

ЧОВЕКЪТ КАТО ИСТОРИЧНО СЪЩЕСТВО

(Философско-исторически анализ)

Здравко Иванов

Същността на всяко нещо, заявява един от видните представители на философската и историческа мисъл Бенедето Кроче, се заключава в собствената му история, в собствения му живот. "Да се познае нещо, казва той, означава да се мисли то в неговата същност, т. е. в неговото възникване и развитие, в условията, които от своя страна се променят и развиват, защото неговата същност не се състои в нищо друго, освен в неговото изменение и в развитието на неговия живот, и напразно бихме я търсили отвъд този живот, тъй като в края на това невъзможно стремление от самото нещо не би останала даже и сянка"¹. Тази мисъл на Кроче по прекрасен начин демонстрира настъпилата от XIX век насам промяна в "западната епистема" (М. Фуко), свързана с изискването да се разглеждат всички неща като исторични. И макар разбирането за историчност на нещата да не е ново, доколкото го срещаме още през античността, от XIX в. насам то става определящ стил на мислене във всички науки, в т. ч. и в науките за човека². Ето защо съвременното разбиране на човека не е възможно извън контекста на неговата история. Историята на човека се разкрива като история на неговия живот, на укрепването и разгръщането на собствените му есенциални свойства, собственото "Аз" или собствената му "идея" (А. Шопенхауер).

Но историчността на човека е качествено различна от "историята" на останалите същества. В частност, за разлика от животните, той се представя като (повече или по-малко) еманципирано от средата същество, като нещо, което води свой (подчинен на собствена целесъобразност) начин на живот. Докато животното "живее", оставяйки се на своите готови инстинкти или на vyplътената в него природна целесъобразност, човекът, казва А. Гелен, не просто живее, а "води своя живот". Той е "активно", "дейностно", "творческо", отворено към света" същество, което непрекъснато преживя себе си като подлежаща на решение задача³. Другояче казано, животното

само по себе си няма “своя” история. То е само епизод (момент) от историята на природата, една от формите на нейната еволюция. Като такава то се представя в качеството си на “капсуловано”, “константно” и “завършено” същество. Напротив, човекът в своята фактичност е незатвърден и незавършен. Той е динамично същество, втора активна природа, способна да твори не само условията на своя живот, но заедно с тях и себе си.

От друга страна, историчността на човека, способността му да променя себе си и условията на своя живот, ако и да е свързана с определени особености на биологичната му конституция, все пак не се корени само и единствено в тях. Биологичните параметри на човека, закрепени в неговата генетична програма, както и аналогичните параметри на останалите живи същества, общо взето, се запазват “неизменни” или, ако се изменят, това става крайно бавно и не оказва съществена роля на статута му на исторично същество. Дори мозъкът на съвременния човек, отбелязва А. Г. Мисливченко, е запазил, общо взето, своя обем такъв, какъвто е бил при кроманьонците и неандерталците – около 1400 куб. см. Не се е изменил съществено и капацитетът на неговото полезно действие – приблизително 1/10 от възможностите му⁴. Затова пък самият човек днес не е същият. По своите възможности, сила и мощ той далеч надвишава дедите си, в т. ч. и своите непосредствени предци. Всичко това показва, че историчността на човека е факт, който се дължи на друго – различно от биологичните му характеристики – обстоятелство.

§ 1. ИСТОРИЧНОТО У ЧОВЕКА

Ако биологичното не е собствено историчното у човека, пита се в какво се състои и как се проявява последното? Опитайки се да си обяснят човека, още древните мислители наблягат на една особеност на неговото битие – невъзможността на съществуването му извън обединението му с другите. Така за Платон животът на отделните човешки индивиди е зависим от държавата (обществото – З. И.), тъй като единствено в нея и чрез нея те могат да удовлетворят разнообразните си нужди и потребности. “Държавата, казва той, възниква, понеже всеки един от нас не може да задоволява себе си, а се нуждае от много неща”⁵. Вследствие на това “всеки човек влиза в общение с друг като или получава нещо, или пък дава нещо, убеден, че това е добро за него”⁶. Подобно виждане, изразено в много по-

категорична форма, срещаме и у Аристотел. За него човекът е “зоон политикон”, т. е. същество, което живее в държава. И тъй като в метафизичен план цялото предхожда частите си, държавата, счита той, предшества отделния човек. Бидейки сам по себе си недостатъчен, последният получава своето битие в нея, която в качеството си самодостатъчна е и неговия телос. Затова този, който няма нужда от държава, заявява Стагирит, трябва да се приеме или за “недоразвито в нравствено отношение същество” (животно), или за “сврѣхчовек” (бог)⁷. Тази особена социална определеност на човека и неговото битие занимава умовете и на по-късните мислители. Според Ибн Халдун напр. хората не са способни по силата на своята природа нито да се изхранят поотделно, нито пък да се защитят от другите животни. За да оцелеят те, е необходимо да бъдат обединени в общество⁸. А. Смит пък подчертава, че естествените страсти и наклонности на хората ги тласкат към съвместен живот⁹. От своя страна К. Маркс определя същността на човека като съвкупност от обществени отношения¹⁰ и т. н.

Подчертаването на социалния характер на човека безспорно има своите оправдания. Но в същото време то като че ли отклонява вниманието в странична и не толкова значима посока. Защото колективният начин на живот е присъщ не само на човека, но и на редица животни. Още Спенсър отбелязва, че у тревопасните този начин изпъква като могъщо средство за запазване на вида, тъй като умножава неговите сетива, а оттам и възможностите му за реагиране на евентуалните опасности. Нещо повече – посоченият начин на живот се среща и у някои хищници, където се проявява като средство за набавяне на храна. Ето защо съвместният живот, колективността сама по себе си не е в състояние да обясни същностната отлика на човека от животните, още повече че и до ден-днешен има хоминиди, които, ако и да живеят колективно, така и не са станали човеци. Що се отнася до организацията вътре в обществото, която се приписва на човека, пчелите, мравките, бобрите и пр., спокойно могат да съперничат с него. Ясно е, че извън начина на живот ще да е било необходимо някакво друго, “извънредно” обстоятелство, което да е съдействало за превръщането на нашите предци в човешки същества. Това обстоятелство се свързва с радикалните изменения на средата.

Тук нямам възможност, пък и не е нужно да се спирам нашироко на проблемите за антропогенезата. Тези проблеми са разгледани и

развити относително цялостно и подробно от различни автори¹¹. Ще отбележа само това, че извънредното обстоятелство или “предизвикателство” (А. Тойнби), с което стартира генезисът на човека, са настъпилите заледявания в епохата на плейстоцена, които прекъснали традиционните източници на препитание на нашите предци – Австралопитекус Африканикус – и ги принудили да търсят алтернативни средства за оцеляване, нямачи опора в наличната биологична организация и колективния начин на живот, колкото и последните да са съдействали за изнамирането им¹². Такова нестандартно средство за преодоляване предизвикателствата на средата станала целесъобразната (разумната) дейност. С появата на разума предишното пасивно-съзерцателно и събирателно отношение към действителността се трансформирало в активно, преобразуващо, добиващо отношение. Ето защо, онова, което започнало да отличава човека от останалите същества, било не неговият колективен начин на живот, а неговата разумна дейност. Естествено, веднъж възникнал, разумът не си останал някакво вътрешно или частно достояние. По силата на колективния начин на живот разумният опит на индивидите се предавал един на друг както по линията родител – дете, така и по линията общинник – общинник. Нещо повече – самите връзки в рамките на обединението се рационализирали. В тях започва да се реализира не толкова заложената от природата целесъобразност, колкото целесъобразност, почиваща на опита на разума, т. е. нов тип – собствено човешка целесъобразност. За това и социалното обединение на хората, техните обществени връзки и отношения, както и придружаващите ги организации и институции, започват да се измерват с този нов собствено човешки критерий – критерия на разума, като заедно с това стават средство за неговото съхранение, възпроизводство и развитие.

С възникването на разума, а значи и на човека, начева неговата същинска история¹³. В традиционен смисъл тази история се разбира като история на неговия живот, на неговите обществени отношения. Така разглежда историята на човека и съвременната историческа наука. Тя се стреми да проследи еволюцията на социалния живот на хората във всичките му изменения и аспекти: икономически, политически, културни и т. н., да реконструира и “възстанови” станалите събития и процеси в тяхната пълнота и изчерпателност, да си изясни техните движещи причини, стимули и импулси.

Такъв един подход към историята на човека безспорно заслужава внимание. Но акцентирайки главно върху външната, “фактичестката” страна на нещата, той си носи и своите недостатъци. Получава се така, отбелязва не без основание М. Фуко, че покрай многото истории – на производството, икономиката, политиката, езика, културата и т. н., човекът се деисторизира. Той започва да се схваща като някаква застинала същност, която битува сред различни истории, без да притежава своя. При този подход “времето идва към човека от другаде, а не от самия него”, а самият той “се конституира като субект на историята само чрез наслагване на историята на съществата, историята на нещата, историята на думите”, чрез “техните собствени събития”, като остава в сянка фактът, че “това, което говори в езика, това което се труди и консумира в икономиката, това, което живее в човешкия живот, е самият човек и че поради това той също има право на развитие, което да е толкова автономно, колкото това на съществата и нещата” и не по-малко автономно и дори по-фундаментално от тяхното собствено развитие¹⁴.

При всичките въпросителни, които могат да провокират бележките на Фуко към традиционната историография, те все пак заслужават внимание, защото акцентират върху един факт, който често се изпуска от вниманието, а именно че центърът на историчността на човека не трябва да се търси извън него – в някаква особена “логика” на развитието на производството, изкуството, културата и т. н. – а в самия него, че този, който прави историята на своя живот, който действа и изменя действителността и себе си, е човекът. Метафорично казано, субстанцията на историята се намира у човека и се разгръща чрез човека. Тя съвпада с неговия разум, с неговото мислене, което го прави, от една страна, свободен, а от друга, отговорен пред себе си и останалия свят. “Тъй като животното не мисли, а само човекът мисли, казва Хегел – само той – и само защото е мислещо същество – притежава свобода”¹⁵, а заедно с нея и отговорност за всичко, което върши. Разбира се, тази свобода не е абсолютна, а относителна, тъй като е ограничена от външните условия и другите обстоятелства на живота, но все пак е свобода. При това нейното равнище зависи пак от разума – от неговата степен на историческо развитие.

Обикновено, изследвайки Хегеловата философия на историята, по-голямата част от изследователите подчертават нейния спекула-

тивен и обективно-идеалистически характер. И това отчасти е така. Но заедно с него Хегел изказва редица ценни мисли, които, бидейки приведени на светска основа, звучат твърде актуално. Той си задава кардиналния въпрос кое е истински субстанциалното в историята, или това, което се разгръща и проявява в нея? За Хегел това е разумът, схванат като “безкрайна мощ”, “безкрайно съдържание”, като нещо, което има за своя “предпоставка и абсолютна крайна цел” себе си и в същото време е “осъществяване на тази абсолютна крайна цел” и нейно възплъщение¹⁶. Фактът, че Хегел схваща разума като божествен разум, не обезценява казаната мисъл. Тя е валидна и тогава, когато имаме предвид разума на човека. Защото в метафизичен план животът на хората, пък било то и най-устойчивите, е ограничен във времемъществуването си – те се раждат, живеят и умират. Нещо повече, създадените от тях материални ценности също не са вечни, а преходни. На фона на тази преходност онова, което остава “вечно” в историята, са постигнатите от хората идеи, мисли, знания и опит, които всяко следващо поколение наследява, продължава и развива. В този смисъл разумът се представя като самоцел, която употребява хората за собственото си развитие. В сравнение с тази самоцел “с това в себе си и за себе си всеобщо и субстанционално всичко останало, казва Хегел, се оказва подчинено и средство за постигането му”¹⁷.

В по-друг план, базиран отчасти на Хегеловата и много повече на неокантианската философско-историческа традиция, на този въпрос обръща внимание Р. Дж. Колингууд. За него историята не е нищо друго, освен наука за познание на човешкия дух. “Историческото познание, казва той, е онзи път, по който вървим, когато искаме да овладеем миналото. Не съществува особена разновидност на процеса – исторически процес и особен начин на неговото познание – историческа мисъл. Историческият процес е процес на мисълта и той съществува само доколкото участващото в него съзнание осъзнава себе си като негова част. С помощта на историческото мислене духът, чието самопознание е историята, не само разкрива в себе си способностите, за които свидетелства историческата мисъл, но и действително развива тези способности”¹⁸. Така че “мисълта, казва Колингууд, съществува само в историческия процес, в процеса на мисълта, а историческият процес е исторически само в тази степен, в която ние го познаваме като процес на мисълта”¹⁹. В този смисъл

позитивистката концепция за историята, която се задоволява само с външното – хронологическо и пространствено – подреждане на събитията, счита Колингууд, не е нищо друго освен една псевдоисторическа концепция²⁰. Истинската история, продължава той, трябва да се схваща като история на разгръщане на самосъзнанието по пътя на овладяването и развитието на мислите на нашите предци, а значи като единство (тъждество) на онтология и гносеология.

Въпреки някои недостатъци визираната концепция на Колингууд заслужава сериозно внимание. Като изоставя спекулативността на Хегеловия подход, обявяващ божествения дух за истински субстанциалното в историята, тя насочва вниманието към човешкия дух, към неговата еволюция във времето. За Колингууд субект на историята са хората, но истински историчното е техният разум, тъй като именно той се разгръща във времето, докато тяхната външна дейност и нейните резултати “окостеняват” и застиват в пространството. Това, което буди възражения у него, но което не засяга принципно позицията му, е стесняването на предмета на историографията. Доколкото цел на историята са “мислите на нашите предци”, тяхното постигане и обогатяване, дотолкова Колингууд прави историческото познание възможно само там и тогава, където и когато са налице съответните писмени източници. По този начин той, както и Хегел, отрича възможността за познание на мислите на хората от миналото в т. нар. “доисторически период”. А това всъщност е по-голямата част от историята на човека, защото, както отбелязва М. И. Шахнович, ако приравним 100 години на 1 час, цялата история на европейския човек би се събрала в 208 дни, от които историята на човечеството след изобретяването на писмото би се равнявала на 4 дни, а историята на първобитната епоха, през която не е имало писменост – на 204 дни²¹. Пита се имаме ли право да редуцираме историята на човека само до посочените “4 дни”, като изоставим с лека ръка останалите “204 дни” и наистина ли не можем да идентифицираме мислите или поне равнището на мислене на нашите предци в тази толкова отдалечена епоха?

Щом мисленето (разумът) е истински субстанциалното и историчното у човека, нямаме никакво право да приковаваме погледа си само там, където то ни е представено в писмовна форма. Мисленето на хората от епохата на “същинската история” е нещо, което има своите корени в тяхното мислене от епохата на т. нар. “предистория”

или “доистория”. Разликата в случая не е в това, че в единия период има мислене, а в другия няма, а в това как ни е дадено то, в какво го намиране или откриваме. Освен в знаковата форма на писмеността – в т. нар. писмени източници (хроника, летописи, анали, биографии, мемоари, документи, истории, епоси пр.), мисленето на нашите предшественици ни е дадено и в друга “знакова форма” – в останките на тяхната материална култура (съдове, сечива, статуи, сгради, съоръжения, рисунки и т. н.). Затова човек може да съди за равнището на съзнание и самосъзнание на своите предци не само въз основа на писаните източници, но и на неписаните, които преобладават и често пъти са единствените артефакти за определен период от време.

Фактът, че мислите на хората се опредметяват във външната действителност – в предметите на бита, производството, култа, в съответните организации, институции и отношения и пр., факт, който Колунгууд подценява, е особено значим. Този факт показва, че неписаните паметници също могат да бъдат носители на информация за равнището на мислене на нашите предци. В качеството си на сетивновъзприемаеми неща тези паметници правят мислите на хората от миналото “видими”, а с това и достъпни за познание. Без изкуството на древните гърци, запечатано в техните статуи, съдове, колони и пр., казва Хердер, ние “не бихме могли да разберем много от мислите на техните поети и мъдреци. Тези мисли биха преминали покрай нас като празни думи. Изкуството на гърците е направило техните мисли зрими и с това е представило на човешкия разум в нагледни образи... целия принцип на композицията..., целите на нравственото възпитание и всичко останало, което представлява тяхна отличителна черта”²². Но освен произведенията на изкуството, подобна роля играят и останалите материални предмети, в т. ч. и средствата на труда. Затова Маркс е прав, когато заявява, че развитието на индустрията и производството изпъква като “разгърната книга” на човешките същностни сили. Нещо повече, доколкото равнището на интелекта на нашите предци се опредметява и в техните обществени отношения, тези обществени отношения изпъкват като огледало на техния разум. Вярно е, че това огледало често ни представя “изкривени” образи, но не е виновно то, че образите в него са “криви”.

Ако разумът е есенциалното у човека и ако това есенциално е историчното у него, пита се могат ли да се очертаят някакви степени

на развитието му, които всъщност ще бъдат и степени на развитието на човека²³.

§ 2. ЗА СТЕПЕНИТЕ НА РАЗВИТИЕ НА ЧОВЕКА (ЧОВЕШКАТА ИСТОРИЯ)

Периодизацията на родовото развитие на човека (човешката история) може да се извърши от гледна точка на различни критерии. Общо взето обаче, в традиционната историография доминират “външните” подходи, изразяващи се в приковаването на внимание върху сетивното, зримото, утилитарното. Би могло да се каже, че те имат за свой ориентир и център физическия човек, неговата конкретно-историческа дейност в разнообразните ѝ форми на проява или пък резултатите от нея. Дори когато тези периодизации са насочени към разкриването на степените на обществените отношения на хората, в които се сменя тяхната разумност (както е при марксизма), те пак си остават в рамките на външните определения, които едва ли не се представят за единствени, първични, най-значими.

От друга страна, по-голямата част от наличните периодизации имат за предмет главно миналото или най-много и това, което дефинираме като настояще. По този начин се губи перспективата на историческото време, а с това и възможността да се види човешката история като повече или по-малко цялостен процес, включващ и трите модуса на времето – минало, настояще и бъдеще. Изключенията в това отношение са малко. Те се отнасят главно за християнско-религиозната философия на историята, в която историческата перспектива е разгърната във всичките си темпорални измерения и поставена, така да се каже, в най-широк метафизичен план. Отчасти към тях можем да отнесем философските и философско-историческите възгледи на Кант, Хегел, Маркс, Шопенхауер и пр.

Подчертаването на недостатъците на подходите при периодизирането на човешката история не бива ни най-малко да се възприема като намерение за тяхното елиминиране или заявка за постулиране на някакъв вездесъщ отговор на поставения въпрос. По-скоро става дума за това, че към този въпрос може да се подходи по друг начин – като се насочи вниманието към вътрешните, иманентни определения на разума, схванат като това, което се проявява и разгръща в историята в качеството на нейна субстанция и на същностното у човека. И тъй като определенията на разума са конкретно-

исторически определения, въпросът е как се изменят те и могат ли да бъдат набелязани някакви степени на развитието им, ако да, кои са те и с какво се характеризират? Така поставен, въпросът предполага също много и при това нееднозначни решения. Цялата работа е в това – от гледна точка на какви критерии ще се търсят тези степени. Опасността да се залитне пак към външните показатели, към “мерене” на разума с осъщественото или очакваното е твърде голяма. Тя би могла да ни захвърли отново във водовъртежа на старите формални периодизации (циклистки, линейни, социално-икономически, политически и пр.). За да се избегне тази опасност, мисълта следва да се насочи не към това, в което се сменя разумността, а към това по какъв начин се проявява и функционира тя, какъв е нейният “режим на работа”, как се е сложил той като такъв и как влияе на фактическата (външна) история на хората (респ. – на техните обществени отношения). При това в случая няма да става дума толкова за предметното съдържание на човешкия разум – за неговото съдържателно обогатяване и обективизиране в действителността, колкото за доминиращите насоки на неговото функциониране, които подчиняват предметното му богатство на себе си и заедно с това задават трайното в проявите му за един повече или по-малко дълъг период от време. Тези насоки всъщност определят и доминантите (парадигмите) на човешката история, на еволюцията на човека като род и индивид. Те са отговор (отклик) на определени предизвикателства, пред които се е изправяло човечеството в собственото си развитие, предизвикателства, които то е трябвало да преодолее с помощта на своя разум, за да оцелее и продължи битието си във времето.

Разбира се, предизвикателствата, пред които се е изправил човекът в процеса на своя живот, са твърде разнообразни и многоголики²⁴. Но всички те опират в крайна сметка до неговото оцеляване и съхранение във времето. При това, колкото по-слаб е бил човекът, толкова тежестта на тези предизвикателства е била по-голяма и толкова по-зависимо е било неговото съществуване от тяхното своевременно преодоляване. И тъй като на старта на историята човекът се е оказал сам в света, без опора в нищо и в никой (Ж.-П. Сартр), цялата отговорност за собствената му съдба е паднала върху него. Той е трябвало да мобилизира всички свои сили, да използва зачатъците на своя разум, за да се пребори с многобройните опасности, на които е бил изложен и от които е зависел собственият му живот.

Тази “самота” и “изоставеност” на човека, съчетани с крехкостта на неговите физически и интелектуални сили, определят режима на функциониране на неговия разум и посоката на отношенията му с природата и другите. Човекът неизбежно става егоцентрично същество. Неговата разумна дейност придобива интровертна насоченост, имаща за предмет и ориентир оцеляването и утвърждаването на собствения ѝ субект.

Визираната интровертна насоченост на функциониране на разума, а и на практическата дейност на човека (хората), обхваща цялата история, така както тя ни се представя до средата на XX век. Тя изпъква като доминанта на социалната история, пронизваща всички нейни нива и аспекти. В частност нея я откриваме както в отношенията на човека (човечеството) към природата, така и в отношенията между социалните общности и отношенията на индивидите един към друг.

На равнището на отношенията човек – природа интровертното функциониране на разума и целесъобразната дейност на човека е отклик на предизвикателствата на средата. Този тип предизвикателства са перманентна характеристика на историята и запазването на човека като род, както и бъдещето му развитие е зависело твърде много от адекватността на съответния им отклик. Онези цивилизации, казва Тойнби, които не са успели да дадат реципрочен отклик на изправилите се пред тях предизвикателства, са отивали или в небитието, или пък, макар и запазвайки се във времето, са преставали да бъдат исторични, доколкото собственият им живот е застивал в някакви неизменни, нетърпящи по-нататъшно развитие форми²⁵. И обратно, успешният отклик на природните императиви е онова обстоятелство, което разчиства пътя на човечеството за по-нататъшен възход²⁶. По този начин, имайки центъра на своя живот в себе си, човекът като че ли е принуден да се “бори” непрекъснато с външната среда, да преодолява нейните негативни влияния, да я колонизира, преработва и потребява. Схващайки себе си като цел, у него се е сложила нагласата да третира природата единствено и само като средство или “фабрикат” (А. Шопенхауер) за удовлетворяване на собствените нужди. Тази традиция и инерция на мисленето и отношението към природата, неизбежна за определен период от време, днес се превръща в най-голямата заплаха за съдбата на човека. Тя е причината за т. нар. екологична криза, изразяваща се в

невъзможността на природата да се справя с отправените към нея предизвикателства от страна на човека. Нарушаването на екологичното равновесие в глобален мащаб вследствие от нарастващото техногенно въздействие на човека, “парализата” на природата правят традиционният му стил на дейност анахронизъм. В стремежа си да утвърди и укрепи себе си, в заслепеността си от себе си човекът доближава границата, която заплашва собствения му живот. Това е и един от парадоксите на световната история, който илюстрира пределите на интровертното отношение към действителността, пределите на всякаква себичност и императивно налага потребността от промяна на сложилите се нагласи и стереотипи на поведение.

Вторият срез, който илюстрира интровертното функциониране на разума в света на историята, са междуобщностните отношения. В тях стилът на отношението към природата едва ли не се пренася и в отношенията на хората едни към други, на техните държавни и недържавни форми на организация. Още зората на човешката история ни разкрива едно разнообразие от общности (споени отначало от свойствените им кръвно-родствени връзки), които живеят въпреки обкръжението на другите, като че ли всяка в себе си и за себе си. Тази обърнатост на всяка общност към себе си и разглеждането на другите като нещо чуждо е доминираща черта в междуобщностните отношения чак до наши дни. Тя насажда егоизъм в отношенията между различните етноси, страни и народи, който принуждава всяка общност да “дърпа чергата към себе си”, да търси собствената си изгода без оглед на цената и съдбата на другите общности. Дори тогава, когато определени общности се съюзават, това в крайна сметка е пак в интерес на някакво тяхно “его”, което трябва да се защити или утвърди за сметка на други, третирани като противници или съюзни врагове. По този начин интровертното функциониране на разума в междуобщностните отношения прави тези отношения напрегнати и конфликтни. Затова и цялата история на човечеството е осеяна с многобройни (локални, регионални или световни) войни. За нейния характер свидетелства и сложилата се историческа лексика. Целият арсенал от термини, с които работи историята (“класи”, “нации”, “раси”, “държави”, “бунтове”, “метежи”, “въстания”, “революции” и пр.) като че ли е центриран върху конфликтността и разделността. Но лексиката е такава, каквато е и описваната с нейна помощ реалност. Тя отразява свойствата и чертите

на обективната история на хората, в която се снема равнището на техния разум – параметрите му на функциониране и обективизиране.

Но така както интровертното отношение на човека към природата си има своите прагове и предели, така то си има своите предели и в междуобщностните отношения. Произтичащите от него силови методи за “урегулиране” на отношенията с другите общности все по-ясно и отчетливо показват своята нищета и илюзорност. Като средство за уреждане на спорните въпроси насилието почти никога не е постигало желаните резултати. По-скоро то е ставало източник за нови вражди, провокирало е стремеж към реванш и в крайна сметка е ескалирало напрежението. Нещо повече, както отбелязва Хердер, войните никога не са били съзидателен фактор в сферата на историята. “Колкото по-добре хората... разберат, че с бойна секира няма да придобиеш нищо, но ще унищожиш много..., казва той, толкова с по-голямо уважение ще се ползва венецът от класове, ябълковата или палмовата клонка в сравнение с печалният лавър, който расте редом с мрачните кипариси...”²⁷. Затова, продължава той, “трябва все повече да се утвърждава убеждението, че завоюващият земята героически дух е не само ангел на смъртта за човечеството, но и далеч не заслужава, дори в своите най-талантливи представители, това уважение и тази слава, които му приписват по традиция от времето на гърците, римляните и варварите... Всички разсъдителни хора следва да се обединят, за да ...развенчаят този фалшив ореол, който измамно витае около образите на Марий, Сула, Атила, Чингис хан, Тамерлан” и др.²⁸

Въпросът за границите на интровертността в отношенията на различните общности и народи един към друг обаче не е въпрос само на морал или на някаква нравствена санкция. Моралът може да изисква това или онова, но когато дадено нещо е невъзможно, то не става в действителността. Естествено ние не можем да виним Хердер за едно такова отношение към проблема, защото онова, което е могло да застави човечеството да промени парадигмата си на развитие, е било все още в бъдещето. Става дума не само и толкова за екологичния проблем, който в сегашните си измерения не е присъствал праз XVIII и XIX век, колкото за последните войни на XX век, които ни изправиха пред качествено нова ситуация. Тези войни, и в частност последната, показаха, че конфронтисткият стил на поведение при решаването на междуобщностните отношения е път без изход. По-

специално изнамирането и използването в края на Втората световна война на ядреното оръжие охлади мераците за нови световни битки. Стана ясно, че една следваща, трета световна война, при наличието на огромни ядрени арсенали е в състояние да сложи край на човечеството и на всичко живо на земята. Новото предизвикателство, израсло от собствения ни егоцентричен стил на действие, не само демонстрира парадоксалността на този стил, но и направи безалтернативна неговата промяна.

Третият план, в който откриваме интровертното функциониране и обективиране на разума в историята, са вътрешнообщностните отношения. И в този план главна доминанта в отношенията на индивидите е обърнатостта на всеки към себе си и третирането на другите като нещо външно, противоположно и различно. Личният егоизъм, проявяващ се като стремеж за хармония главно със себе си, без да се държи сметка за хармонията с другите, с онзи фактор, който прави отношенията между хората непостоянни, противоречиви, напрегнати и конфликтни. Ескалирайки на едно по-общо равнище – на равнището на отделните съсловия, класи, касти, той превръща човешката история в поредица от вътрешни войни и битки, всяка от които има за цел утвърждаването на някакво частно его. Маркс свързва този конфликтен характер на историята с възникването на излишъка и конституирането на частната собственост върху средствата за производство, която разделя индивидите на имащи и нямащи и в този смисъл ги поставя в нееднакво отношение към условията на живот. Но появата на излишъка сама по себе си не е достатъчно условие нито за появата на частната собственост, нито пък за последващото присвояване на чужд (незаплатен) труд. Защото, абстрактно погледнато, излишъкът може да се разпределя и равномерно, а човекът, доколкото е жив и здрав, не се нуждае от труда на другия, след като може да обезпечи собствения си живот и със своя. Явно е, че нещата стоят по друг начин. В този смисъл т. нар. теории за насилието, схващащи го като главен фактор за появата на класите, като че ли стоят по-близо до същността на нещата. Вероятно приковаността към собственото “Аз”, грижата за себе си, предизвикани от страха пред неизвестното и бъдното, са тези феномени, които са тласнали човека към акумулиране на излишъци с цел изпреварващо гарантиране на живота, още повече че с появата на металните оръдия на труда и практиката на разпределение на земята съдбата на всеки

става зависима единствено от собствените му умения и сили. Тази индивидуализация на живота, съчетана с личната отговорност за собственото битие, настъпила в епохата на залеза на родовия строй, вероятно е основната причина за налагане на егоизма като универсален стил на поведение в междуличностните отношения²⁹. Веднъж отприщен, тъкмо той довежда до появата на частната собственост и използването на чужд труд. Той е, така да се каже, функция на възникналото съзнание за значимостта на средствата за производството и собствеността в обезпечаването на живота. При това характерно за тази нагласа е, че с всяко постигнато равнище на живот тя се задълбочава и разширява в съзнанието на индивида, за което в немалка степен съдейства и ответният егоизъм на другите. По този начин частното, индивидуалното, личното става определящо в междуличностните отношения и дори когато определени индивиди се обединяват, това е пак в името на него. Ето защо в разглеждания план човешката история се представя като сблъсък на "много единични воли, от които всяка една се създава такава, каквато е, от множество особени житейски условия"³⁰, следствие на което онова, което се реализира като красив резултат в нея, е нещо такова, което като цяло не съответства на никоя частна воля. "Защото на всичко, каквото иска един, всеки друг пречи, а каквото произлиза от това, е нещо, което никой не е искал."³¹ По този начин парадоксалността на историческото развитие става неотнемаем белег и на това равнище на обществените отношения. Нейното преодоляване е свързано с преобръщането на акцентите, с поставянето на ударението в историята върху общочовешките ценности и произтичащите от тях и задължения.

Обстоятелствата, които доведоха до преосмисляне на сложилите се стереотипи и нагласи в историята и положиха началото на нейния втори етап, могат да се търсят най-малкото в три посоки: а) екологичната криза; б) откриването на ядреното оръжие и в) глобализацията на живота. Всъщност стремежът за преодоляване на недостатъците на историята съвсем не е от вчера или днес. Като отклик на тези недостатъци откриваме различни социални учения и движения, мястото на които в човешката история като че ли все още е недостатъчно добре разбрано. Един такъв отклик са социалните утопии, които придружават човешкото развитие през целия му драматичен път. При това тук е без значение фактът дали тези уто-

пии са егалитарни или елитарни. И в двата случая те имат за цел преодоляването на иманентните противоречия на социалния живот и създаването на такива обществени условия, които биха направили този живот по-справедлив и хуманен (така както са разбирани последните категории във времето). Това, че нито една утопия не става действителност, е безспорен факт, който може да бъде обяснен с прескриптивната ѝ част, в която е налице неправомерно забягване напред, водещо до представяне на желаното за възможно. Казано другояче, всяка утопия в тази си част става заложник на определен умозрителен и нравоучителен подход, който пренебрегва или пресилва възможностите на настоящето по отношение на бъдещето. Но покрай тези слабости посочените учения имат неоспорима заслуга, която се заключава в изваждането на показ на недъзите на историята, в констатирането и афиширането на ирационалността и парадоксалността на нейните резултати.

Ако социалните утопии са обърнати към вътрешните противоречия на обществения живот, ако ратуват за премахване на конфликтността в отношенията между хората като отклик на наложилите се силов път на уреждане на междуобщностните отношения, възниква пацифисткото движение. Става дума за пацифизма, разбираан не в тесния смисъл на думата – като противопоставяне на някаква конкретна война, а разбираан в широкия смисъл – като противопоставяне на войната въобще в качеството ѝ на средство за решаване на спорните въпроси. Движението на хипитата през нашия век прекрасно илюстрира характера на този феномен, неговата насоченост и цел.

Трета “реплика” на колизиите на историята са възникналите пак през XX век “зелени движения”. Те са реакция срещу недалновидната политика на човечеството в отношенията му към природата. От пролетта на 1970 г., когато по улиците и площадите на САЩ излязоха над 20 млн. души с екологични искания, тези движения достигнаха небивал размах във всички страни на света. Днес (29 години след началото на “зелената революция”) Денят на Земята се чества в над 100 страни, а в природозащитни акции и прояви ежегодно участват повече от 100 млн. души. Нещо повече, в политическия живот намериха място и т. нар. екологични и зелени партии, акцентът в политическите платформи на които е поставен върху природосъобразните варианти на социален прогрес.

Това, което възникваше стихийно като реакция на сложилата се парадигма на развитието обаче, стана съзнателна и планомерна политика след Втората световна война. С известни уговорки от средата на ХХ век насам може да се говори за навлизане в един нов етап на развитие на човечеството, основан на отказа от егоцентризма като доминиращ стил на мислене и дейност. Този етап, както вече отбелязах, е свързан с граничните ситуации, в които се озова човечеството след откриването на ядреното оръжие и превръщането на екологичния проблем в глобална криза. Но за него немалка роля изигра и тенденцията за глобализация на икономическите, политическите, спортните, научните, културните и информационните връзки на човечеството. В този смисъл Алвин и Хайди Тофлър отбелязват, че “социалистическите режими бяха свалени не от заговори на ЦРУ, от капиталистическото обкръжение или от външен икономически натиск”, а от “появата на компютъра и новите комуникационни средства”, които унищожиха “контрола на Москва над масовото съзнание в страните сателити”³².

Глобализацията на живота и новите предизвикателства, пред които се изправи човечеството след Втората световна война, по моему са основните причини, довели до преосмисляне на сложилите се стереотипи и нагласи, а заедно с това и до промяна на доминантата или парадигмата ни на развитие. Тази нова ориентация на социално-историческата дейност, основана на отказа от егоцентризма като стил на поведение, е залегнала в редица декларации и документи на Обединените нации от края на 40-те години насам³³. Безспорно основополагаща сред тях е Декларацията за социалния прогрес и развитие от 11. XII. 1969 г. “Социалният прогрес и развитие, се казва в нея, са общите граници на международната общност”, които имат за цел “повишаването на жизнения стандарт на народите” и създаването на “ефективно интегрирано общество”³⁴. С оглед реализацията на тази цел се маркират и по-частните задачи, а именно: осигуряване на всички нива правото на труд, на колективно договаряне и професионални и работнически обединения, премахване на безработицата и непълната заетост, глад и недохранването, достигане на здравна защита (по възможност безплатна) за цялото население, ликвидиране на неграмотността, безплатно задължително образование и безплатно образование на всички нива, планиране на социалния прогрес и развитие като неизменна част от балансирано всеобщо планиране на развитието и т. н.³⁵

Налагащият се нов стил на мислене в живота, плод на новите императиви, засегна значително и международните отношения. В "Декларация на правото на народите на мир" от 12. XI. 1984 г. се провъзгласява отказът от употреба на сила в междудържавните отношения и се обявява "правото на мир" за "свещено право" на всички народи на нашата планета³⁶. Нещо повече – с приетата на 14. XII. 1960 г. "Декларация за предоставяне на независимост на колониалните страни и народи" се издига като неотнимаем принцип правото на всички народи на сомоопределение и се поставя на преден план изискването да се сложи незабавен и безусловен край на колониализма във всичките му разновидности и проявления³⁷. Освен това в нея се вмения в дълг на развитите страни да оказват всестранна помощ на развиващите се с оглед преодоляване на тяхното изоставане и изравняване по икономическо и духовно развитие с напредналите страни. Подобно изискване е заложено и в чл. 23 от Декларацията за социалния прогрес и развитие, където се предвижда прилагане на програма за помощ на развиващите се страни в обем най-малко 1% от brutния вътрешен продукт на развитите страни, улесняване и предоставяне на заеми при по-нисък лихвен процент и по-дълга отсрочка при изплащането им, предоставяне на преференции при износа им³⁸ и налагане на концепцията за нересипрочност в търговските отношения с тях³⁹.

Аналогични изменения във вижданията и стратегиите констатираме и при отношението ни към природата. В този план редица международни документи издигат изискванията за защита и подобряване на обкръжаващата човека среда, за установяване на хармонични производствени отношения и въвеждане на съответните правни и административни мерки за екологична защита, за забрана на опитите с ядрени оръжия, преустановяване на разработването, производството, складирането и използването на химически и бактериологични (биологични) оръжия, за преход към безотпадни технологии на производството, рециклиране на отпадъците, почистване и оздравяване на замърсените райони, за недопускане на замърсяване на океаните и вътрешните води⁴⁰ и т. н.

Очертаната промяна в парадигмата на развитието, свързана с преосмислянето на старите стереотипи и нагласи, изкарва на преден план въпроса за смисъла на човешката история, който, както отбелязва Н. Бердяев, в определен смисъл на думата съвпада с

въпроса за съдбата на човека, за неговото бъдеще и неговата "мисия" в света⁴¹. Намирането на отговор на този въпрос днес е изключително необходимо предвид на засилващия се песимизъм и скептицизъм относно перспективите на цивилизацията⁴². Един такъв отговор би ни дал опорната точка на развитието и би премахнал основанията за твърдения от типа на тези, че човечеството днес е загубило всякакви ориентири на развитие⁴³. Затова в следващото изложение ще се опитам да разгледам дадения въпрос в контекста на разбирането ми за историята, нейната логика и степени на осъществяване.

§ 3. ВЪПРОСЪТ ЗА СМИСЪЛА НА ИСТОРИЯТА ИЛИ "СЪДБАТА" НА ЧОВЕКА

Смисълът на историята (битието на човека като род – в неговите темпорални и пространствени измерения) винаги е бил предмет на оживени дискусии, които варират от неговото пълно отрицание до налагането на определени еднозначни и нетърпящи възражение схеми. Целта ми тук не е да визирам развитието на проблема, доколкото това съм се опитал да направя на друго място⁴⁴, а да споделя някои идеи, произтичащи от логиката на предходното изложение, които са били в полезрението и на други мислители.

И така, ако приемем, че основна отличителна черта на човека е притежанието на разум, качество, с което не е надарено никое друго познато нам същество, пита се дава ли някакви особени предимства на човека този факт, или разумът би следвало да се разглежда само като средство за оцеляване, изпълняващо аналогична на инстинктите роля? Самият факт на разграничаване на разума от инстинкта говори, че тези две качества, въпреки привидните им сходства, не са тъждествени едно на друго. Макар и свързан с оцеляването на човека, разумът съдържа в себе си потенции, каквито не можем да открием у инстинкта. За разлика от инстинкта той е нещо "отворено", което прави човека свободно, вечно неудовлетворено и исторично същество. Тъкмо в това се и заключава превъзходството на човека пред животните, особеността на неговото битие.

Но, както отбелязва Ж. Ж. Русо⁴⁵ и както видяхме в предходния анализ, разумът може да бъде не само предимство, а също и недостатък. Той може не само да възвиси човека, но и да го унищожи. Всичко зависи в случая от режима на неговото функциониране. Интровертният (егоцентричният) режим на работа на разумността, който

пронизва цялата предходна история, нагледно потвърждава това. В своите основни черти тя ни се представя като конфликтна, ирационална, а затова и парадоксална история, история, която като че ли, от една страна, утвърждава човека, а от друга, го приближава необратимо към неговия край. В този смисъл, ако разумът беше нещо твърдо и еднозначно по подобие на инстинкта, ако нямаше възможност да рефлексира себе си да променя параметрите си на функциониране и развитие, човекът щеше да бъде обречено същество, същество без бъдеще. Но тъкмо защото това не е така, той е носител на своеобразна роля (“мисия”) в света, каквато няма никое друго същество. Пита се в какво се заключава тя и кои са условията за нейната реализация?

Специфичната роля (“мисия”) на човека като род според мене се състои в обстоятелството, че на него му е дадена възможността за “абсолютно” – неограничено във времето и пространството пребиваване в битието. Както се изразява Н. Рьорих, мисията на човека е да се превърне от локално (земно) в космическо същество⁴⁶. Възможността за това е заключена в неговия разум, който притежава неограничени потенции за развитие. Прогресът на науката и техниката, овладяването на все по-широки и интимни области от действителността, излизането в космическото пространство и пр. днес убедително потвърждават тази теза. В нейна подкрепа са и идеите на християнско-религиозната философия на историята, които откриваме във Вехтия и Новия завет, съчиненията на А. Августин, Н. Бердяев и пр. Макар и развити в езотерична форма, последните поставят акцента на същия основен въпрос – въпроса за отчуждението на човека от Бога, отлъчването му от Рая (Едемската градина) и неговото повторно завръщане към Вечното божие царство.

Ако “мисията” на човека е в това да пребъде в битието, възниква въпросът как е възможна тя? Очевидно заложените в разума неограничени потенции за познание и овладяване на действителността са важно, но недостатъчно условие за реализацията на тази мисия. Много по-важно условие е той да опознае себе си, да осмисли своите “предели” недостатъци и пороци (така, както са му дадени те), за да ги преодолее и утвърди себе си и своя субект в пространството и времето. Защото, както видяхме, егоцентричният режим на функциониране на разума, макар и неутрален към неговата познавателна мощ, е сериозна заплаха за собственото му битие и битието на човека.

Осъзнаването тъкмо на този режим и неговото преодоляване е онова условие, което прави възможно бъдещето на човека, запазването и разграничаването на неговия разум.

Разбира се, “отказът” от егоизма като доминиращ стил на мислене и поведение съвсем не означава неговото “зачеркване”. Това и да искаме, е невъзможно, защото е заложено в природата на нещата. Обърнатостта на всяко живо същество към себе си е онова условие, което прави възможно неговото оцеляване и възпроизводство. По-скоро става дума за това, че между интровертното и екстровертното в човешката история трябва да е налице баланс, и то не защото така мислим, а защото без него ще поставим на изпитание собственото си Аз. В този смисъл тъкмо егоизмът, но вече издигнат на по-високо ниво, императивно изисква ограничаване на егоизма на по-ниските нива, в частност на нивото на междуличностните и междуобщностните отношения, както и на нивото на отношението ни с природата. Казано с други думи, заплахата на собственото Аз от самото Аз изисква в някаква степен “себеотричащо” преодоляване. Може да звучи необичайно, но запазването и развитието на Аза е възможно само чрез ответното му ограничаване. В това отношение човекът е като балансьор на въже, който трябва да внимава да не залитне нито надясно, нито наляво. Така по отношение на природата човечеството не може да се откаже от нейното преработване, защото би обрекло себе си на смърт. Но и обратното – извънмерната агресия към нея, без да се отчитат възстановителните ѝ възможности, е също толкова опасна. Ето защо, за да се запази и съхрани във времето, очевидно човекът трябва да балансира между тези две тенденции. Едностраничното залитане в едната или другата посока е еднакво пагубно и опасно. Нещо повече – търсенето на баланс ще става все по-наложително с нарастването на силата и мощта на човешкия разум. Ако днес нашият егоцентризъм заплашва “люлката” на човечеството – Земята (а с това и самото него), утре, когато той излезе в Космоса, може да заплаши Слънчевата система и дори Галактиката. В този смисъл преодоляването на егоцентризма като стил на мислене не е локален “земен” проблем, макар и да е центриран днес тъкмо в този план, а е “космически” проблем. Съхраняването на човека като разумно същество и реализацията на заложените в него потенциали за пребъждане във времето са възможни само ако той намери в себе си сили да преодолее крайностите на собственото си Аз и да пристъпи към

хармонизиране на отношенията си с природата и другите. Само така е възможна бъдещата история на човека, неговото шествие в света.

Визираното разбиране за ролята на човека в света ни най-малко не бива да се схваща като някакво вездесъщо пророчество за хода на световната история. Никой днес не е в състояние да каже достатъчно точно и определено какво ни очаква “утре”. Целта ми в случая беше да покажа как от субектна гледна точка е възможно това “утре” в неговата непрекъснатост и неизчерпаемост. А то е възможно само ако овладеем собствения си егоизъм и собствената си себичност. Дали сме узрели за това? Без да идеализирам нещата, мисля че вървим нататък. Разбира се, пътят няма да е лек, тъй като старото трудно отстъпва територия на новото. Вероятно ще се наложи да изживеем още много парадокси и колизии, преди да захвърлим окончателно старите си мисли и нагласи. Разсъждавайки за т. нар. информационно общество, към което се движи съвременната цивилизация, Тофлър отбелязва не без основание, че рецидивите на старото мислене – мисленето на Втората вълна, свързано с индустриалното общество, са основната пречка за бързото осъществяване на Третата вълна и свързаното с нея информационно общество. Представителите на т. нар. масово производство, олицетворявани от старите индустриални гиганти, казва той, са основните противници на демасовизираното производство, свързано с използването и развитието на компютри, високоинтелектуални технологии и цифрови телекомуникационни мрежи, които правят съществуването на тези гиганти излишно. Нещо повече, те са основните крепители на национализма и държавата с всичките им атрибути и последици. С преобразуването на икономиките от Третата вълна, продължава Тофлър, държавите ще бъдат принудени “да се откажат от част от своя суверенитет... Затова, докато поетите и интелектуалците от икономически изостаналите райони пишат национални химни, поетите и държавите на Третата вълна възпяват добродетелите на “света без граници” и “планетарното съзнание”⁴⁷. Тъкмо последното визира единението, към което върви човечеството, и промяната на отношението му към планетата и битието. Дали ще наречем това, което се задава на хоризонта, “информационно общество” или другояче, не е най-важното. По-важното в случая е, че то води със себе си и в себе си тотално преосмисляне и обръщане на нагласите, което дава основание за оптимизъм по отношение на бъдещето на човека, без разбира се, да изпадаме в

евтина еуфория от този факт. На човека и разума им е “съдено” да бъдат вечни. Доколко ще станат, това зависи от самите тях, от възможностите им да преодолеят себе си и да хармонизират своето развитие с реда в битието. Това по Кант е въпросът за съгласуване на морала в нас (разбиран в най-широкия смисъл) с естествената хармония на Космоса извън нас, въпрос за постигане на тъждество между микросвета и макросвета. Този въпрос е централен и в Хегеловата философия, въпреки различието в нейните изходни предпоставки. Хегел разсъждава не само и толкова за човека, колкото за света въобще. Той ни поднася една относително завършена метафизична система, в която историята на човека се представя като момент от развитието на абсолютния дух. Чрез човека този дух стига до собственото си самопознание, до разбиране на собствената си целесъобразност, логика и мощ. Това самопознание е възможно само от и чрез човека, който завършва саморазгръщането на абсолютната идея. Затова и мисията на човека е качествено различна от мисията на другите същества – неразумната природа. Осъзнавайки космическата целесъобразност, стремяща се към собственото си самопознание, и реализирайки това самопознание (посочената целесъобразност), човекът се издига в качеството на “божествено” същество, което не само знае света и себе си, не само е постигнало свободата, която е свобода за духа, но и представя този дух (божественото), слива се и се отъждествява с него. По този начин в една макар и мистифицирана версия Хегел ни дава еволюцията на света и особеното място на човека в него – място на свободно творческо същество. Човешката целесъобразност изпъква като връх на природната целесъобразност, който сменя в себе си тайните на битието. В този смисъл, доколкото е налице тъждество между естествената и човешката целесъобразност, доколкото човекът е проникнал в принципите на света, той става демиург на съществуващото (разбиран не в тесния Хегелов смисъл – на демиург на социалното, а в един по-широк смисъл – на творческа космическа сила). Нещо повече – социалното творчество придобива чертите на космическо творчество, нещо, което самият Хегел по понятни причини не маркира, но което произтича логически от хода на неговите мисли. Аналогични идеи застъпват в по-ново време Николай Ръорих и Петър Дънов, изхождайки от различни изходни концептуални схеми. Лайтмотивът на тези идеи е, че човек може да увековечи себе си само ако се издигне от хармонията със себе си

през хармонията с другите, до хармонията с битието, т. е., като приведе собствената си дейност в съответствие със законите на света. Това означава принципна промяна на досегашния му стил на мислене, преодоляване на крайностите на егоцентризма, съчувствено отношение към действителността, извисяване над себе си и другите. Това е всъщност и силата на разума, неговата уникалност като космически феномен, познат ни днес главно чрез и посредством човека. Затова в наши ръце е да използваме тази сила и реализираме мисията, която ни е отредена в света, мисия, по пътя на която бихме могли да срещнем подобни на нас разумни същества, овладели или тръгнали да овладяват тайните на битието. А тези тайни, както отбелязват още древните, като че ли опират до принципа на хармонията. Космосът е безкрайно многообразно нещо, за да има място в него за всички. Конфронтисткият стил на поведение в своите крайни форми не би могъл да ликвидира света, но би могъл да ликвидира разума, там, където се използва като верую и средство. По-напреднали от нас цивилизации обаче (ако има такива), които са излезли в космическото пространство, едва ли биха споделяли този стил, тъй като тяхната космическа еволюция вече би била свидетелство за неговото преодоляване. Така че човечеството трябва да се страхува не толкова от другите, колкото от себе си. Заплахата за собственото му битие произтича от него, но и възможността за “вечен живот” е заложена в него.

БЕЛЕЖКИ

¹ Вж. **Сроце, В.** Die Geschichte als Gedanke und als Tat. A. Francke, A. G. Verlag, Bern, 1944, S. 233.

² Срв. **Фуко, М.** Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки. С., 1992, с. 488–494.

³ **Gehlen, A.** Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn, 1955.

⁴ Вж. **Мисливченко, А. Г.** Човекът като предмет на философското познание. С., 1977, с. 62.

⁵ Вж. **Платон.** Държавата. С., 1981, с. 67.

⁶ Пак там.

⁷ Вж. **Аристотел.** Политика. – В: Аристотел. Избр. произв. в 4-х томмах, т. 4, М. Мысль, 1983, с. 378–379.

⁸ Вж. **Ибн Халдун**. Встъпление. С., 1984, с. 87–88.

⁹ Срв. **Фотев, Г.** История на социологията, т. 1. С., 1993, с. 312–317.

¹⁰ **Маркс, К.** Тезиси за Фойербах. – В: К. Маркс, Ф. Енгелс. Съч., т. 3, с. 5.

¹¹ Вж. напр. **Поршнев, Б. Ф.** За началото на човешката история. С., 1981; **З. Дунов**. Загадката на великото начало. С., 1985; **Фр. Кликс**. Пробуждащото се мислене. С., 1986; **Н. Василев**. Идеи за произхода на човека. С., 1990 и пр.

¹² Вж. **Кликс, Фр.** Пробуждащото се мислене. С., 1986, с. 47 и сл.

¹³ В този смисъл не мога да се съглася със сложилото се разбиране за историята на човека като започваща с появата на първите държавни обединения, каквото разбиране срещаме у Г. В. Ф. Хегел, Янагида Кендзюро и традиционната историография.

¹⁴ Вж. **Фуко, М.** Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки. С., 1992, с. 488–494.

¹⁵ Вж. **Хегел, Г. В. Ф.** Философия на историята. Т. 1. Евразия, 1995, с. 99.

¹⁶ Пак там, с. 16.

¹⁷ Пак там, с. 37.

¹⁸ **Колингууд, Дж. Р.** Идеята за историята. Евразия, 1995, с. 230.

¹⁹ Пак там, с. 231.

²⁰ Вж. пак там, с. 232.

²¹ Вж. **Шахнович, М. И.** Первобытная мифология и философия. Предистория философии. Л., 1971, с. 3–4.

²² Вж. **Гердер, Й. Г.** Избранные сочинения. М.–Л., 1959, с. 289.

²³ Тук и по-нататък имам предвид главно човека, схванат като род, а не като индивид, тъй като именно в това си качество той е предмет на философията на историята.

²⁴ Вж. **Тойнби, А.** Изследване на историята. Т. 1. С., 1995, с. 114–227.

²⁵ Вж. пак там, с. 263–296.

²⁶ Пак там, с. 263–377.

²⁷ Вж. **Хердер, Й. Г.** Писмо 119: Седем убеждения на великата вестителка на мира. – В: **Й. Г. Гердер**. Избр. соч. М.–Л. 1959, с. 298–299.

²⁸ Пак там, с. 295–296.

²⁹ Вж. по този въпрос **Иванов, З.** Социалната справедливост като явление. В. Търново, 1989.

³⁰ Вж. **Енгелс, Ф.** Писмо до Й. Блох от 21–22. 09. 1880 г. – В: **К. Маркс, Ф. Енгелс**. Избр. произв. в 10 тома. Т. 10. С., 1977, с. 433–434.

³¹ Пак там.

³² Вж. **Тофлър, Алвин и Хайди**. Новата цивилизация. Политиката на Третата вълна. С., 1995, с. 69.

³³ Вж. **Сборник** от международни документи. Обединени нации. Ню Йорк, 1992.

³⁴ Вж. **Декларация** за социалния прогрес и развитие от 11. 12. 1969 г. – В: Цит. сборник, с. 439, 440.

³⁵ Пак там, с. 440–441, 443.

³⁶ Вж. **Декларация** на правото на народите на мир от 12. 11. 1984 г. – В: Цит. сборник, с. 463.

³⁷ Вж. **Декларация** за предоставяне независимост на колониалните страни и народи от 14. 12. 1969 г. – В: Цит. сборник, с. 52–53.

³⁸ Вж. **Декларация** за социалния прогрес и развитие... – В: Цит. сборник, с. 447.

³⁹ Вж. **Всеобща** декларация за изкореняване на глада и недохранването от 16. 11. 1974 г. – В: Цит. сборник, с. 445.

⁴⁰ Вж. в частност **Декларация** за социалния прогрес и развитие... – В: Цит. сборник, с. 442, 446, 448.

⁴¹ Срв. **Бердяев, Н.** Смисълът на историята. Опит за философия на човешката съдба. С., 1994, с. 60, 85, 120–121, 192–193, 218.

⁴² Вж. **Шпенглер, О.** Залезът на Запада. С., 1995; **ЗБ. Бжежински.** Извън контрол. С., 1994 и др.

⁴³ Вж. **Хесе. Р.** Духовната криза на човечеството и изходът от нея (Краят на утоиите). – Доклад, изнесен пред преподаватели и студенти от Философския факултет на ВТУ “Св. св. Кирил и Методий” на 04. 04. 1996 г.

⁴⁴ Вж. **Иванов, З.** Въведение във Философия на историята. В. Търново, 1995, с. 103–122.

⁴⁵ Вж. **Русо, Ж. Ж.** Разсъждения върху следния въпрос, предложен от Дижонската Академия: Какъв е произходът на неравенството между хората и основава ли се то на природния закон. – В: **Ж. Ж. Русо.** Избр. съч. Т. 1. С., 1988, с. 565–694.

⁴⁶ Вж. **Ръорих, Н.** Седемте велики тайни на Космоса. Готуранов и син, 1995, с. 255–276.

⁴⁷ Вж. **Тофлър, Алвин и Хайди**. Новата цивилизация. Политиката на Третата вълна. С., 1995, с. 35–36.