е случаен фактът, че именно в нея се раждат теориите за обществената конвенция, според която обособените индивиди се групират в общности само с грубата практическа цел да съхранят своята индивидуалност. Обществото се изгражда на основата на една принудителна взаимна търпимост, на разумния компромис между атомизираните индивиди.

Съвсем друга е логиката и морала на човешкото съжителство, произтичащи от източното православие. То вижда в общността “свод”, “събор” – първична и благодатна среда за истински живот. Руският селянин е “крестънин”, подчинен изцяло на кръстния знак. Той принадлежи най-напред на Спасителя и след това на всички други и на всичко друго.

И. В. Киреевски посочва, че трите западни фактора – Римската църква, древноримската култура и възникналото в резултат на завоева-

телското насилие държавно устройство – са останали напълно чужди на древна Русия. Тя приема християнството от Гърция и поддържа близки отношения с Вселенската църква. Въздействието, което ѝ оказва древноезическата култура, се пречупва през призмата на християнското учение. Неговото проникване в Русия не е свързано с големи затруднения, каквито е имало в Рим, Гърция и в европейските страни, пропити от римската култура. Към това авторът прибавя и самобитното развитие на руския народ. Враговете му – татари, поляци, унгарци, немци действително го потискаха, успяха да спрат неговото формиране, но не се намесиха във вътрешното развитие, не можаха да променят дълбокия смисъл на духовен и обществен живот.

Изтъквайки различията в богословско-философската мисъл на Изтока и Запада, И. В. Киреевски отбелязва, че източните автори се интересуват най-вече от вътрешната нагласа на творческия ум, а западните – от правилната логическа връзка на понятията. Едните търсят истината чрез единството на разума, докато другите са убедени, че нейното пълно постигане е възможно и когато духовните сили са разделени.

Друга съществена разлика между Запада и Русия откриваме в техните правови системи, а по-конкретно – в основните схващания за правото на собственост върху земята. Римските граждански закони утвърждават безусловно това право. Те са заложили в цялостната постройка на западното общество, което се крепи именно върху личното право на собственост, а самата личност юридически се разглежда като негово проявление. В руското общество нещата стоят другояче. В неговата структура на преден план стои личността, а правото на собственост е само нейно случайно отношение. Земята принадлежи на селската община, а общината се състои от семейства, които на свой ред включват лица, способни да обработват земята. С увеличаване броя на лицата се увеличава и количеството земя, принадлежаща на семейството, а с намаляването ѝ намалява и земята. И. В. Киреевски уточнява, че правата на селската община върху земята се ограничават от правата на помещика или на едрите земевладелци. Техните права на свой ред зависят от отношението им към държавата. Тук значение имат не толкова самите имения, колкото личните връзки на помещиците и бащите им, които обаче лесно могат да се загубят при неспособност да бъдат поддържани или разширени. Посочените факти довеждат до заключението, че безусловна собственост в Русия няма. Такава може да съществува

само по изключение. Обществото се състои не от частни владения с прикрепени към тях хора, а от хора с прикрепена към тях собственост.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Христов, Л.** Руският Логос (Философия и религия). С., 2000.
2. **Христов, Л.** Руският религиозен Ренесанс на XIX век. Т. I-II. С., 1995.
3. **Димитрова, Н.** Утопия и есхатология в руския Сребърен век. С., 1995.
4. **Бердяев, Н.** Съчинения в шест тома. Т. II. С., 2003.
5. **Бердяев, Н.** Руската идея. В. Търново, 2001.
6. **Бердяев, Н.** Самопознание. С., 1993.