

Цветана Фиковска

ПРОСВЕТЕНИЯТ РАЗУМ И „НЕРАЗУМНАТА“ ИСТОРИЯ

Европейската култура е дълбоко белязана с култа към разума. Не просто с вярата в разума, а с култа към него.

Ако изключим Майстер Екхарт и Яков Бьоме, чието влияние е крайно ограничено по време и диапазон (немската духовна среда), първите съмнения във всесилието на разума от гледище на самия разум се появяват чак в края на XVIII и началото на XIX век.

Произлезият от това неверие ирационализъм е чисто европейско явление. Той няма почти нищо общо с дълбинния, спокоен и много естествен мистицизъм на Изтока.

Европейският ирационализъм е израз на неверието на разума към самия себе си. Затова и аргументацията, с която се руши култа към разума е изцяло рационалистична.

Скептицизмът на вгледания в себе си разум се отнася почти във всички основни сфери на духовния живот – към изкуството, към науката, към религията. Но все пак най-дълбок и постоянен е той по отношение на историческото познание. И, разбира се, – по отношение ролята на разума в човешките действия в обществената среда, т.е. в онази верига от събития и явления, която наричаме история.

Периодът, който обикновено се означава като епоха на новото време, е белязан в най-голяма степен с безгранична вяра в силата на разума. И макар донякъде да бе разклатена последното столетие, все пак в много случаи и днес тя се счита за определящия момент в човешките действия, в човешкото поведение.

Рационализмът, пренесен върху изследванията на историята, се превъплъщава в непоклатимата увереност, че при конкретните действия на хората рационалността е неизбежно свързана със свободата. Тази увереност, водеща началото си от епохата на Просвещението, вижда

в отношението „рационалност – свобода“ правопрпорционална зависимост: колкото по-висша е рационалността в познанието и действията на конкретния човек, с толкова повече свобода той разполага.

Серията от превратни събития в европейската история, чието начало положи Великата френска буржоазна революция, подкопаха култът към разума, разклатиха вярата в неговото могъщество. В рамките на едно поколение се случваха толкова много противоречиви събития, че хората оставаха с убеждението за много по-голямото въздействие на абсурда, на ирационалните механизми, на абсолютните случайности, отколкото спокойната ритмика на всемогъщия разум.

И така – вече почти 220 години...

В днешно време вече не е възможно да се абсолютизира значението на рационалния момент в историческите действия на хората. А в някои случаи то даже е съвсем отречено. Ние се разграничаваме от тези две крайности и вземаме за основа на разсъждение идеята само за *преобладаването* на рационалния момент* в структурата на историческите действия на хората.

Веднага обаче се налага едно уточнение: това преобладаване не е постоянна величина, рационалността не е фиксирана в неизменна пропорция спрямо другите елементи, над които преобладава. В конкретните исторически действия на хората преобладаването на рационалното е динамично, то е изменчива величина. Не бива да се поддаваме на натрапващата се видимост, че конкретните действия на хората са изцяло и без остатък рационални. Конкретните действия на всеки психически нормален човек са почти винаги обмислени; съобразени са с безброй много изисквания и условности. Но конкретните действия не са изолиран момент в потока на историческата действителност. Те са част от един по-широк процес, в който и спрямо който те реализират историческия си смисъл. Този процес е цялостната дейност на дадена личност, социална група, класа и т.н.

От друга страна, конкретното изследване на историческите дейности ни показва колко променливо и колко неустойчиво е присъствието на рационални моменти в тях. Тези извлечени от емпирията констатации, разбира се, са недостатъчни, за да докажат подобна теза,

* Рационалността в случая се разглежда като висш израз на логикопознава телната линия на усвояване и създаване на историята.

но те ни насочват към необходимостта от определяне на рационалността на категориално равнище.

Такъв опит за категориално определяне на рационалността обаче може да се предприеме само при едно предварително изясняване на понятието „историческо действие“.

Кое определя интереса към него? Това, че в определен смисъл то е последният градивен елемент в динамичната структура на човешката история. Защото нищо – нито събитията, нито явленията, нито законите, нито каквото и да било друго, в реалния исторически процес не може да се разглежда извън човешките действия и субекта на тези действия – отделната личност, колектив, група, класа, партия, и т. н. Тъкмо затова в предприятия феноменологичен анализ ще имаме предвид преди всичко *историческото действие*, а не *историческата дейност*, която се схваща като цялостност с определена продължителност във времето, като сложно образувание от поведение, замисли, цели, мотиви, конкретни действия и – разбира се – техните последици. В този смисъл историческото *действие* се отличава от *дейността* със своята еднократност, относителна краткотрайност, определена „автономност“ и съвсем непосредствена връзка със субекта-извършител.

Отношението между *дейност* и *действие* най-точно може да бъде изразено чрез категориалната схема *част – цяло*, а в определени случаи и чрез *единично – общо*. При това ние се интересуваме не от действието изобщо, а от *историческото действие*.

Така както в обществото няма извънисторически явления, предисторически събития или надисторически закономерности, така няма и извънисторически обществени действия.

Всички реализирани обществени действия са *исторически*, доколкото неизбежно *присъствуват в историята* и се обуславят от нейната собствена логика. Всички обществени действия се развиват във времето и се характеризират със сравнителна краткотрайност и определена времева ограниченост на значимостта си. Има бляскави, на пръв поглед даже „велики“ обществени действия, които по своята природа обаче си остават безплодни – те не нарушават, а утвърждават съществуващата обществена система, отговарят на нейните моментни изисквания и в своята значимост техните последици не напускат границите на собственото им време.

Съществуват обаче и обществени действия (понякога на пръв поглед дори незначителни), които носят огромен творчески заряд; действия, които нарушават съществуващото равновесие, създават нова тенденция и предопределят хода на историята за по-голям или по-малък период от време. Това са новаторските, съзидателните обществени действия, които имат голям творчески потенциал. Тях ние наричаме решаващи исторически действия.

По този начин се открива пътят към отговора на три важни въпроса:

- защо някои исторически събития по своята значимост “прекрават” епохата, в която са се случили?
- как става това „прекраване“ на историческите граници?
- кои исторически събития всъщност надхвърлят по значимост своята епоха?

Всички обществени действия са *исторически*, докато историчността има своите степени. Обществените действия се различават по своята значимост за историята, т. е. те в различна степен са *историотворчески*, това е и тяхната най-съществена качествена определеност.

Историотворческо действие е онова обществено действие, което води до поврат в хода на историята. А степента на неговата историческа значимост, т. е. степента, в която то е историотворческо, се измерва с дълбочината на измененията или отклоненията, които то предизвиква. Естествено е тогава, че най-общо историческата значимост ще се определя чрез реалните „последствия“ от дадено историческо събитие или явление*.

Има явления, които по своята същност са локални, но по своята значимост и смисъл се превръщат в *решаващи* за цялостния исторически процес. Действията, формиращи динамиката на този тип явления, са именно *историчните* действия.

При категориалното определяне на рационалността най-широко разпространеният похват е съпоставянето на рационалността с нейната противоположност – ирационалността. Историческият опит и тук е достатъчно красноречив. Много често историческият субект приема решения и действа в разрез с непосредствените обстоятелства. Това

* Явлението е действието в неговата безлична изява (разбира се, относително), а действието – явлението, взето в неговата динамика.

понякога може да изглежда като волунтаризъм, но то често води до решаване на такива исторически въпроси, които са се считали за неразрешими до момента.

С това съвсем не се прави никаква отстъпка на волунтаризма и ирационализма в дейността на субекта. Факт е, че човекът действа винаги като цялостност, а в нея еднаква сила имат и разумът, и волята, и емоциите.

Но емоциите стоят и извън рационалното, и извън ирационалното. По-точно и емоционалното, и ирационалното стоят извън рационалното, като нещо извън себе си. Така се налага да направим още едно уточнение – спрямо рационалното като противоположност стои нерационалното, в рамките на което емоционалното и ирационалното са частни случаи. Съпоставени едно с друго, емоционалното и ирационалното проявяват и едно съществено взаимно различие. Наличието на ирационален момент в действията на човека може да бъде установено без особени усилия. Но структурата на този момент остава скрита за нас. Ирационалното не се поддава на анализ. Анализът е чисто рационален похват и евентуалната податливост на ирационалното на анализ всъщност го превръща в рационално. В подобен случай то изцяло се поглъща от рационалното.

За разлика от ирационалното емоционалното има структура, податлива е на рационален анализ – с една особеност, тъй като емоционалното не е крайната противоположност на рационалното (както това е ирационалното), евентуалната рационализация на емоциите никога не е пълна. А рационалният анализ на чувствата не ги анихилира.

Външната категориална определеност на рационалността в историческите действия на хората дава възможност да се пристъпи и към една нейна вътрешна, собствена, дълбинна определеност.

* * *

От даваните досега определения за рационалността може да се извлече нейният обобщен вид. Рационалността изразява разумността на човешките действия, чиято степен на проявление в историческите действия се измерва с *ефективността* от тях в *дадения исторически момент*. В такъв случай логиката е проста: по-голяма разумност в действията – по-голяма ефективност в последствията от тях. Такова е

най-често реалното положение на нещата. То от своя страна създава убеждението за абсолютната ценност на разумното начало в човешките действия.

В интерес на истината трябва да се каже, че по силата на установени традиции в нашата философия емоционалните и интуитивните моменти в историческото действие обикновено се подценяват. А колко силни са те, може да се разбере винаги, когато се потърси устойчивият момент в цялата тази сложна плетеница от историческа дейност, познание и емоционално-ценностни мотиви, които тласкат историческия субект към извършване на определени действия. А обективните „обстоятелства“, това не са само обективно сложилите се условия на обществен живот, но и „нещата“ от личния живот, от личния опит на човека, които не просто се съзерцават, но се и изживяват.

Ефективността от историческите действия по идея би трябвало да изразява тяхната разумност. Но все пак от какво по-конкретно е обусловена тази ефективност? Рационализмът в дадения случай отговаря: от целенасоченото съобразяване на субекта с обективните обстоятелства, или всъщност – от подчиняването на субекта от обекта. Оттук е извлечена и славната рационалистическа дефиниция за свободата като осъзната необходимост.

Безспорно в този рационалистически оптимизъм има ценно „рационално ядро“. Но има и много неща в историята, които остават необяснени от рационализма. Безбройни са историческите факти, които показват, че високата ефективност от конкретните исторически действия никак не е осигурявала ефективност на цялостната дейност, част от която са тези действия. От друга страна, издигането на хармонизацията между обекта и субекта като висша проява на разумност в историческите действия неизменно, в крайна сметка, води до исторически *конформизъм*, който е социална характеристика на личността, а не на цялото общество. Конформизмът показва неспособността на личността да изрази несъгласие с установените обществени норми. Обществото като цяло не може да излезе извън тези норми, но тази неспособност не е конформизъм на обществото като цяло. Нормите са *негови* – на конкретното общество, и процесът на неговото излизане от тях е всъщност процес на замяна на тези норми с други. Но тази замяна е вече друг проблем, той е акт от друга плоскост.

Само в този смисъл трябва да се разбира знаменитата Марксова мисъл, че „...човечеството си поставя винаги само такива задачи, които може да разреши“ (З, т. 13, 9). Тук става въпрос за *човечеството*, не за личността, и това е важното за нас.

„... При по-внимателно разглеждане – продължава Маркс – винаги ще се окаже, че самата задача възниква само там, където материалните условия за нейното разрешение са вече налице или най-малко се намират в процес на формиране“ (пак там).

За цялото общество тези условия са съдържателните граници, от които то не може да излезе. За личността обаче тези условия са неизчерпаемият материал, от който могат да се извлекат многобройни възможности за планове, проекти или конкретни задачи; последните могат да изглеждат утопични (някои от тях действително са и утопични), но именно поставянето на такива, на пръв поглед неосъществими, задачи *води* към разкъсването на историческите граници и до тяхното преодоляване.

И обратно, пълното съобразяване на личността с историческата необходимост, което е и първото и най-висше изискване на рационалистическия подход към историческите действия, води до постепенна загуба на историческа инициатива, до приспособяване и апологетика на установената за дадения момент система от действащи исторически сили. Затова и пълната рационализация на историческата дейност би означавала всъщност задвижване на историята в един затворен кръг, изключващ каквото и да било развитие.

Разбира се, това се отнася до тезата на крайния рационализъм. А в действителност историческите действия на хората резултират в един общ поток на посочни обществени изменения. Понякога те са бавни, несъществени, изцяло обясними в контекста на епохата, в която се извършват; друг път са резки, цялостни и трудно обясними само с онези причини, които видимо са част от тази епоха. Затова и тези действия изглеждат ексцесивни, даже абсурдни. На тях съвременниците, а и поколенията след тях, действащи от позициите на рационалистическия оптимизъм, им отреждат статуса на случайности.

* * *

Абсолютизацията както на рационалните, така и на нерационалните моменти в структурата на човешките действия всъщност затваря пътя към тяхното познание.

Конкретността на историческото действие най-адекватно може да бъде възприета, когато то се разглежда чрез категориалната схема *възможност – действителност*. Всяко действие в собствената си динамика е осъществяване на няколко възможности и всяко действие намира завършения си вид в определена действителност. Тогава *историческо* е онова обществено действие, което в конкретните ситуации се основава на възможности, имащи по-малка вероятност за осъществяването си. Това е така, защото решаващите исторически действия са *атипични*. Те са насочени сякаш срещу установените обстоятелства и се открояват не с това, че са естествен логически завършек на една необходима ситуация, на едно неизбежно развитие на нещата, а с това, че нарушават или прекъсват установения ритъм на обществения живот. Разбира се, такива обществени действия не са безпричинни, неоснователни или необясними. Те могат да бъдат обяснени, но при тях на преден план излиза не толкова историческата им обусловеност (която може да бъде скрита, понякога и действително съвсем нищожна), колкото съществените последиствия, до които те водят. При това не става дума за следствията, а именно за *последствията*. Причините и последиствията са в опосредена връзка, докато причините и следствията – в пряка.

При обществените явления рязка граница между причината и следствие няма, затова и приемствеността, даже в по-широки мащаби, е монолитна, сякаш става без прекъсвания.

Историческите действия на хората почти никога не водят до това, за което са предприемани. При осъществяването си те имат два плана – вътрешен и външен. Вътрешният изразява скритите от повърхностния поглед нишки на приемствеността; външният – причинно-следствения ход на явленията.

Затова изследването на историческите действия с решаващо значение трябва да се извършва през призмата на категориите възможност – действителност, а не причина – следствие. Още повече че през категориите възможност – действителност историческите действия не само се изследват *post factum*, но те се и извършват обективно – като превръщане на възможности в действителност. А това в случая е нещото, което най-много ни интересува.

Крайният смисъл на историотворческото действие е в насочването на иначе безпосочната обществена динамика; то я превръща в изменение с посока, т. е. в развитие. При това преминаването на безпосочните изменения в развитие е гносеологически достоверно установимо. От друга страна, въпросът, дали наличното развитие е прогрес или регрес, е въпрос вече от друг порядък. Както за съвременниците, така и за най-близките поколения след тях това вече е въпрос на *нравствено-идеологическа* оценка.

Разбира се, *прогресът* и *регресът* имат не по-малко онтологическо значение, отколкото развитието. Те с точно толкова действителни, колкото и самото развитие, но тяхното адекватно логико-познавателно констатиране изисква по-голяма историческа дистанция от определената верига събития, която е недостъпна за съвременниците и за най-близките следващи ги поколения.

При абсолютизирането на рационалните или нерационалните моменти в човешките действия се деформира не само тяхното адекватно познание, но и тяхното реално осъществяване. В самите реални исторически действия на хората ослабяването само на един от моментите в структурата на човешкото съществуване води до трагични размивания или с настоящето, или с бъдещето. Вероятно и поради това във философията се е установила категорията „*съзнателност*“.

По езиковото си значение тази категория на пръв поглед съвпада с категорията „*рационалност*“. Всъщност те съществено се различават, ако строго се вземат предвид обективните моменти, които те изразяват. Именно затова растящият в последните години интерес към „*рационалността*“ е обяснимо и оправдано следствие от една обективна тенденция в съвременното обществознание, имаща своите твърди основания.

За изясняване на проблема категорията „*съзнателност*“ трябва да бъде подложена на същия външен и вътрешен категориален анализ, както и категорията „*рационалност*“.

Външната категориална определеност на „*съзнателността*“ може да бъде постигната чрез противопоставянето ѝ на категорията „*несъзнателност*“. Разбира се, при това „*несъзнателно*“ не бива да се смесва с „*безсъзнателно*“. В съвременната философска литература в термините „*съзнателно – несъзнателно*“ се влага значение, което е придобило вече

гражданственост. „Безсъзнателно“ изразява липсата на какъвто и да било рационален момент, т. е. то принадлежи към друга категориална система, следователно категориите „рационалност“ и „съзнателност“ са елементи от две различни категориални системи. „Безсъзнателното“ е част от категориалната система, към която принадлежи и „рационалността“. А „не-съзнателността“ принадлежи към друга категориална система, същата, към която принадлежи нейната противоположност – „съзнателността“.

Втрешният анализ на категорията „съзнателност“, обратно – минава през уточняването на нейната противоположност – „несъзнателността“. „Несъзнателността“ изразява два различни обективни момента, които са свързани помежду си, но не са тъждествени, и които представляват две различни характеристики на дейността – стихийност и безотговорност.

Очевидно е, че тези две характеристики са от съвсем различен порядък – гносеологичен и етичен. Съответно „съзнателността“ се изразява чрез характеристиките „целенасоченост“ и „отговорност“, които също са: първата – от гносеологичен, а втората – от етически порядък. Така че рационалността и съзнателността принадлежат към логико-познавателната линия на усвояване и създаване на историята; но докато рационалността изцяло се включва в тази линия, съзнателността се включва в нея само частично; тя всъщност е мостът, през който се преминава от логико-познавателното към емоционално-ценностиото усвояване и създаване на историята; т. е. съзнателността* лежи между двете точки – рационалността и емоционалността.

Съзнателността предполага ясно осъзнаване на целта и активни целенасочени действия за постигането ѝ. Очертаването, изборът целта *в очите на субекта-извършител* винаги е резултат на съзнателна мотивация. Обаче и при най-съзнателните исторически действия чувството за отговорност не е по необходимост свързано с пълното разбиране на последствията. Чувството за отговорност (именно, защото е *чувство*) остава в сферата на извънрационалното. И затова отговорността не може да бъде единственият сигурен и съществен белег на съзнателността, въпреки че почти винаги я съпровожда.

* А тя пък е фундаментът, върху който израства нравствеността.

Същност на съзнателността на историческите действия и дейности на хората е тяхната *целенасоченост*. Тя изцяло е пренесена в границите на субекта, разкривайки му по този начин огромно поле за действие. Но субектът, даже когато става въпрос за личностния субект, не е монолитно образуване, в което абсолютно господстващо положение има разумът.

Рационалистическият оптимизъм, разбира се, е на друго мнение. Неговата схема е проста – познанието е преди действието, защото познанието е условие за него. И заключението е просто – правилното познание води неизбежно и до правилно действие, правилно е онова познание, в което от началото до края безразделно властвува разумът.

Ето какво пише по този повод полският философ Тополски: „Познанието на условията (външните фактори) на действието позволява реализирането на предпочитаните ценности, които са и целта на действието. По този начин се избягва опасността от фатализъм: установява се, че именно външният свят (т. е. историческият процес) повлиява в човешкото действие човека чрез познанието, което той има за него. Динамичните елементи (човешкото действие) и статичните елементи (условията на действието) се свързват чрез взаимно повлияване (обратна връзка)“ (13, 76). Следователно между познание и действие няма паралелизъм, а една своеобразна възходяща последователност: има историческа ситуация, която е опознавана от човека; след като я опознае, човек действа съобразно със знанието си; след действието възникват изменения в ситуацията, нещо, което изисква ново познание, след което идва новото действие и т. н. – все нагоре и нагоре...

Това, разбира се, е така ... но може би в мащабите на цялото човечество. Личностният механизъм на обществените действия има свършено друг вид. Няма я тук тази последователност. Всяко такова действие, дори когато в него преобладава рационалният елемент, е неразривно свързано с чувствата и страстите, волевото Напрежение или интуицията на конкретната личност. Тези елементи могат да изпреварват действието, но само частично. По-съществено е тяхното едновременно протичане с действието. Така се върши действието и така решаващо се обогатява вътрешният душевен мир на човека, където нито страстите, нито разумът имат постоянно привилегировано положение. Така, в крайна сметка, душевността на човека се обогатява много повече, отколкото чрез хладните, рационални равносметки.

По този повод трябва ясно да се очертае разликата между целенасочеността и целесъобразността. При целесъобразността субектът е напълно подчинен на обекта, а при целенасочеността обектът е подчинен на субекта*. При съзнателността за разлика от рационалността субектът се съобразява не с историческата *необходимост*, а с наличните исторически *възможности*. Тогава и свободата не е свързана само с осъзнаване на необходимостта, но и с реализацията на възможностите за промяна на установените обществени норми и обстоятелства. При разглеждане на свободата в този аспект съвсем приемливо звучи изказаното от В. Дилтай мнение, че „историческото съзнание за крайността на всяко историческо явление, на всяко човешко или обществено състояние, относителността на всеки вид вяра, е последната стъпка към освобождаването на човека“ (9, 290). Подобно „съзнание за крайността на всяко историческо явление“ води хората до два различни подхода към тяхното дейностно присъствие в обществото – едни го приемат като абсолютно подчинено на някаква „висша“ необходимост, която те „осъзнават“; други, като съвкупност от различни възможности, от които трябва да се извлекат само податливите на осъществяване.

В интерес на истината трябва да се каже, че измежду привържениците и на двата подхода е имало силни, волеви и решителни хора, чиито действия са изиграли голяма роля за протичането на историческите явления и процеси.

Но все пак можем да приемем, че по-положителни (макар не винаги по-ефективни) са действията на свободния човек, действията под знака на възможностите. Защото тези действия са проникнати от едно неизмеримо по-голямо нравствено напрежение, отколкото действията под знака на необходимостта. Както казва украинският философ Н. М. Есипчук, свободният човек „...практически и теоретически отделя себе си от историческия процес и в резултат на това се самоопределя в него“ (2, 7).

* * *

Беше вече подчертано, че целенасочените исторически действия предполагат ясно осъзнаване на целта. А изборът на цел на истори-

* Така в основата на рационалността лежи активност, съобразена с условията, т. е. целесъобразните действия, докато в основата на съзнателността лежат целенасочените действия.

ческото действие е свързан не само и не толкова с чувството за отговорност на субекта-извършител, колкото и най-вече с неговите *знания*. Така че, разглеждайки предметно-историческите действия, чрез които реалните исторически възможности се превръщат в една нова действителност, ние по необходимост се изправяме и пред още един важен проблем: какво е отношението между реалното действие и знанието за условията на действия.

Съществуват две крайни тези:

- действието обуславя познанието и
- познанието обуславя действието.

Според първата теза човек действа предметно и преобразувайки едно или друго явление, го превръща в обект на своя познавателен интерес.

Познанието не е самоцелно. За да бъде в себе си, то трябва да бъде не за себе си, а заради нещо друго. Значението на познанието според тази теза е чисто функционално. Механизмът на познанието в такъв случай се обяснява чрез структурата на действието.

Според типичния рационализъм активното поведение на хората се обуславя от тяхното адекватно познание на обстоятелствата. Ако тяхното познание е неадекватно, те са осъдени на пасивно поведение, или по-точно – на една страдателна позиция. Изобщо според крайния рационализъм познанието е единственото условие за преминаване на възможностите в действителност.

По-умереният рационализъм прави в това отношение известна отстъпка. Според него познанието на обстоятелствата не е абсолютното онтологично условие за осъществяване на възможностите в действителност, но то е условие за правилно, адекватно, разумно действие. Все пак и в двата случая познанието на обстоятелствата е необходимо и *предварително* условие за всяко реално предметно действие, а в аспекта на историята – за всяко реално историческо действие.

Изискването за предварителност на познанието и абсолютизирането на значението му крие в себе си безгранична оптимистична вяра във възможностите на човешкия разум. Вяра, според която например закономерностите в обществото принципно не се отличават от закономерностите в природата.

Но и най-беглият поглед върху историята показва, че историческите явления много рядко (или почти никога) не се осъществяват

по схемата „предварително познание – адекватно историческо действие“. При осъществяването на историческите явления историческият субект (колективен или индивидуален) се среща с множество непредвидени и *непредвидими* обстоятелства, влияния, конкретни фактори и т. н., които обезсилват частично или изцяло полезността на предварителното познание.

Самата идея за изпреварващо действието познание съдържа в себе си непреодолимо противоречие. Познанието е винаги времево ограничено. То е определено и обусловено от реални за дадения момент обстоятелства. С негова помощ тези времеви граници могат да се прекратят, но с прекратяването им историческият субект се оказва в нова обстановка, която малко или много се отличава от онази, която може да се вземе като предварителна, като „стартова“. Колкото повече историческият субект в своята дейност се отдалечава по време от онзи момент, в който познанието му се счита за относително завършено и достатъчно, толкова по-малко това познание може да му служи в новата обстановка.

Така съвсем естествено се налага *паралелността* на познанието и действието, при което историческият субект често е принуден да действа и по интуиция, да импровизира, да се отказва от предварителните си решения, цели и т.н.

В такъв случай предварителното рационално познание, без да бъде изключено напълно, остава значимо *само като рамка*, само като *най-обща схема* за действие, а не като предварителен точен модел на действието.

Разбира се, значимостта на тази роля на предварителното познание съвсем не е малка. Наличието на такова познание намалява опасността от фатализъм и показва, че конкретно-историческите обстоятелства влияят върху реалното предметно действие на субекта чрез познанието, което той има за тях. Но това от своя страна предполага, че за да бъде конкретното историческо действие ефективно, субектът-извършител неизбежно трябва да има не само предварително, но и паралелно знание за условията, в които той действа.

Така за цялостната характеристика на едно конкретно-историческо действие трябва да се вземе предвид и неговата ефективност, и неговата целенасоченост, и проявеното чрез него чувство за историческа отговорност, т. е. трябва да се отчетат и *рационалността*, и

съзнателността на историческото действие като две различни, но допълващи се негови характеристики. При историческите действия е важно не само тяхното рационализиране, но и *осъзнаването* на тяхното адекватно значение. Такова разграничаване на *рационалното* от *съзнателното* в историческите действия е особено наложително при идейно-политическата обстановка на нашето време. Например съвременният homo faber в икономически развитите страни се отличава с висока рационализираност на своите производствени и извънпроизводствени действия, което никак не води по необходимост и до съответната висока степен на съзнателност. „Рационалността“ и „Съзнателността“ принадлежат към две различни, свързани, но не и обуславящи се взаимно категориални системи.

Безграничната вяра в разума бе подкопана още през XIX век, и то оправдано. При това най-вече в сферата на историческото действие, в чийто ход човек най-пълно се проявява като универсално, комплексно същество. А констатацията на този факт извежда и историческото познание от схемите, на които то често бива подчинявано.

* * *

Разграничаването на логико-познавателното и емоционално-ценностното усвояване на историята, от една страна, и нейното дейностно преобразуване, т. е. „творенето“ на реалния исторически процес, от друга, е един необходим момент от историзма като подход.

В същото време и логико-познавателното, и емоционално-ценностното усвояване на миналата действителност, и дейностно-преобразуващото изграждане на историята са взаимно свързани и изцяло взаимнообуславящи се негови моменти.

Въпреки разпространеното мнение, че хората сами правят историята си, в съвременната философия е разглеждан преди всичко и най-вече проблемът, как историята прави хората, как обществото формира отделната личност, и остава някак си на заден план „обратният“ проблем – как човекът прави историята.

Предварителното необходимо условие за разглеждане на този проблем е социалната философия да се схваща не като обща социология, а като философска теория на историята, като теория на конкретните исторически действия на конкретно-историческия субект.

„Същността на личността е съвкупност от всички обществени отношения“ – твърди Маркс; личността винаги е органично свързана със собственото си време, с дадено общество, с конкретна на социална прослойка, група и т. н., които в една или друга степен я формират като конкретно-исторически субект. И все пак като *субект* – защото конкретната личност не е просто пасивен фокус на господстващите обществени отношения, а и сама ги създава, възпроизвежда и преобразува. От тяхното взаимно преплитане, степен на актуалност, сила на проявление и т. н. се формират безбройно много комбинации, които обуславят социалната роля и историческата значимост на отделната личност.

По този начин тезата, че човекът е обществено обусловен, от обикновен трюизъм се превръща в изходно методологично положение. Тогава естествено следва, че човекът като родово същество наистина е обществено обусловен; но всеки отделен човек е обуславян различно. И следователно, ако същността на конкретната личност е ансамбъл от различни обществени отношения, тогава тази същност ще бъде не нещо, което „разтваря“ човека в общността, а нещо, което го определя в нейните рамки като неповторима ценност, разграничава го от останалите хора и го индивидуализира.

Същността на човека е динамично изменяща се и е насочена от общото към индивидуалното, за разлика от всичко останало съществуващо, чиято същност е насочена от единичното към общото. В този и само в този смисъл тезата за обществената обусловеност на човека от просветителска теза (каквато е например при френските материалисти) се превръща в действително основополагащо теоретично положение.

В основата на социологическия тип интерпретация на Маркс-вата „съвкупност от всички обществени отношения“ лежи допускането на крайната разложимост на личността. И ако в рамките на социологическия анализ на социалните структури подобно допускане е оправдано, то е съвсем недопустимо във философията на историята. Проведен последователно докрай (т. е. абсолютизиран), социологическият подход би довел до разглеждане на личността не като активен творец на собственото си исторично битие, а като нещо, което е пасивно отражение на социалните структури, като нещо, което е напълно разтворимо в обществените отношения.

Дори самият Маркс някога е воювал тъкмо срещу това. Ето защо в историческия материализъм бе недопустима абсолютизацията на социологическия тип интерпретации на Марксовото определение на личността като ансамбъл от всички обществени отношения. Всичко това насочваше историческият материализъм да се схваща не като обща теория на социологията, а като философия на историята.

Съгласно подобна теория личностният субект е всъщност една неразложима докрай, неповторима и твореща конкретно-историческа цялостност, която прави историята в една или друга степен *активно*, в една или друга степен *разумно*, в една или друга степен *съзнателно*.

* * *

Личността е преди всичко действено преобразуващо същество. Но „творейки“ историята, тя винаги стои пред скритата или открита дилема, дилемата на доброто и злото. Личността е винаги и нравствено същество.* Неизбежно въвличен в реалния исторически процес, личностният субект пряко, непосредствено и активно участва в него чрез своите конкретноисторически действия.

На пръв поглед тук като че ли изцяло отсъствува дилемата „добро – зло“. Съществува конкретният субект, неговото конкретно и обективно действие, осъществяващо се при дадени конкретноисторически обстоятелства.

Действията са разумни или неразумни и степента на тяхната *рационалност* (т. е. степента на адекватност на действията спрямо условията за действие) се характеризира преди всичко със степента на *ефективност* на това или онова конкретно действие в дадения исторически момент.

Стремейки се към по-висока степен на рационалност, т.е. следвайки пътя към повишаване на обществената ефективност от конкретноисторическите си действия, личностният субект най-често несъзнателно избягва дилемата „добро – зло“. Но заобикаляйки я в хода на конкретното си действие, той неизбежно понякога неочаквано за самия себе си, се натъква на нея, когато конкретното действие добие определена историческа завършеност.

* Беше вече подчертано, че и аморализмът е също вид нравственост.

И все пак илюзорно или действително е отсъствието на дилемата „добро – зло“ в хода на конкретно-историческите действия? Може би конкретно-историческото действие в момента на своето осъществяване действително стои извън доброто и злото? И то именно заради своята конкретност? А може би заради своята „действеноет“?

Мъчителният въпрос за нравствената същност на конкретните исторически действия се появява под формата на най-близка равностетка „тогава, когато вече са налице най-непосредствените, осезаемите последици на конкретното действие. Но излезе ли се по време от влиянието на тези последици, изчезне ли поколението на преките участници или свидетели, започва постепенното релативизиране на нравствените оценки и все по-голямото отдалечаване на дилемата „добро – зло“, отнесена към вече отдавна отминалото конкретноисторическо събитие. Него дистанцираните поколения оценяват преди всичко рационално.

Когато се разгръща едно такова грандиозно събитие като Френската буржоазна революция например, растящата активност на различните социални групи и слоеве бързо оставя на заден план онези морални оценки за абсолютизма, формулирани десетилетия преди това и характерни все още за началния етап на революцията. И това е естествено.

В такива моменти хората наистина научават много, а заедно с това натрупват огромен социален опит, който неминуемо довежда до преустройството (и то неколkokратно) на основната действаща дотогава ценностна система.

След събарянето на монархията идва времето на терора, реакцията, борбата срещу чуждата интервенция, идва ред на директорията, консулството, империята и т. н.

През време на всички тези метаморфози на Френската революция нравствените оценки за добро и зло като правило остават извън зрителното поле на нейните *непосредствени извършители*. Доброто и злото остават извън зрителното поле и на *активните противници* на Френската революция.

Голямата нравствена равностетка за преките извършители и противници на Френската революция и Наполеоновата диктатура започва непосредствено след краха на империята. Тези нравствени

оценки, правени открито или завоалирано, проникват цялостната духовна атмосфера на Европа през този период.

А първите „трезви“ исторически оценки (оценки извън доброто и злото) се появяват едва в края на 40-те години на XIX век, т. е. едва след едно поколение.

И така, наличието на нравствени пориви намираме преди всичко в началото и в края на конкретните исторически действия. Нравственият момент ярко присъствува както при мотивацията на конкретното действие – при осъзнаване на целта и средствата за постигането ѝ, така и при равносметката, правена непосредствено след завършване на конкретното историческо действие. Но много рядко нравственият момент е действителното съдържание на конкретните исторически действия на хората. И може би именно неговата привидна липса в съдържанието, появата му само в началото и в края на конкретното действие води до почти неизбежното трагично разминаване между предварителните намерения на хората и действителните резултати от дейността им. И може би *именно* тогава отношението „добро – зло“ се превръща в дилема – дилемата между един евентуално голям брой обективни възможности и липсата на каквато и да било възможност, т. е. между свободата и неизбежността.

От друга страна, необходимостта и случайността са онтологични характеристики на историческото действие. Не напразно Маркс смята, че историята би имала твърде мистичен характер, ако случайностите не играеха в нея никаква роля.

Трудно е сега да се даде еднозначен отговор на въпроса, дали именно неизбежното наличие на случайности в хода на реалното действие лишава действащата личност от способността да разграничава „добро“ от „зло“, или пък обратното „изплъзването на самото действие от оценката „добро – зло“ предизвиква поява на случайностите?

Това, което обаче със сигурност може да се твърди, е, че не винаги свободата е добро и съвсем не е неизбежно доброто да е само свобода. ...Хората, които са отричали свободата на волята – казва Плеханов, – често са превъзхождали всичките си съвременници със силата на собствената си воля и са предявявали спрямо нея най-големи изисквания“ (4, 420). Между свобода, необходимост и случайност (в онтологичен аспект) и свобода, отговорност и вина (в нравствен аспект) няма непосредствена взаимоотношеност. В полето на реалната

история дилемата „добро – зло“ е следствие от осъзнаването и преживяването на свободата. Само свободната воля *предпоства* съществуването на отговорност и на оценката за това, кое е добро и кое зло. И затова само там, където има свободна воля, където има „свобода на избора“, може да става дума за действителна отговорност и действителна вина. А те са нещо по-различно от *чувството за отговорност* или *чувството за вина*.

Действителната отговорност и действителната вина са обективни статуси на личността, които се определят от положението ролята ѝ в конкретна историческа ситуация. Такава отговорност и такава вина са външни оценки спрямо личността, докато *чувството за отговорност* или *чувството за вина* е въпрос на осъзнато или неосъзнато, но все пак на субективно преживяване на личността. Понякога тъкмо тук – в размиването на действителната отговорност (или вина) с *чувството за отговорност* (или вина) – се проектира така познатият трагичен конфликт между личността и обществото. Човек може да бъде свободен или несвободен само *в* обществото. И това е ясна и проста истина: източник на историята са именно конкретните действия на конкретните хора, извършвани в конкретна обществена обстановка. Тъкмо затова и всяко конкретноисторическо действие е свързано най-непосредствено със свободата.

Свободата, просто казано, е свобода на действието. А *чувството за отговорност* е осъзнаването на тази свобода.

Чувството за отговорност създава у личността предварителна психологическа нагласа към извършване на такъв тип действия, които изключват възможността за поява на *чувството за вина*. В този смисъл свободата и *чувството за отговорност* са *предпоставка* за извършване на съзнателните исторически действия, докато, от друга страна, „виновен – невинен“ е нравствена оценка (външна или собствена) на последиците от конкретното действие. Така *чувството за отговорност* е онзи нравствен момент, който стои в началото на историческото действие, а вината (съответно – удовлетворението) – онзи, който стои в края на това действие.

Разбира се, в последна сметка нито свободата, нито отговорността, нито пък вината са абсолютни, безусловни или безотносителни. Те са винаги еднозначно определени, но всеки път тази *еднозначност* е различна и се мени в зависимост от конкретната историческа ситуация

– нещо, което налага един по-гъвкав, по-разгърнат и по-конкретен подход към определени исторически действия. Действията са винаги насочени към някаква цел, и съобразени с изискванията на определени задачи, планове и идеи. В такъв случай всеки критичен разбор на определени събития и действия – преработени във факти – е заплашен от една абсолютизация на различията, които неминуемо възникват между общите идеи и фактите (съответно действията), свързани с тяхното осъществяване. Подобна абсолютизация води към нарастващо нравствено напрежение, което може бързо да прерасне в конфликт.

Едва тогава вече биха могли да се правят адекватни оценки на самото развитие, да се определи доколко то е в съответствие с историческите задачи и идеи на епохата. Само тогава могат да се определят нравствените изменения на определени исторически действия.

Проецирани върху историята, свободата, отговорността и вината се намират в своеобразна линейна зависимост. Но такива са те само докато ги разглеждаме като *обективен статус* на личността в конкретна историческа ситуация.

Тази своеобразна линейна зависимост се нарушава тогава, когато става въпрос за субективното преживяване на свободата, отговорността или вината. При това появата на чувството за вина не се предполага по необходимост от предварителното чувство за отговорност. След завършване на дадено историческо действие неговият извършител може да се чувства виновен без предварително да се е чувствувал отговорен.

Необходимостта сама по себе си винаги има две измерения. *Обективността* като външна страна на необходимостта е нейното *онтологично* измерение; а вътрешната, *екзистенциалната* ѝ страна, т.е. рационалното обосноваване на необходимостта и нейното емоционално преживяване, се изразяват в *нравственото* ѝ измерение, при което, по думите на Плеханов: „съзнанието за безусловната необходимост на дадено явление може само да засили енергията на човека, който му съчувства и се смята за една от предизвикващите го сили“ (4,423).

Тези две измерения на необходимостта не са тъждествени. Нещо повече, тяхното разминаване и даже противоречие са източник на динамиката на конкретноисторическите действия на конкретните личности. В контекста на цялостния исторически процес конкретното действие на конкретната личност е последната негова градивна еди-

нища. От гледище на историческия процес конкретното историческо действие е неразложимо на отделни компоненти от какъвто и да е познати индивидуален ред. Подобна вивисекция не е в компетенциите на философията на историята, в смисъла, в който го определихме по-горе, а вече на социологията и социалната психология.

Едно конкретно-историческо действие, което в очите на своя субект-извършител е следствие от някаква външна необходимост, не може да бъде *нравствено* високо оценено нито от съвременниците, нито от най-близките следващи поколения, защото те са все още в ситуацията, в която необходимостта за тях е била една доброволно приета принуда. Това положение може да бъде изразено чрез перифразираната форма на Кантовия „категоричен императив“: „Можеш да извършиш това, защото бях длъжен“. Но ако прибавим неговото естествено продължение, което и трябва да бъде направено, ще се получи един затворен кръг – „а бях длъжен, защото *знаех*, че може само така“.

Ако историческите действия се изграждаха само върху основата на тази нравствена схема, историята като цяло не би била развитие, а един вечен омагьосан кръговрат.

Осъществявана в историческата практика, тази нравствена схема е изцяло проникната от идеала на крайния рационализъм – да се постигне пълното съобразяване на действащата личност със съществуващите обстоятелства.

Ролята за определено историческо действие не е задължително и не е от началото до края рационално мотивирана. Личността е личност именно тогава, когато действа според значимостта на обществените задачи, които иска да изпълни. Именно *иска*, а не просто само осъзнава, че трябва да изпълни. Създава го, разбира се, не пряко, а чрез *практиката*. Но тази практика не е стихийна, тя е тласкана, организирана, насочвана от волевите усилия на съвкупността от отделни личности. Разумът показва на личността какво е исторически осъществимо, но волята е тази, която довежда делото докрай: чрез нея се реализира конкретното действие на личността. При това личността върши не само онова, което според нея е най-лесно осъществимо в дадения исторически момент, но главно онова, което личността *иска* да бъде извършено.

Възможността личността да не подчини волята си на съществуващата „зла“ необходимост е първото условие за свобода. Но за да се осъществи тази свобода, е нужен и актът на самото неподчинение на необходимостта. Защото възможността за възникване на дадено историческо действие, от една страна, и реализацията на самото историческо действие, от друга, са две различни неща.

Конкретното историческо действие може да изхожда както от *необходимостта от избор*, така и от *възможността за избор*. Когато произтича от необходимостта, тогава безусловно и изцяло присъствува рационалният момент, който се изразява чрез акта на осъзнаване (като нова необходимост) на нуждата от преодоляване на вече съществуващата необходимост.

Именно тогава се получава така, че – ... събитията могат да се видят в светлината на необходимостта и в същото време да се развива твърде енергична дейност“ (5, 427). Крайният детерминизъм, който се манифестира в този случай, всъщност освобождава индивидуалния исторически субект от съкровено чувство за отговорност.

И обратно, това чувство иманентно присъствува в другия случай – при осъществяването на възможността за избор. Тези действия често могат да бъдат нерационални, т. е. Неадекватни по отношение на изискванията на момента, но те са *съзнателни*, защото са целенасочени и съпроводени с чувство за отговорност; и което е най-важното в случая, те са *свободни*, защото освен „позната необходимост са и един краен продукт от осъществени възможности“. Именно съзнателните свободни исторически действия на хората са техният родов белег, който ги отделя от животните.

Тези действия резултат в определени по-цялостни исторически образувания – бития или явления. А последните са многостранно и сложно детерминирани.

В едно писмо, писано до Й. Блох през 1890 г., Фр. Енгелс заявява: „Съгласно материалистическото разбиране на историята в историческия процес определящият *в последна сметка* момент е производството и възпроизводството на действителния живот... Ако някой изопачава това в смисъл, че икономическият момент е *единствено* определящият, той превръща това твърдение в празна, абстрактна, безсмислена фраза“ (3, 471).

Във философията на историята, където се говори за обществена детерминираност, за историческа необходимост и т. н., винаги трябва да се набляга върху присъствието на *действащата личност* като фактор на историческото развитие, на „производството и възпроизводството на действителния живот“, в което човек се проявява в своята *конкретност и исторически смисъл*.

Затова трите линии, по които върви усвояването на историята, са трите линии, по които върви и нейното създаване.

Това напълно доказва *интеграционната цялостна същност на човешкото присъствие в историята* в неговия колективен и личностен аспект. Така се потвърждават онези идеи, според които не съществува никаква *рязка граница* между духовните и материалните явления и процеси в обществото. Повечето от тях (ако не всички) представляват сложна симбиоза на духовно и материално. Търсенето на всяка цена на рязка граница между тях, освен че е предварително обречено на провал, води и до създаването на изкуствени схеми при отразяването и изразяването на реалните пътища и начини, по които всъщност се извършва историята.

Тогава историческият процес, по думите на украинския философ Н. М. Есипчук, ще представлява – ... развитие на съвкупната обществена практика на човечеството в единството на нейните материални и духовни компоненти“ (2, 7).

Детерминизъм и обективна необходимост в историята има, но те не са просто и безусловно първични. Силата на тяхното действие се релативизира от действията на множество случайности (каквито са например личностните качества на историческите дейци), излизаци извън сферата на общите, на закономерните причини. В противен случай, посочва Плеханов: „... ако индивидуалните черти на събитията се обуславят под влиянието на общите причини и не зависят от личните качества на историческите дейци, излиза, че тези черти *се определят от общите причини* и не могат да бъдат променени, колкото и да се променят дейците. По такъв начин теорията приема *фаталистичен характер*“ (4, 450).

Детерминизмът и необходимостта са краен продукт от действията на милиони и милиарди осъществени в една или друга степен свободни воли.

Всеки човек с раждането си е поставен в готова ситуация пред „свършени факти“ – това е очевидно. Но големият проблем тук е как конкретната личност *излиза* от тази готова ситуация, как превръща „свършените факти“ в нови възможности, как прави от *историята* не просто изменение, а *развитие* (т. е. движение с посока). И това е така, защото свободата не е просто степен на премахване на социалните ограничения. Това е само нейната външна страна. Спряла дотук, тя не е още свобода, а само *възможност* за свобода. Свободата е освен това и поредица от действия, т. е. тя е процес на конкретно преодоляване на определени традиционни норми и обстоятелства на обществения живот. Действителната, цялостната свобода е в преодоляването на типичното, тя е освобождение от типичното; тя е прекрачване на установените господстващи и най-често илюзорно възприемани като вечни, определящи обществени отношения.

Историята на човечеството не е движение от несвободата към свободата. Целият дух на марксизма е напълно чужд на тезата, според която свободата е някакво крайно и идеално състояние. Цялата сложност на проблема е в това, че царството на необходимостта не е отделено от царството на свободата. Те са вплетени здраво едно в друго, като отношението между свободата и необходимостта е право пропорционално: колкото по-силна е необходимостта от съществуването на едно историческо състояние, толкова повече жизнена историческа енергия е нужна, за да се излезе от него. При това е съвсем естествено, че и за толкова по-малко хора това ще бъде достижимо.

Цялата практическа дейност на хората доказва, че те инстинктивно се придържат към идеята, че свободното историческо действие не е нито автоматично осъществяващо се, нито напълно достижимо за тях; че ако свободата като вече обективна възможност, като вече обективно обществено достояние обединява хората, то способността за свободни исторически действия в една крайно неблагоприятна обществена обстановка разграничава хората в един изпълнен с нравствен смисъл йерархичен ред.

По-важното в случая е обаче, че не нарастването на количеството на масата като съзнателен исторически деец обуславя разширяването и задълбочаването на историческото творчество на *хората*, а обратно: качествените изменения в историческото творчество на хората

разширяват участието на масата от населението в свободното историческо действие.

В този смисъл свободата в своето пълно осъществяване е била и ще си остане личностно достояние може би даже и тогава, когато бъде потенциално достъпна за всички. Защото свободата освен система от широки обществени възможности за историческо действие на личностите е и *акт* на реализираща се воля на тези личности.

Ако свободата не слезе, или по-точно – ако свободата не се *възвиси* до равнището на лично изживяно действие, тя ще си остане само едно *поле за свободно действие*, но няма да бъде свобода в пълния смисъл на думата.

„Царството на свободата“ не може да бъде завоювано от несвободни хора. Свободните хора от „царството на необходимостта“ ще трябва да създадат такава обществена организация, която да гарантира свобода на все повече и повече хора. И когато свободата бъде достояние на *всекиго*, тогава може да се каже, че тя принадлежи на *всички*. Следователно действието само на обективните обществени обстоятелства, най-главната част от които безспорно е липсата на класов антагонизъм, не е достатъчно за появата на истински нов морал. Този антагонизъм трябва да бъде забравен, заличен от спомена и емоционалната памет на хората, т. е. той трябва да бъде преодолян не само обективно (в обстоятелствата), но и субективно – в съзнанието на хората. Нещо, което в определен момент премества центъра на тежестта върху *формирането* на съвкупността от морални ценности в духовния свят на всяка отделна личност.

Идеологическото и психологическо значение на този естествен извод е огромно. Освен всичко останало той ни разкрива най-дълбокия *исторически смисъл и нравствено назначение на хуманизма*. От друга страна, той още веднъж ни напомня действителната същност на прогреса, а именно, че всичко, което се отнася до обществото, го обхваща не само като съвкупност от безлични структури, като някакви определени, готови социални образувания, а и до *личността*. Личността, която е последният деен исторически фактор, продукт и актьор, извършител и жертва на историята.

Либералните възгледи за свободата са механистични и затова неприемливи. Те засягат по-големия или по-малък обхват на свободите,

акцентират върху факта на по-големия или по-малък брой на ползващите я и т. н.

Няма нищо по-чуждо за характеристиката на свободата от аритметичните пропорции. Свободата е лично достояние и освен от всичко друго, в *последна сметка* тя зависи и от личностните качества на човека.

Колкото по-широк обхват имат свободните действия в една историческа епоха, толкова по-дълбоко екзистенциално се преживява от личността необходимостта от осъществяването на нови строго определени исторически действия, които се диктуват от тази необходимост – необходимост, която се възприема от личността вече като *екзистенциална*.

В контекста на историята свободата е следствие и от едно друго обстоятелство – даигател на конкретните исторически действия на дадена личност може да бъде и непоклатимото убеждение в абсолютната неизбежност на някакво бъдещо състояние на нещата. Тогава конкретният човек се чувства сякаш лишен от каквато и да било свобода на волята, чувства се изпълнител, проводник на някаква необходимост, много по-силна от собствената му веля. Чувства се „чук на съдбата“. Това чувство обаче не се определя от някакво безлично стечение на обстоятелствата. Както справедливо отбелязва английският историк Е. Х. Кар, „логическата дилема относно свободата на волята и детерминизма не възниква в реалния живот. Работата не стои така, че някои човешки действия са свободни, а други детерминирани. Фактът е, че всички човешки действия са както свободни, така и детерминирани, съобразно гледището, от което ние ги разглеждаме“ (7, 89).

И така, *извършители* на превратни исторически действия стават или хора, които в собствените си очи са само *изпълнители* на една фатална неизбежност, или пък хора, които успяват да открият минималната, скрита от погледите на мнозинството, историческа възможност и да я реализират в нова действителност с пълното съзнание на *свободно действащи личности*. Видяхме, че в първия случай може да липсва, може и да присъствува чувството за отговорност, докато във втория то е една необходима предпоставка за действието.

Изказаните дотук съображения ясно разкриват, че осъществяването на историята има преди всичко дълбоко хуманен, екзистенциален

смисъл, който не противостои на идеята за обективното действие на основните социални структури. Напротив, само когато тези две гледища се съчетаят, пред изследователя се открива реална възможност да види релефно историята в нейната многостранност, пълнота и сложност. В настоящата студия съзнателно бе акцентирано върху *личностния момент* както при осъществяването на историята, така и при нейното усвояване чрез изследване механизма на зараждане и влияние на най-крайните, неразложими нейни елементи – конкретните действия на конкретните личности.

Човекът създава историята, като всеки път усвоява и преобразува конкретната историческа действителност, която заварва.

Историята винаги ще си остане овладяем обект на научното мислене, но никога не трябва да се забравя, че този обект е всъщност едно безкрайно поле на тревожните и дълбоки човешки страсти.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Бакрадзе, К.** Симпозиум по проблеме ценностей в марксистско-ленинской философии. Программа и тезиси докладов. Тбилиси, 1965.
2. **Есипчук, Н. М.** Историческая реальность как предмет познания. Киев, 1978.
3. **Маркс, К. и Ф. Энгелс.** Съчинения. Т. 3.
4. **Плеханов, Г. В.** Избрани произведения. Т. 1. С., 1981.
5. **Поршиев, В. Ф.** За началото на човешката история. С., 1981.
6. **Рабинович, В. А.** Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.
7. **Carr, E. H.** What is History, London, 1962.
8. **Cornforth, M.** The Open Philosophy and the Open Society. London, 1967.
9. **Dielthey, W.** Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften, Göttingen, 1958, B. VII.
10. The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, N. Y., 1972, Vol. III.
11. **Poper, K.** The Open Society and It's Enemies, London, 1962, Vol. 1.
12. **Scieder, T.** Geschichte als Wissenschaft, München. 1968.
13. **Topolski, Y.** Struktur und Prozess in der Geschichte. Akademie Verlag, Berlin, 1977.