

## ИДЕЯТА НА БЕРДЯЕВ ЗА КРАЯ НА ИСТОРИЯТА

*Росен Рачев*

Според Бердяев историята има смисъл, но той се извлича само от нейната същност. Откривайки същността на историята, ние се натъкваме на неоспоримия факт, че тя има крайна цел. Историята на човечеството не е безкрайна, както не е безкраен и самият човек. Историята е драма, в която си дават среща животът и смъртта, временното и вечното. В нея няма линейно развитие, няма движение към абсолютното добро и съвършенство. Тя представлява своеобразен космически цикъл със свое начало и край. Краят е изход към вечността. Световната история е част от всеобщата история на битието, но не като затворена отвсякъде система. В историята на човечеството действат освен нейните вътрешни сили, така също идващите отвън влияния на вечността. Руският мислител пише: "Възприемането на историята, нейното констатиране и разбиране в цялата ѝ пълнота предполага съществуването на края, т.е. предполага завършването на този световен еон, завършването на онази световна епоха от вечността, която наричаме наша световна действителност, наш световен живот. Това е преодоляването на всичко тленно, временно или смъртно от страна на вечното начало, което побеждава в самата временна световна действителност; то е победа над онова, което Хегел нарича лоша безкрайност. Лошата безкрайност означава липса на край във времето, това е безкраен процес във времето, който не познава окончателна победа и решение." (Н. Бердяев. Смисълът на историята. С., 2003, с. 363.)

За Бердяев е недопустим всякакъв друг подход към осмислянето на историческия процес освен есхатологическия. В противен случай се отхвърля възможността за развързка, разрешение на огромните несправедливости и несъвършенства в него. Нашата световна действителност е преизпълнена с неща, които трябва да се преодолеят. Бъдещата положителна промяна е свързана по необходимост със завършека на протичащия исторически ход. В определен момент той трябва да спре, за да може нашият световен еон да се слее и стане част от съвършената вечност.

В книгата-изповед “Самопознанието” Бердяев се определя като човек, на когото е присъщо есхатологичното чувство, усещането за приближаваща катастрофа и край на света. Обяснението, което дава, е свързано не само с неговата духовна същност, но и с психофизиологичната му организация, със склонността за безпокойство, със съзнанието за преходността на всички и всичко, включително и на живота. Посочените особености са като че ли по-характерни за руските хора като цяло в сравнение със западноевропейците. В “Руската идея” авторът пише: “Има не само физическо, има и духовно странничество. То е в невъзможността за покой, за удовлетворение от завършеното, от крайното и стремеж към безкрайното. Точно това е есхатологичният копнеж, това е очакването, че ще настъпи краят (свършекът), че ще се открие правдата на края, че ще се разкрие последната истина, че в бъдещето ще има нещо необикновено. Аз бих нарекъл това месианска чувствителност, характерна еднакво и за хората от народа, и за хората на високата култура. Руските хора са повече или по-малко хилясти. Западният човек е много повече уседнал, заземен, той е обвързан с усъвършенстваните форми на своята цивилизация, повече цени настоящето си, повече е обърнат към благоустрояването на земята. Той се бои от безкрайността като хаос и с това прилича на древните гърци.” (Н. Бердяев. Руската идея. В. Търново, 2001, с. 184.)

Николай Бердяев посочва Лев Толстой като пример за автор с безспорен есхатологичен копнеж. За него той не е еволюционист, който желае постепенното движение на историята към царството Божие. Напротив, той е “максималист”, който е за срива, за прекъсването на историческия процес, който се опира на безбожния световен закон. Толстой мечтае да се сложи веднъж и завинаги край на безскрупулния, жесток свят, в който живее. Убеден е, че трябва да стане нещо, което ще преустанови старото и ще сложи начало на съвършено новото, управлявано от правилните божии закони. В тази връзка писателят критикува, разобличава лошия и грешен руски живот. Така си навлича гнева на официалните власти, а организацията черната сотня дори призовава за неговото убийство. Тя представлява обединение на руски военни, отличаващи се с изострен национализъм, антисемитизъм и верска нетърпимост. Готови са на всяка цена

да защитават реакционните си идеи, без да се съобразяват даже с авторитета и гения на големия руски писател. А той просто се опитва да гледа реалистично на ситуацията в неговата родина, изпълнен разбира се и с надежда, вяра в доброто бъдеще. Есхатологизмът на Толстой е плод на философско-религиозното му осмисляне на историята. Завършекът на настоящия исторически процес ще доведе до реализацията на очакваното Божие царство, което ще бъде пълна противоположност на съществуващото до момента.

Идеите за края на света не са привилегия само на религиозните учения и по-специално на християнството. Те съпровождат под различни форми целия световно-исторически процес. Могат да бъдат определени и като идеи на историческия финализъм. В такъв случай есхатологията се явява негова специфична разновидност.

Като религиозен финализъм, есхатологията съдържа в себе си два аспекта – нравствен и онтологически. Разликата между тях най-ясно личи във възгледите на Лев Шестов. Есхатологизмът на Бердяев, на Леонтиев и в немалка степен Фьодоров разглежда идеята за края на света в подчертан религиозно-нравствен аспект. При Шестов идеята за финала също е религиозна по мотиви, по съдържание и пр., но тя е пропита и от дълбок онтологичен смисъл. Цялата негова философия кръжи около темата за първородния грях. С вкусването на плода от дървото на познанието човечеството бива хвърлено в едно тъжно “инобитие”, в едно отчуждено съществуване, на което обаче може да се сложи край. Именно в това Лев Шестов вижда мисията на философията – да бъде “последната борба”, възкресяваща вярата, отхвърляйки съблазните на разума.

Бердяев обръща по-голямо внимание на друг един представител на религиозно-нравственото схващане за края на света – К. Леонтиев. В “Руската идея” той пише: “Той (Леонтиев) не изпитва руската жажда за всеобщо спасение, не копнее за преобразяване на човечеството и света. Всъщност и идеята за съборността, и идеята за теокрацията са му чужди. Той осъжда и разобличава Достоевски и Л. Толстой заради розовото им християнство и хуманитаризма. Есхатологизмът на К. Леонтиев е с негативен, отричащ характер, той не е характерен за руската есхатологична идея.” (Пак там, с. 191–192.) Бердяев посочва, че в края на XIX в. в Русия се пораждат апокалип-

тични настроения, свързани с усещането за настъпване края на света и пришествието на Антихриста. Тогава не толкова очакват новата християнска ера и настъпването на царството Божие, колкото царството на Антихриста. Този песимизъм е израз на дълбокото разочарование от пътищата на историята, както и на неверието в съществуването на исторически задачи въобще. Авторът определя явлението като “срив на руската идея”. Един от главните изразители на апокалиптичните възгледи е именно Леонтиев. Той никога не е вярвал в своя народ, убеден е, че оригиналните решения и резултати няма да бъдат създадени в Русия. На моменти дори е доста краен, съмненията му стават остри и безнадеждни. Прави зловещото предсказание, че Антихрист ще се роди в държавните недра на неговата родина и това е единственото нещо, на което е способен руският народ. В същото време високо признание заслужава историческата му проникателност. Леонтиев точно предвиди руската революция, както и същността на характера ѝ. Предвиди и последвалата я световна революция. Предчувствието му за неизбежността на последната е апокалиптично. Тя се превръща в край, в свършек на света, в установяване царството на Антихрист. В тази връзка е възклицанието на автора: “Антихрист идва!” Пасивното му разбиране за Апокалипсиса се изразява в невъзможността на човека да направи нищо друго освен да спаси душата си.

Лично за мен спасението на отделната човешка душа е в тясна връзка със спасението и преобразяването на човечеството и света. Леонтиев разграничава двете неща и въвежда формулата “всеки да се спасява поединично и както може”. Крайният индивидуализъм, който лъха от тази фраза, надминава дори неолибералистичните финалистки настроения на Франсис Фукояма. Той е атеист и неговият финализъм само донякъде се родее с есхатологичните видения на руските религиозни философи. Според идеолога на неолиберализма висшата точка в развитието на човечеството е достигната, осъществен е край на историята. Това обаче не означава край на човечеството и изчезването му. Подобни есхатологични концепции имат други автори много преди Фукояма, но те се отнасят към разбирането за края на историята като гибел за човечеството изобщо. При посочения автор то остава да живее, но в достигнати максимал-

ни форми на съжителство, което е чуждо на каквито и да е качества, радикални промени. Достигнат е великият и най-важен идеал – изграждане на свободното общество.

Колкото и красива да е нарисуваната картина, тя е помрачена от въгрешното противоречие, което се забелязва в нея при по-внимателно вглеждане. Фукояма отхвърля необходимостта, а и възможността за появата на нови, качествено различни форми на съществуване в обществото. Установяването на “края на историята” неминуемо предполага една реална, макар и скрита концептуална забрана за каквито и да било усилия както за лансирането, така и за осъществяването на идеи за промяна.

Противоречието произтича не от атеистичния финализъм на автора. То е резултат по-скоро от самодоволството на човека, член на общността на “златния милиард”. Тук се сблъскваме с една абсолютизация на култа към принципиалното статукво. От нея неминуемо следва отхвърляне на различието, на другостта. От забраната да се творят нови идеи може лесно да се премине в груба забрана изобщо да се търсят такива идеи. Оттук пътят към политическата репресия е твърде кратък.

Никои не се съмнява в либерализма на Фукояма, в неговата привързаност към личните свободи, към индивидуалната инициативност, към толерантността спрямо чуждите мнения. Схващането обаче за спиране на развитието в едно либерално общество означава решителен сблъсък между свободата и финализма. Последният бива наложен на цялото общество, изключения не можа да има. Индивидуалните свободи съвсем механично се влагат в контекста на едно фактическо отхвърляне на разността между хората. Именно с подобна теза мислител като Леонтиев никога няма да се съгласи. Той отбелязва, че единственото нещо, което може да направи човек, е да спаси собствената си душа. Това не е никак малко. Но що за спасение ще е това, което не се интересува от ближния, от благополучието и обновяването на останалите хора, а се стреми единствено към благото и щастието на самия себе си? Подобна цел не е хуманна и не може да доведе до спасение на никоя душа. Катарзисът настъпва, когато най-важни за човека станат другите, когато тяхното избавление се превърне в мисия на живота. Освен това, ако отделни

човешки души все пак намират спасение, нима това не води до постепенно “просветляване” на цялото човечество. Колкото по-голям брой са спасените души, толкова по-голяма област от човешкият дух ще става свободна. Двата процеса се намират в пълна взаимозависимост един от друг и при положение, че разглежданият автор допуска спасение на човешката душа, не бих определил разбирането му за Апокалипсиса като пасивно. Всяко спасение предполага активност, мобилизация на всички духовни, творчески сили за постигане на великата цел.

Песимистичната есхатологична нагласа, която отбелязахме при Леонтиев, намира израз и в идеите на друг значим представител на руската философска-историческа мисъл. За него Бердяев пише: “В. Соловьов окончателно се разочарова от своята теократична утопия, той повече не вярва в хуманистичния прогрес, не вярва и в главната си идея – за Богочовечеството, или по-точно казано, за него идеята за Богочовечеството се стеснява, страшно се ограничава (в съдържанието си). Той е завладян от песимистичния възглед за края на историята, чувства неговото приближаване.” (Пак там, с. 192.) Към края на живота си В. Соловьов дълбоко променя своята духовна нагласа и става мрачно апокалиптичен. В “Кратка повест за Антихриста” той слага край на теократичните и хуманитарни илюзии от своето минало. Спира да вярва, че е възможна християнска държава, дори изключва възможността за реализирането на каквито и да било задачи в хода на историческия процес. Историята просто свършва и оттам напред започва свръхисторията. Една от мечтите на Соловьов е обединението на църквите, но нейното осъществяване може да стане само извън пределите на историята. В противен случай се изключва есхатологичната перспектива, тъй като теократичната идея и есхатологията са противоположни. Разбирането за църквата като царство, като християнска държава и цивилизация, ще доведе до отслабване на стремежа и копнежа за търсене на Божието царство. Повестта за Антихриста се определя от много автори като едва ли не най-доброто произведение, създадено от Соловьов. Бердяев обаче не е съгласен с подобна оценка. За него повестта е интересна и без нея е трудно да се разбере духовният път на автора ѝ. Тя обаче представлява едно от погрешните и остарели тълкувания на

Апокалипсиса, в които се отдава повече внимание на времето, а не на вечността. Освен това, според Бердяев, в книгата е заложена пасивна, а не активна и творческа есхатология. Той не възприема и начина, по който е нарисувана образът на Антихрист. Последният е изобразен като човеколюбец, като личност, която се бори за социална справедливост. Бердяев подкрепя Достоевски относно схващането му за антихристовото начало. То е най-враждебно на свободата и винаги презиращо човека, за него е характерна степента на крайна дехуманизация на света. По тази причина руският мислител определя “Легендата за Великия Инквизитор” като стояща много по-високо от “Кратка повест за Антихрист”.

Бердяев е убеден, че довеждането до край на учението за Богочовечеството у Соловьов, трябва да доведе до активна, а не пасивна есхатология, да доведе до съзнанието за творческото призвание на човека в края на историята. Именно то ще направи възможен краят на света и второто пришествие на Христос. Бердяев твърдо стои зад тезата, че краят на историята и света е богочовешки край, че той зависи от човека и неговата активност. При Соловьов подобен аспект липсва. Положителното при него е обединението на църквите, което ни представя. Освен това, той говори и за Божия съд, което е един от важните есхатологични моменти, но все пак недостатъчен според Бердяев. Соловьов вижда вярно края на историята като катастрофичен, за разлика от ранните си възгледи, когато си го е представял като еволюционен.

В “Руската идея” Бердяев пише: “Апокалипсисът е заплаха за човечеството, потънало в злото, той поставя пред човека активна задача. Пасивното очакване на страшния край е недостойно за човека.” (Пак там, с. 196.) Посоченото разбиране за човешката мисия в края на историята принадлежи на Николай Фьодоров. Той създава напълно оригинално тълкуване на апокалиптичните пророчества, което може да се нарече активно, за разлика от обикновеното пасивно тълкуване, което е налице при В. Соловьов и К. Леонтиев. Оценката на Бердяев е в полза на Фьодоров: “Истината е на негова страна и бъдещето му принадлежи.” (Пак там) Фьодоров за първи път предлага апокалиптичните пророчества да се тълкуват условно. Фаталният край може да настъпи единствено като резултат от пъгищата

на злото. Изход има и руският философ го вижда във всеобщото обединение в името на най-възвишената идея за победа над смъртта и възкресение на всички. По този начин може да се избегне явяването на Антихриста, страшния съд и ада, а човечеството ще е изпълнило условията, които ще му позволят непосредствено да премине към вечния живот.

Възкресяването, за което говори Фьодоров, е противоположно на прогреса, защото той се примирява със смъртта на всички поколения. Възкресяването предполага активност на човека не само спрямо бъдещето, но и спрямо миналото. То е в противовес на цивилизацията и културата, които разцъфтяват за сметка на пълната забрава на живелите преди нас, нашите бащи.

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. Бердяев нарича това взаимодействие теургия, теургически акт. Теургия (Theourgia) 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.

Трябва да отбележим, че макар и привърженик на активната есхатология, Бердяев не се съгласява с всички схващания на Фьодоров. Утопични и неспособни да издържат критика му се струват възгледите за необикновената висота на нравственото съзнание, всеобщата отговорност на всички за всички, както и материалистическите методи за възкресяване, основани на науката и техниката.

Есхатологическите виждания на католическия мислител Пиер Теяр дьо Шарден в някаква степен напомнят тези на Фьодоров. Между тях обаче има и съществени различия, които са не толкова



индивидуални, колкото произтичащи от идейните различия между западноевропейската и православната руска култура. Със своята концепция за точката омега като връхна точка на общественото съвършенство, Теяр дьо Шарден предлага по-скоро една социална утопия, отколкото религиозно учение, изхождащо от християнските традиции. Не само човечеството, но светът изобщо възхожда от най-примитивните нива на съществуването си към точка омега. Развитието преминава през различни нива на своята реализация, като най-накрая чрез човека и чрез обществото битието достига своята кулминация, която се отъждествява с Божието съвършенство, изразено символично с посочената точка. За разлика от Леонтиев, който смята, че всеки човек сам се подготвя за края, Теяр дьо Шарден е убеден, че висшето екзистенциално ниво става факт само чрез усъвършенстване на колективните форми на нравственото съжителство между хората. Тази теория е изключително оптимистична. Краят на света не представлява унищожение, Апокалипсис, тържество на Антихриста. Достигането на точка омега е върховно постижение на човешката нравствена воля. В нея се появява и самият Бог, който е финалът, епилогът, завършителят. Не случайно заради тези свои възгледи авторът влиза в тежък конфликт най-напред с йезуитския орден, на който е член, а след това и с Ватикана.

В своята концепция Теяр дьо Шарден поставя акцент върху активността на човека, свързана с неговото нравствено усъвършенстване. Този проблем е централен и в религиозно-философските схващания на Бердяев. Той определя себе си като привърженик на активно-творческия есхатологизъм. В книгата "За робството и свободата на човека" пише: "Съществуват две разбирания на апокалипсиса: пасивно и активно. В историята на християнското съзнание винаги е преобладавало първото от тях. Краят на света пасивно се предусеща и очаква, той се определя изключително от Бога, съществува единствено Божи съд над света. Или пък, краят на света се подготвя активно-творчески от човек, зависи от активността на човека, т.е. ще бъде богочовешко дело." (Н. Бердяев. За робството и свободата на човека. С., 1992, с. 263.) За руския мислител активният есхатологизъм означава оправдание на човешкото творчество, означава освобождение от властта на обективацията, която го поробва.

Краят на историята се явява като победа на екзистенциалното време над историческото време, на творческата субективност над обективацията, на личността над универсално общото. Бердяев е убеден, че има лична и историческа есхатология, които са неразделно свързани една с друга.

Освен тези две “есхатологии” историческият финализъм има и подчертан социално-политически аспект. Вече стана дума за него при Франсис Фукояма. Негови елементи се забелязват и във възгледите на Бердяев, което най-вероятно е далечен отзвук на младежките му увлечения по марксизма. Социално-политическият финализъм е иманентно присъщ на марксизма. Основоположниците му – К. Маркс и Фр. Енгелс са се отнасяли с неприкрит сарказъм към финалистичните възгледи на Г. Хегел. Яркият представител на немската класическа философия, който повежда цялата световна история към превъплъщенията на абсолютия дух, вижда края на историята достигнат в пруската държава. Но да се приеме деспотичното пруско кралство за венец не само на човешката история, но на световното развитие изобщо е било пълна проява на немското филистерство. По този повод не само Маркс и Енгелс са отхвърляли с насмешка подобна идея, но тя е възмущавала и цялата прогресивна немска интелигенция през 30-те и 40-те години на XIX в.

Марксисткият финализъм, който е оставил някаква следа в творчеството на Бердяев, се изразява в разцепването на историята на две – предистория и същинска история. Първата е царство на необходимостта, в което човечеството живее до този момент. Същинската история е царство на свободата и тя ще започне, когато се изгради безкласово общество, когато изчезнат и последните елементи на зависимост между хората. Марксисткият финализъм не предвижда никакъв абсолютен край на света (или на господстващата в момента цивилизация), както смята Шпенглер. Това е по-скоро скокообразен преход от старото качество в ново, от класово общество в безкласово. Царството на свободата засяга индивидуалните свободи на хората; свободата на всеки е предпоставка за свободата на всички. Всичко това се появява в идеята на Бердяев за личната и историческа есхатология като неволен остатък от младежките му убеждения.

Историческата съдба и историческият край влизат дори в неговата лична съдба и край. Авторът заявява за себе си, че е от “онези хора, които се бунтуват против историческия процес, защото той убива личността, игнорира я и не се извършва заради нея.” (Н. Бердяев. Самопознанието. С., 1993, с. 321.) В представите му историческият процес е преизпълнен с митове, идоли, страдания, насилие. Световна Хармония, тържество на Световния Разум, Прогрес, Добро, процъфтяване на всички видове общности – Държави, Нации, Етноси, Обединения: цялата тази съвкупност от идоли подтиска, унижава и поробва човека. Проблемът за личността не може да се разреши в пределите на историята и тъкмо затова тя трябва да се схваща есхатологически, т.е. да има край. Такава идея за историческия процес, която отрича личността, според Бердяев е именно марксизмът. Това е станало причина за отказа му от него. Неговият индивидуализъм влиза в сблъсък не с идеите на ранния Маркс, когато той подчинява свободата на всички на свободата на всеки, а с идеите на по-късния марксизъм, когато колективизмът се налага като водещо политическо умонастроение на вече появилото се социалистическо движение.

Н. Бердяев посочва два изхода от историческото време, които са в две противоположни посоки – към космическото време и към екзистенциалното време. Той пише: “Потапянето на историческото в космическото време е изходът на натурализма, който може да приема мистична окраска. Историята се възвръща към природата, влиза в космическия кръговрат. Другият изход е потапяне на историческото в екзистенциалното време. Това е изход на есхатологизма. Историята преминава в царство на свободния дух.” (Н. Бердяев. За робството и свободата на човека. С., 1992, с. 261.) За Бердяев историческото време и всичко, което се извършва в него имат смисъл, но този смисъл лежи отвъд пределите на самото историческо време, в есхатологична перспектива. По този начин авторът преминава от нравствено-религиозния есхатологизъм към религиозно-онтологическия. Идеята за екзистенциалния онтологически край на света взема връх в творчеството на руския мислител и определя спецификата на неговия религиозно-нравствен финализъм.

За Бердяев историята е несполука на духа, в нея не възниква Царството Божие. Църквата е част от историческото разбиране за християнството, тъй като се появява и действа в историята. Тя не преобразява света, не представлява “новото небе и земя”, за които говори в Откровението си св. Йоан. Единствено дългоочакваното Царство Божие е в състояние да обнови не само индивидуалността, не само обществото, но и целия Космос. То ще сложи край на световната неправда и уродливост, ще заложи като водещи принципите на истина, добро и красота. В този смисъл е интерпретацията, която Бердяев прави на израза “красотата ще спаси света”, чийто автор е Достоевски. Руският философ разграничава есхатологичното християнство от историческото, което се е приспособило към условията на обективирания свят. Обективацията винаги подчинява човека на крайното, укрепостява го към него, докато краят на историята разкрива пред нас перспективата към вечността. Бердяев е убеден, че смисълът трябва да бъде съизмерим със съдбата на всяка отделна личност. За него в обективацията няма и не може да има никакъв смисъл. Той се учудва на лекотата, с която хората се подчиняват на смисъла, който им се поднася и който няма никакво отношение към тяхната неповторима индивидуална съдба. Обективацията поражда редица илюзии на съзнанието като тази, че световната хармония се проектира в бъдещето, упорито отстоявана от ученията за прогреса. Достоевски чрез своя бунтовен Иван Карамазов е против онтологията на съвършенството и страданието. Той не се съгласява, че за бъдещото царство на Вечната Хармония, Царството Божие, трябва да страдат и невинните ангелски души на дечицата: “Вечната хармония не може да бъде нравствено оправдана дори само заради неизкупената сълзица върху едно разплакано детско лице, което призовава “Боженцето” в отходното място, където то е захвърлено от мъчителите... Хармонията е оценена много скъпо и “не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно... Не Бога я не принимаю, я только билет ему почтительнейше возвращаю.” (Л. Христов. Руският Логос. С., 2000, с. 259.) Това е протест против обективацията. Друга нейна илюзия е отъждествяването на църквата с царството Божие, на историческата идея за църквата с есхатологичната идея за цар-

ството Божие. Тази идея, изразена още от Августин Блажени, води до обожествяване на историческите обективации – църквата като социален институт, теократичната държава, утвърдените форми на бита.

Николай Бердяев решително се противопоставя на историческото разбиране за християнството. Християнското откровение е есхатологично откровение за края на земния свят и установяването на Царството Божие. Историческото християнство и историческата църква означават, че то не е настъпило. Те са знак за неуспеха, за приспособяването към царството на този свят. Философът е убеден, че илюзиите на съзнанието, върху които се крепи “обектният свят”, ще бъдат унищожени от творческото дело на човека. Единствено то може да освободи света, да доведе до края на историята, като създаде Царството Божие, не символично, а реално. Всичко ще влезе в действителната реалност на субективността и духовността, в божествения, или по-скоро в богочовешкия живот. Затова обаче е необходима упорита, сурова борба, налагаща жертви и страдания. Царството Божие не се постига само със съзерцание, но най-вече чрез активността и мобилизацията на всички човешки творчески сили. Бердяев завършва книгата си “За робството и свободата на човека” със следните думи: “Когато човек извърши онова, към което е призван, тогава единствено ще настъпи второто явление на Христа, тогава ще има ново небе и нова земя, ще дойде царството на свободата.” (Н. Бердяев. За робството и свободата на човека. С., 1992, с. 266.) Този финал изразява синтезирано смисъла на условната активно-творческа есхатология на Бердяев.

В произведението си “Смисълът на историята” Бердяев отделя специално внимание на прогресивните учения, които, както вече посочихме, представляват една от заблудите на обективизираното съзнание. Авторът подлага на анализ идеята за прогреса, като се стреми по този начин да разкрие нейните основни вътрешни противоречия. Той я смята за напълно невярна и неоправдана нито от научна, нито от философска, нито от морална гледна точка. По научно-позитивен път може да се обоснове само теорията за еволюцията, но не и учението за прогреса, което е предмет на вярата. То не е в състояние да разреши един от основните проблеми в метафизиката на историята – проблемът за времето. Бердяев разкрива порочната природа на вре-

мето, което се разпада на минало, настояще и бъдеще. Не може да бъде уловено, тъй като всяка реалност в него е раздробена и разсеяна. Учението за прогреса се намира под властта на тази разпокъсаност. Неговата ориентация не е насочена към решаване съдбата на човешката история извън времето във вечността, извън рамките на самата история, а допуска решаването на този проблем вътре във времеви поток, в някой бъдещ момент. Руският философ го определя като “поглъщащ вампир”. За него бъдещето е унищожител на миналото, негов “убиец”.

Позитивната идея за прогреса е вътрешно неприемлива и недопустима в религиозно и морално отношение, понеже тя прави невъзможно преодоляването на житейската мъка, на трагичните противоречия и конфликти за целия човешки род, за всички поколения без изключение, за всички времена и хора, когато и да са живели те. Бердяев е твърдо убеден, че няма никакви вътрешни основания да се предпочете съдбата на онова поколение, което ще се появи някога на върха и което ще е привилегировано да изпитва блаженство и щастие, напълно чужди за техните предшественици, които са преживявали единствено страдание, болка и лишения. Идеята за прогреса съчетава безграничния оптимизъм по отношение на бъдещето с тоталния песимизъм относно миналото. Тя е напълно противоречива спрямо християнското разбиране за всеобщо възкресение и щастие на целия човешки род от неговото сътворяване до последните му представители в края на световния исторически процес.

Будната и чувствителна натура на руския мислител не може да се примири с явната несправедливост и коравосърдечие, заложили в същността на прогресизма. Всяко човешко лице, поколение и епоха от световната история се превръщат в средство, “оръдие” на окончателната цел – благополучието на бъдещото човечество, в което никой от нас няма да участва. Очевидно принципът за целта, оправдаващата средствата, тук важи с пълна сила. Бердяев обаче решително заклемява подобна философия, която чрез критерия на случайността прави щастливи едни хора за сметка на други, не по-малко достойни и заслужаващи такава съдба. В “Смисълът на историята” той пише: “Никакво бъдещо съвършенство не може да изкупи всичките мъчения на предходните поколения. Такова подчиняване на

всички човешки съдби на някакъв месиански пир на онова поколение, което ще успее да се изкачи на върха на прогреса, възмущава религиозно-нравствената съвест на човечеството... Идеята за прогреса на XIX в. допуска на този месиански пир само едно непознато поколение от щастливци, което е вампир по отношение на всички предходни поколения.” (Н. Бердяев. Смисльът на историята. С., 2003, с. 477–478.) Авторът смята, че би било подло, непочтено да изпитваме какъвто и да е ентузиазъм от религията на прогреса, тъй като тя се основава върху трагичната съдба, вечната смърт и изтребление на нашите деди.

Според руския мислител древните корени на идеята за прогреса са религиозно-месиански. Те тръгват от юдаизма, в който важно място е заемала вярата, че ще се появи бъдещ Месия. Той е трябвало да разреши трудната съдба на Израил и да установи царството на свободата, доброто и справедливостта тук на земята. Съществувало е много силно убеждение, че рано или късно този най-висок етап от прогресивното развитие на човечеството неизбежно ще се осъществи. Виждаме, че още тогава се е разчитало, че в някакъв неопределен бъдещ момент все пак ще има просветление, но то изцяло ще облагодетелства, ще бъде в полза на случилите се да живеят по това време хора. Бердяев прави следното възражение: “Ако вярваме, че прогресът е приближаване към абсолютния Божествен живот, би било неправилно да правим извода, че онези поколения, които ще се появят на върха на историята, ще се доближат пряко до Абсолютното, а всички останали поколения или са твърде далеч от този източник на божествения живот, или нямат никаква връзка с него и се приобщават към божествения живот, като служат само за средство за някакво последно поколение в историята.” (Пак там, с. 481.) Авторът застава зад схващането на Л. Ранке, че всички човешки поколения в хода на целия исторически процес имат сами по себе си отношение към Абсолютното. Те създават определени ценности, имат своите духовни възходи, които в една или друга степен ги приближават до Божествения живот. Това е израз на правдата и справедливостта на върховното същество, което предоставя равни възможности на хората от всички времена да се докоснат до неговите тайни, да станат съпричастни на присъщите му пълнота и свър-

шенство. Ако е вярно обратното, че привилегировани са само последните поколения, бихме имали достатъчни основания да се усъмним в съществуването на Божествен промисъл. Едно истинско Божество никога не би дало своята близост на определени хора, а същевременно да лиши от подобна благодат други. Това е в пълно противоречие с неговото естество, което изключва и най-малката неправда и насилие. В този смисъл реторично звучи въпросът на Бердяев: “И няма хората на XIX в. не са по-далече от Бога, отколкото хората от предишните векове?”

Николай Фьодоров, подобно на Бердяев, отхвърля идеята за прогреса в неговия хегелиански вариант, според който само едно крайно историческо поколение има шанса да живее пълноценно. Всички поколения, без последното, се обречени да бъдат само хранителна почва за него. Проектът на Фьодоров за всеобщото възкресение сменя отношенията на каквато и да е времева зависимост между поколенията. Тук отново откриваме божествената любов към всички живели на земята хора. Така историята е наистина общо дело не само в координатната система на пространството, но и на времето.

В “Смисълът на историята” Бердяев прави още едно възражение спрямо прогресивната идея. Той отбелязва: “Ценностите на културата са безсмъртни, в културата има неумиращо начало, но самите народи, като живи организми, които изживяват своята съдба в историята, са смъртни – след периода на най-голямото си процъфтяване те започват да слизат надолу и да изнемощяват.” (Пак там, с. 482.) Посоченото възражение има научно-позитивен характер. Авторът отбелязва, че са налице различни периоди в съдбата на отделните народи, общества и човешки култури в историята. Разграничават се период на зараждане, на детство, на възмъжаване, на най-висок разцвет и накрая период на старост, прецъфтяване и смърт. Даден е пример с великата някога вавилонска култура, съществувала 3000 г. пр. Хр. и достигнала изключително високо съвършенство. След това обаче загинала и изчезнала почти безследно. Благодарение на археологическите разкопки и по-усъвършенствани методи на познание било установено, че тя наистина е съществувала. Бердяев споменава името на историка Е. Майер, според когото подобни случаи дават основания да се заключи, че няма прогрес на човечест-



воту по права възходяща линия. Наблюдава се развитие на отделни типове култури, при което следващите не винаги се издигат дори на онази висота, на която са били предходните. Подобно разбиране отбелязахме при Данилевски, разглеждайки неговата теория за културно-историческите типове. За него отделната култура е като жив организъм, който преминава през естествените фази на зараждане, възход и упадък.

Николай Бердяев обръща внимание на факта, че идеята за прогреса предполага цел на историческия процес и разкриване на смисъла му в зависимост от нея. Нещо повече – идеята за прогреса предполага такава цел, която не е иманентна за него, т.е. намира се извън историята, не е свързана с отделна епоха от миналото, настоящето или бъдещето, а се издига над времето. Трансцендентността на историческата цел придава смисъл на всичко, което е заложено вътре в историческия процес, в хода на световната история: “Историята има положителен смисъл само в случай, че има завършек. Цялата метафизика на историята, която се опитвах да разкрия в своята книга, води до съзнанието за неизбежния край на историята. Ако историята беше безкраен процес, ако бе лоша безкрайност, тя нямаше да има смисъл.” (Пак там, с. 493.) За автора единствено възможният изход е свръхисторическо решение в друго вечно време. Необходимо е да изчезнат границите, разделящи земния от отвъдния свят, а земната история да стане част от небесната, както е било в зората на световния живот. Бердяев вярва, че в края на историята няма да има затвореност на нашата земна действителност. Той се изразява метафорично, като посочва, че ще дойде време, когато еонът на нашия свят, вече остарял, ще се пропука, както кората на презрелия плод и така постепенно ще се слее с останалите светове. Историята на световното време е проектирана към неизбежния финал и тъкмо в това се съдържа дълбокият смисъл на нейното съдържание.

Анализирайки идеята за прогреса, руският есхатолог открива тясна връзка между нея и утопията за земния рай, за земното блаженство. Тя обаче също представлява изопачаване на религиозната идея за настъпването на царството Божие на земята в края на историята. Нейният смисъл и възможност за реализация са разбити от мисловната дейност и от практиката на живота, поради което съвсем

основателно е наречена утопия. Бердяев пише: “Утопията за земния рай предполага, че е възможно абсолютно състояние на човешкия живот в относителните условия на земния и временен исторически живот. Но земната действителност не може да побере в себе си абсолютния живот. Той не се вмества в онази притисната от всички страни и ограничена действителност.” (Пак там, с. 480.) Авторът посочва, че основното метафизическо противоречие на утопията за земния рай се състои в утвърждаването на възможността абсолютното да се осъществи в относителната историческа действителност. Разглежданата идея се стреми да вмести в нашето тримерно пространство четвъртото измерение на абсолютния живот. За Бердяев въгрешната несъстоятелност на утопията за бъдещото блаженство се изразява в отказа ѝ да търси достигането на абсолютното чрез преминаване на земната история в небесна и настояването, че човешката съдба се решава окончателно в условията на ограниченост и несъвършенство. Диалектиката между земно и небесно се проточва като златна нишка в цялостното творчество на автора. Например, основното му философско-историческо произведение “Смисълът на историята” започва с небесния пролог към историята, след което се преминава към земната история, за да завърши с поредното напускане на нашия световно-исторически процес и навлизане в лоното на трансцендентното.