

Здравко ИВАНОВ

УНИВЕРСАЛНОТО В ИСТОРИЯТА
(Философски размишления)

Историята на хората може да бъде мислена в различни контексти, защото, ако се изразим с думите на Пол Валери, тя “съдържа всичко и дава примери за всичко”¹. В зависимост от равнището на епохата и стоящите пред човечеството задачи, философският интерес към нея се е центрирал върху един или друг аспект. Всяко ново време донася със себе си изменение на сложилите се разбирания за историята, поставя нови въпроси (каквито предишното време не познава), преформулира старите, разширява времевия хоризонт на изследванията, засилва познавателната мощ на човека. Така, когато главната цел на времето беше организацията на конституционните свободи и политическите права на хората, на преден план излязоха политическите аспекти на историята. Когато тези цели бяха постигнати, тяхното място бе заето от нови – икономически и социални цели, които пренасочиха философският интерес към икономическите и социалните аспекти на развитието. Старата интерпретация не бе отхвърлена, тя едновременно бе включена в новото и изместена от него².

Подобни са нещата и днес – в края на XX век. Разочарованието от големите универсални системи на Модерното време и новите предизвикателства, пред които се изправи човечеството след двете световни войни, тласнаха философската и философско-историческата мисъл в руслото на т. нар. постмодерно мислене. Старите нагласи бяха подложени на деконструкция. На мястото на оптимизма на предходния век трайно се настани песимизмът и релятивизмът. Акцентът върху индивидуалното, другостта, несъизмеримостта, подкопа вярата в универсалното и общовалидното. Граничната ситуация, в която се озовахме в практически и философски план, изведе на преден план потребността от преосмисляне на старите разбирания, в т. ч. и на разбирането ни за историята. Като един от централните проблеми на философските изследвания, вкл. и тези върху историята, се очерта проблемът за универсалното и партикуларното³. Именно опитите на

редица представители на съвременната философско-историческа, социологическа и политологическа мисъл да изведат на преден план партикуларните моменти на историята и повече или по-малко да омаловажат нейните универсални измерения, са онова обстоятелство, което ме подтикна към избора на визираната тема. Предварителната представа, от която изхождам и която ще се опитам да обоснова е, че нихилизмът към универсалното в историята (доколкото крие някакво априорно “голо” отрицание) не е най-удачният начин за нейното разбиране (особено на съвременния ѝ етап), че това разбиране изисква да се държи сметка на сложния път, по който минава релацията “универсално – партикуларно” през различните етапи на обществено-историческия процес. Така на старта на историята общо взето доминира партикуларното, докато на съвременния етап приоритет добива универсалното.

§ 1. Партикуларната история

Значителна част от представителите на философската и историческата мисъл – Хегел, Колингууд, Ясперс, традиционната историография, свързват началото на историята с появата на държавата и писмеността. И това донякъде е оправдано, тъй като именно тези два момента – писмеността и държавата – илюстрират най-ярко прехода от природните (семейно-родовите) връзки към обществените връзки, при които принадлежността на индивида към един или друг род (семейство) вече няма толкова голямо значение, колкото принадлежността му към една или друга социална група, класа, каста или в междубиженствен план – държава. Нещо повече, характерните за т. нар. предисторическо (респ. предобществено) състояние регулатори на отношенията между индивидите, образувачи тяхното обичайно право, биват изместени от нов тип регулатори, каквито са юридическите закони – законите на Ману, Хамурапи, углавният кодекс на Му и пр.

Фактът на появата на първите държавни обединения, присъщи за т. нар. Велики култури – Древен Китай, Древна Индия, Древен Египет, Месопотамия, е показателен с това, че подсказва определена универсализация на живота на включените в тях народи. Тази универсализация се изразява в общия език, общата територия, общата

писменост, общите правила на живота, общия (на тази степен – езически) пантеон и т. н. Но тя е, така да се каже, партикуларна универсализация, тъй като е валидна само за жителите (народа) на съответната страна (държава). В този смисъл всички останали общности, с тяхната територия, език, религия и пр., се схващат като “други”, “чужди”, отделни, различни. При това усетът за другостта на не-своите варира в твърде широки граници. Названията, които един грък от архаичната епоха би дал на някои от съседите си – траки, миди, египтяни, все пак говорят за признаване на легитимността на тяхната различност (другост), може би затова, защото зад нея стои легитимността на определена държава. В същото време едно такова название като “варвари”, говори за непризнаване на другостта на тези, към които е отправено и като че ли тъкмо затова съдбата на “варварите” е да бъдат завладявани и покорявани, така както след Великите географски открития подобна участ постига туземното население на Новия свят.

Но признаването или непризнаването на легитимността на другите, в интересувания ни аспект, не е от толкова голямо значение, тъй като и в двата случая те изпъкват като “чужди” за оценяващото ги съзнание. Нещо повече, всяка държава, всяка култура от това време – IV – I хил. пр. н. е., е съсредоточена като че ли в себе си, живее някакъв самодостатъчен и изолиран от другите държави и култури живот. Дори когато тя е принудена да влезе в сблъсък с последните, това не нарушава принципа, тъй като има за цел укрепването или защитата на собственото “Аз”. Ето защо в един общ, глобален план, историята на IV – I хил. пр. н. е. ни се представя като партикуларна история – история на отделно съществуващи държави, култури и народи, всяка (всеки) от които има, ако се изразим с думите на Й. Г. Хердер, “центъра на своето щастие в себе си”. Разбира се, в тази партикуларност не липсват моменти на универсалност. Но универсалното тук, както вече посочих, се проявява като ограничено, крайно, партикуларно универсално, валидно само за съответната култура. И доколкото универсалното на една култура не съвпада с универсалното на друга култура, както и обратно, дотолкова доминиращият мотив на общественно-историческото развитие е партикуларността. Това е и едно от основанията ми да озаглавявадения параграф по този начин. Другото ми по-сериозно основание се състои във факта, че дори когато вземем за пример една отделна

страна с присъщото ѝ равнище на универсализация на вътрешния живот, тази универсализация не е лишена от своето друго – партикуларността. Защото, онова, което се утвърждава като “универсално” тук, е дело на господстващото малцинство и доколкото изключва нагласите на мнозинството или на някаква негова част, изпъква отново като партикуларно универсално, т. е. като такова универсално, което предметява някаква частна воля, представена като всеобща. Естествено една такава воля не може да не държи сметка и за всеобщото, но това е дотолкова, доколкото последното не ѝ противоречи. Другояче казано, универсалното, което се утвърждава във вътрешния живот на древните култури е повече или по-малко модифицирано от партикуларното, от особените цели и задачи на владетеля или господстващите касти. През тази ранна епоха то не е продукт на някакъв всеобщ консенсус и не може да бъде такъв предвид на съществуващата диференциация и поляризация на социалната структура на обществата, легитимирана обикновено с теологически причини.

Фактът, че човешката история стартира като партикуларна история и обстоятелството, че партикуларността присъства и в днешния живот, мотивира редица представители на постмодерната епоха да възкресят старата идея за цикличността и плурализма на общественно-историческия процес. Типичен пример в това отношение е неореализмът с най-ярък, но не и единствен, представител Хенри Кисинджър. Всички реалистички теории, като се тръгне от техния родоначалник – Н. Макиавели и се стигне до наши дни, изхождат от презумпцията, че партикуларността е доминираща и неотнимаема черта на общественно-историческия живот и като такава е основната причина за несигурността на международния ред, за сблъсъка на държавите или културите. Лайтмотивът на реализма, в т. ч. и на неговата съвременна версия – неореализма, е, че войната е вечен и неизбежен спътник на обществения живот⁴, продиктуван от редица – национални, културни, религиозни и пр. различия между народите. Така американският политолог Самюъл Хънтингтън прогнозира, че след края на “Студената война”, “главните разногласия на човечеството... ще бъдат в сферата на културата”⁵. Днешният свят, счита Хънтингтън, по същество представлява констелация от осем отделни цивилизации – западна, конфуцианска, японска, ислямска, индуистка, славяноправославна, латиноамериканска и африканска, като различията между

тези цивилизации “са не само реални, но и фундаментални”⁶: Затова следващият век, счита Хънтингтън, ще бъде век на сблъсъка на цивилизациите и по-специално – на сблъсъка на Запада с останалите цивилизации⁷. Едно такова виждане, ако използвам израза на Фукуяма, крие опасност да се превърне в “сбъдващо се предсказание”, особено когато отговорните за съдбата на човечеството елити го приемат като свое верую и мото. Лансирано в съвременните условия, то представлява рецидив на мисленето на Втората вълна, отразяващо индустриалната епоха, мислене, което възпрепятства прехода към Третата вълна, представен от т. нар. информационно общество⁸.

Опасното заиграване с идеята за партикуларния характер на историята, налага да изследваме нейните идейни източници и философски основания. Първите моменти на тази идея, с вплетеното в нея разбиране за цикличния характер на социалните промени, откриваме още при Платон, Аристотел, Ибн Халдун, но в своя най-разгърнат вид тя е представена в съчиненията на О. Шпенглер и А. Тойнби. Така, противопоставяйки се на линейното разбиране на историята, Шпенглер ни представя световната история като “сноп” от осем независими култури – китайска, индийска, шумеро-вавилонска, египетска, антична (“Аполоновска”), арабска (“магическа”), западна (“Фаустовска”), и маянска (културата на майте и инките в Америка). Тези култури, според него, са несъизмерими. Всяка от тях си има своя собствена съдба, свой дух, който не се покрива с духа на останалите. Отношенията между културите, счита Шпенглер, са твърде индиферентни. Не може и дума да става за какъвто и да е континуитет между тях, тъй като схемата, че всяко нещо въздейства върху това, което го следва във времето, е дълбоко погрешна. “Не създаденото “въздейства”, заявява Шпенглер, а творящото “възприема” и то само толкова и онова, което е в синхрон с неговия специфичен дух. В този смисъл историята няма кумулативен ефект. В нея всяка култура си има свой независим път на развитие, свой живот и своя смърт. Нейната прилика с останалите се състои само в това, че и те са обречени да повторят собствените ѝ етапи – детство, младост, зрялост и старост¹⁰.

Макар и в по-друг план, подобно виждане срещаме и при Тойнби. То е представено твърде сполучливо в статията му “Това, което се опитам да направя”. “Историите на всички известни ни цивилизации, подчертава в нея Тойнби, не могат да се поставят в една

редица, която води към съвременното състояние на която и да е от предишните цивилизации или до една от съществуващите днес нации. Вместо тази схема, която представя историята във формата на единен ствол, ние трябва да построим за себе си схема, която представя историята като дърво, на което цивилизацията възникват подобно клонките наредени една до друга.”¹¹ Тези “клонки” според Тойнби са двадесет и една, като част от тях отдавна са “изсъхнали”, друга част са спрели развитието си, а трета – продължава да расте¹². Тъй или иначе обаче и тук автономността и цикличността на цивилизацията, плурализмът на развитието, се издигат като основни принципи на световно-историческия процес. На мястото на представата за една единна линейна история, се застъпва представата за множество самостоятелни “истории”, минаващи едни и същи цикли на движение. Възниква въпросът: доколко е основателна една такава представа. Срецу нея, струва ми се, могат да бъдат изказани следните възражения.

Първо, посочената представа, в различните ѝ разновидности, страда от един съществен, органически недостатък – прокарва съмнителна аналогия между култура или цивилизация и биологичен организъм¹³. Нещо повече, тя като че ли изхожда от предхегеловата идея за вечната и неизменна природа (същност) на човека, която проявява себе си в различните времена по аналогичен начин. Тази представа не отчита факта, че човек не е константно или завършено същество, а напротив – отговорено към света същество, което непрекъснато променя своя начин на живот, а заедно с него и себе си. “Човешката същност, отбелязва в този план Хегел, се състои в това да няма същност, не да е, а да става нещо различно от това, което е била преди.”¹⁴

Второ, всички циклистки разбирания за историята включват в себе си, освен идеята за някакъв възход, и идеята за някакъв упадък, за някакво тотално разграждане, при което съзнанието за по-раншните достижения се изличава напълно. Без възможността за едно тотално историческо забравяне, всеки следващ цикъл рискува, казва Фукуяма, да “се гради, макар и до известна степен, върху опита на миналите цикли... За една наистина циклична история... е необходим глобален катаклизъм с такава мощ, че да заличи всякаква памет от миналите времена.”¹⁵ Такова нещо обаче в историята не забелязваме.

Трето, представите за цикличния характер на историята, без

да декларират това, възпроизвеждат древните схващания за цикличния характер на процесите в света, схващания, които имат за оправдание ограничения опит на нашите предци. Днешното ниво на астрофизиката обаче, категорично опровергава тези схващания. Макар и за невъоръженото око денонощният, годишният и лунният цикли и до днес да изглеждат еднакви, това всъщност не е нищо повече от илюзия или привидност, защото скоростта на въртене на Земята, както отбелязва П. Мафей, “се променя непрекъснато с годините, в течение на една година, а понякога дори рязко”¹⁶. Подобно е положението и с другите цикли. Така Луната никога не затваря кръга си около Земята, тъй като докато тя се мести около Земята, последната се движи по своята орбита около Слънцето. Освен това и Земята не успява никога да затвори орбитата си около Слънцето, тъй като то също се движи около центъра на Галактиката, при което, за да го следва, Земята трябва да се премества в пространството, без да се връща назад, както би го изисквала елиптичната орбита, очертана за едно предполагаемо неподвижно Слънце. Към всичко това трябва да прибавим и факта, че Слънцето, което всеки ден ни се струва съвсем същото, освен че променя непрекъснато облика на повърхността си, непрекъснато губи и част от масата си (около 370 млрд. тона на денонощие) в пространството като я превръща в енергия¹⁷. Така че онова, което, по понятни причини, е изглеждало за древните едно и също, повторение на едни и същи цикли, всъщност никога не е било такова. Ако мога така да се изразя, зад привидната цикличност прозира векторът на постъпателното изменение. Такова е и положението в историята. Цикличността и тук изпква като “цикличност”, която не затваря кръга, а по-скоро го модифицира само в брънка на спирала.

Четвърто, циклистките разбирания за историята игнорират някои аспекти на обществено-историческото развитие, които имат кумулативен характер. Такива са да кажем всички форми на духовната култура и по-специално – философията и науката. Развитието на науката, подчертава в тази връзка Фукуяма, “не е нито циклично, нито случайно; човечеството не се връща периодично към едно и също състояние на невежество, нито пък резултатите от модерните природни науки са плод на човешки каприз”¹⁸. Напротив, тези резултати постоянно се допълват и имат универсално значение за цялото човечество. “Модерните природни науки, продължава Фукуяма,

са ни предоставили Механизъм, чието непрекъснато развитие придава линейност и последователност на човешката история”, Механизъм, който “е наистина универсален.”¹⁹

Пето, разглежданите циклистки концепции не държат сметка за някои универсални черти на хората (независимо от принадлежността им към различни култури, цивилизации, етноси и раси), черти, които повече ги сближават, отколкото раздалечават. Така, разглеждайки този въпрос, К. Ясперс стига до идеята за родството на всички хора (за монофилетическия им произход) като привежда в нейна подкрепа редица аргументи: а) фактът на тяхното морфологично сходство, без оглед на расовите им и пр. различия; б) обстоятелството, че всички хора (раси) притежават способността при кръстосване да дават потомство, което на свой ред може да дава потомство, т. е. генотипната им еднаквост или съвместимост; в) фактът, че в Америка не са открити останки на праисторическия човек, който подсилва хипотезата за моноцентризма на антропо- и социогенезата (в този план расовите различия между хората изпъкват не като изначални, а като вторични белези, придобити вследствие разселването на нашите предци по Земята); г) разумът като общо свойство на всички хора, което им дава възможност, независимо от обичаите и привычките им, да се разбират, сдружават, обединяват²⁰; д) социалното битие на хората, т. е. живота им в общество, без което те не могат да съществуват; е) еднаквите по характер “човешки” потребности на хората, без оглед на различната им степен, начин на удовлетворяване и мащаби.

Шесто, посочените концепции не са в състояние да обяснят редица тенденции в световната история, като тенденцията за обобществяване формите на общност на хората, тенденцията за интернационализация и глобализация на развитието и т. н.

Без да абсолютизирам казаното, все пак, струва ми се, то ни дава достатъчни основания да се усъммим в познавателните възможности на циклистките концепции, в техните следствия и изводи. Допълнително основание за такова съмнение ни поднася и развитието на социалния живот през I хил. пр. н. е., което донася със себе си някои нови моменти, каквито в предходната партикуларна история на Древния свят не присъстват. Тези моменти провокират Ясперс да издигне хипотезата за т. нар. “осево време” на историята.

§ 2. Концепцията на К. Ясперс за осевото време на историята

Рефлексирайки историята на хората – от появата на първите Велики култури до наши дни, Ясперс отдава особено значение на периода VIII – II в. пр. н. е. През този период, счита той, се извършва “пробив” в историческия живот, като се преодолява неговата партикуларност и поставя началото на днешната универсална история на човечеството. Това е времето когато в Китай живеят Конфуций и Лао Цзъ, когато възникват всички направления на китайската философия, когато са мислили Мо-цзъ, Чжуан-цзъ, Ле-цзъ и редица други. В Индия през този период живее Буда и възникват Упанишадите. В Иран Заратустра проповядва своето учение за света като борба между злото и доброто. В Палестина това е времето на пророците – Илия, Исаяя, Йереимия и Второисаяя. В Гърция по това време творят Омир, философите Парменит, Хераклит, Платон, трагичите, Тукидид и Архимед²¹. При това, подчертава Ясперс, всички тези хора и техните постижения възникват независимо и почти едновременно в три различни региона – Китай, Индия и на Запад (Предна Азия и Елада). В тази обхващаща няколко века епоха се осъществява радикален обрат в мисленето: “човек осъзнава битието, себе си и своите граници. Пред него се открива ужасът на света и собствената му безпомощност”²². В нея се разработват основните категории, с които мислим до ден-днешен, полагат се основите на световните религии, които определят живота на хората и днес. Въобще “във всички направления се извършва преход към универсалността”²³.

На пробиващият си път нов дух на епохата, счита Ясперс, съответстват и нови по-високи форми на организация на социалния живот, чертите на които се откриват и в трите разглеждани области²⁴. Старите малки държавици, съвпадащи понякога само с очертаванията на града, отмират. На тяхно място се появяват нови, по-големи и централизирани държави, включващи редица селища и провинции и реализиращи една по-висока степен на обобществяване и универсализация на живота. Такива по-високи форми на държавност срещаме в Индия при династията на Маурите (322 – 236 г. пр. н. е.), в Китай – при династиите Цин (256 – 206 г. пр. н. е.) и Хан (206 г. пр. н. е. – 220 г. н. е.), в Средна Азия – при династиите на персийските царе Кир (558 – 529 г. пр. н. е.), Камбиз (529 – 523 г. пр. н. е.) и Дарий I, в Югоизточна Европа – при македонските царе Филип II (359 –

336 г. пр. н. е.) и Александър (336 – 323 г. пр. н. е.) и т. н. Нещо повече, през този период сме свидетели и на далеч по-претенциозни начинания, които надхвърлят регионалните интереси на дадена страна. Това са амбициите за постигане на световно господство и всеобща универсализация на живота. Така първоначално ограничената в своя ареал Персийска държава, твърде скоро завладява Мидия, Вавилон, Лидия, Египет, Тракия, Македония, Северозападна Индия, превръщайки се в най-мощната империя на Средна Азия. Персийският цар започва да нарича себе си “цар на страните”, “владетел на всички хора от изгрев до залез слънце”²⁵. Подобни имперски амбиции, век и половина по-късно, подтикват Александър Македонски не само да подчини Балканите, но и да нахлуе в Египет и Азия, да завладее бившите земи на Персийската империя и северозападните части на Индия (поречието и делтата на р. Инд). По-късно този стремеж към световно господство, към обединение на всички земи и народи, ще намери израз в политиката на Рим, който разширява владенията си от Атлантика до Каспийско море и от Британия до северните части на Африка, превръщайки Средиземно море във вътрешно море.

Но осевото време, отбелязва Ясперс, се характеризира и с още една особеност, а именно: с обстоятелството, че въвежда във водовъртежа на световните събития редица, останали извън неговия пробив, страни и народи. Така на Запад то “засмуква” в своята орбита германските и славянските народи, а на Изток – японците, малайците и сиамците²⁶. Всички въввлечени от осевото време народи Ясперс определя като исторически, а тези, които остават извън неговия обсег – като доисторически. Последните, счита той, си остават обаче такива само дотогава, “докато не се разтворят в историческото развитие, идващо от осевото време”²⁷. В този план основна тенденция на развитието след историческия пробив от VIII – II в. пр. н. е. става тенденцията за разширяване на социалната база на историята (чрез последователното приобщаване към нея на всички страни и народи), или другояче казано – тенденцията за универсализация и глобализация на социално-историческия живот²⁸. По този начин Ясперс ни очертава три големи периода (“фази”) в развитието на човечеството: а) доисторически; б) исторически и в) световноисторически. Първият обхваща времето от възникването на човечеството до появата на първите Велики култури – в Древна Индия, Китай, Предна

Азия и Египет; вторият – от Великите култури до уникалния пробив на “осевото време” и третият – от осевото време насам до наши дни. Последният период според него съвпада с универсализацията и глобализацията на развитието.

Без да изпадам в подробности ще отбележа, че предложената от Ясперс концепция е далеч по-продуктивна от споменатите циклистки разбирания за историята. Проследявайки историята на човечеството, тя наистина напипва някои възлови, невралгични звена, които могат да бъдат използвани при нейното обяснение. Издигнатото тук разбиране за осевото време на историята не противоречи на емпирическите факти. Напротив, то съдържа сериозен евристичен заряд. Силна страна на Ясперсовата концепция е реабилитирането на идеята за лицейния характер на историята, с включените в нея степени и фази на развитие. Не на последно място, сериозно внимание заслужава и прокарваният в нея възглед за логиката (тенденциите) на социално-историческия живот, за неговото глобализиране и универсализиране. И все пак някои моменти на тази концепция не могат да бъдат приети напълно безрезервно. Те, струва ми се, се нуждаят от определени корекции и прецизиране.

Какво имам предвид? Тук имам предвид отъждествяването, което Ясперс, съзнателно или несъзнателно, прави на универсално с глобално. За него послеосевият период на развитието е период на глобализиране или универсализиране на живота. Но глобално (глобализиране) и универсално (универсализиране) са две различни неща, които не винаги съвпадат едно с друго. Ако все пак универсализацията на историята (в най-широкия смисъл на думата) е невъзможна без глобализация, ако тя предполага и заедно с това осъществява такава, то глобализацията като относително самостоятелна тенденция на развитието, не винаги е свързана с универсализация или поне с истинска универсализация на живота. Така историята на човечеството след осевото време наистина тръгва по пътя на глобализацията. Персийската, Македонската, Римската, по-късно Византийската, Арабската, Отоманската, Австрийската, Руската и пр. империи са нагледен пример за това. Такъв пример е и възникналата колониална система, която въвлича във водовъртежа на живота всички страни и народи. Но тези опити за глобализация не бяха придружени с адекватна универсализация. Те бяха функция, ако се изразя с думите на Фукуяма,

на определена мегалотимия²⁹ от страна на по-силните и естествено по-развити държави, на стремежа им да наложат своята воля над по-слабите и неразвити страни. И тъкмо поради това универсализацията, която закрепваха те, не може да бъде определена като автентична, а по-скоро – като квазиуниверсализация, т. е. като такава “универсализация”, която конституираше в качеството на всеобщи някакви частни ценности и цели – тези на завоевателя и господстващото малцинство. Ето защо не е чуден фактът, че нито една империя, в т. ч. и колониалната система, не просъществува дълго. В крайна сметка изотимията³⁰ на потиснатото мнозинство, борбата за признание на собственото му достойнство доведоха до разпада на империите и възстановяването на предходното автономно състояние, без, разбира се, да се изпада в някакъв изолационизъм или да се напуска сферата на международния живот. Всичко това идва да подсказва, че автентичната и трайна универсализация на живота не може да бъде постигната по пътя на насилието. Насилието може да установи временно някакви повече или по-малко “глобални” империи и системи, но когато те не са подкрепени отвътре (а те никога не биха могли да бъдат подкрепени, щом са образувани насила) от автентична универсализация на живота, бързо рухват и загиват. Въобще употребата на насилие, отбелязва Попър, говори за липса или недостиг на условия нещо да стане от само себе си. То създава само илюзия за успех и постигане на целите, придружена от съответната мимикрия от страна на подчинените.

Но фактът, че първите опити за глобална универсализация на живота имат насилствен характер, че налагат и закрепват като универсални някакви частни ценности и интереси, съвсем не означава, че те остават без последствия. Дори когато империите рухват, отделилите се от тях народи вече не са същите. Не е същата, разбира се, и бившата метрополия. Съвместният живот, колкото и противоречив и напрегнат да е бил на времето, все пак е довел до определен духовен и икономически обмен, до определено взаимно общуване, обогатяване и сближаване. Този процес подготвя по-късно почвата за едно повторно обединение на части от предишното цяло, но вече не на силова, а на взаимно желана и доброволна основа. Това всъщност е и пътят за възникването на големите национални държави, които заменят древните малки държавици, превръщайки се в отличи-

телна черта на историята от осевото време насам. В този смисъл осевото време наистина донася една по-висока степен на универсализация на живота, но тази универсализация все още не е всеобща. Историята продължава да си остава партикуларна, макар и степента на тази партикуларност да намалява. Заедно с това опитите за нейното глобализиране не престават: фашизмът, социализмът и пр. Но доколкото тези опити си остават в рамките на старите нагласи – насилственото обединение на земи и народи, те не довеждат до някакъв реален и траен резултат, а напротив – до поредното фиаско. И това не може да бъде другояче, тъй като онова, което би могло да стане трайна основа на подобна глобализация – една всеобща универсализация, – отново липсва. Ценностите и интересите, които тук се проповядват и налагат в качеството на всеобщи, са заключени отново в рамките на някакъв частен, партикуларен интерес (в частност – този на апарата или на арийската раса) и затова самата универсализация продължава да изпъква като квазиуниверсализация. Въобще нещата като че ли са обърнати наопаки. Вместо универсализацията да е водеща по пътя към една естествена глобализация, нездравият стремеж към лидерство в света провокира редица преждевременни опити за глобализация с придружаващата ги “саката” квазиуниверсализация. Такива са нещата поне до средата на XX век, макар че отделни техни рецидиви забелязваме и днес.

Казаното дотук ни дава основание да коригираме предложената от Ясперс схема на световната история. На мястото на трите постулирани от него фази, можем да поставим четири относително обособени периода: а) доистория; б) партикуларна история; в) квазиуниверсална история; г) универсална история. Ако изключим доисторическия период, схемата добива вида: а) партикуларна история; б) квазиуниверсална история; в) универсална история. Партикуларната история обхваща времето от появата на първите държавни обединения през IV хил. пр. н. е. до т. нар. “осево време” – VIII – II век пр. н. е. Квазиуниверсалната история има за свои граници осевото време и средата на XX век (края на Втората световна война). Универсалната история стартира, макар и с плахи и несигурни стъпки, през втората половина на XX век.

§ 3. Универсалната история като идея и действителност

Както видяхме от предходното изложение, всички опити за универсализация на историята докъм средата на XX век страдат от един съществен недостатък – стремежът да се наложи като универсален някакъв частен, партикуларен интерес. Доколкото този стремеж става действителност, постигнатото ново състояние изпъква като псевдо- или квазиуниверсално. В него като че ли се сменя инерцията на предходната партикуларна история, която третира индивидите и народите като несъизмерими и неравноценни. И макар осевото време да донася със себе си усета за универсалното, този усет не намира адекватното си приложение в историята. В продължение на над 2 хилядолетия той, така да се каже, си остава главно в сферата на “спекулативните” размишления, без да влияе осезателно върху политическата дейност на историческите елити. Но посоченият усет съвсем не остава без значение за историческото движение. Той донася със себе си една нова идея, на която е съдено – бавно, но неотклонно, – да преобърне историята на човечеството. Това е идеята за равенството на хората по природа (или пред бога), за тяхното родство и равноценност. Тази идея векове наред подхранва изотимията на потиснатите, легитимира техните борби и стои в основата на еволюцията на обществените отношения. Тя е базата, върху която възникват всички по-късни разбирания за една всеобща универсална история, отчитаща достойнството на всички хора. Тези разбирания, вероятно повлияни силно от християнството, намират най-широко поле на изява в европейската мисловна традиция.

Един от уникалните мислители в посоченото отношение е Й. Г. Хердер. В своите “Писма за поощрение на хуманността”, той ни поднася едно, далеч изпреварващо времето си, но особено значимо, разбиране за универсалното в историята. За Хердер общото за всички човешки същества е това, че всеки човек “носи в себе си човечеството или принадлежи към човечеството”³¹. Затова и хуманността е основна характеристика на целия човешки род. Но тази характеристика (изразяваща божественото у човека) “е заложена... само във вид на способности”, които трябва постоянно да се възпитават. В противен случай, счита Хердер, човечеството рискува да се върне “към животинското състояние” и “скотската грубост”³². При

това “мекото съчувствие към слабите същества от нашия род, което обикновено наричаме човечност, не изчерпва цялото понятие хуманност”³³. Хуманността за Хердер е нещо много по-широко. Тя предполага разбиране на “човешката природа в нейната сила и слабост, в нейните недостатъци и съвършенства”³⁴ и насочване на усилията на всеки човек към развитието на хуманността на целия човешки род. За да бъде постигната тази задача, всеки, счита Хердер, трябва на първо време “да обработва градината” на собствения си хуманизъм, да възпитава и развива това качество в себе си. На второ място, това изисква “всички човешки учредения, всички науки и изкуства” да си поставят една върховна цел – възпитаването в хуманизъм, превръщането на хората от “безчовечни чудовища” и “полухора” в “същински хора”³⁵.

Но Хердер не се задоволява само с общото поставяне на проблема. Критикувайки антихуманизма на предходната история, нейните колизии и язви, той се опитва да изведе основните принципи на едно бъдещо развитие. Първият от тях е отвращението от войната, тъй като последната (ако не е предизвикана от нужда за самоотбрана) представлява нещо чудовищно и зверско, което “грози със смърт и опустошение” невинни народи³⁶. В тази връзка, счита Хердер, трябва все повече и повече “да се разпространява убеждението, че завоюващият земята героически дух е не само ангел на смъртта на човечеството, но и далеч не заслужава, даже в своите най-талантливи представители, това уважение и тази слава, която му приписват по традиция от времето на гърците, римляните и варварите”³⁷.

Вторият принцип на бъдещата история това е отвращението към лъжливото държавно изкуство, “което вижда славата на владетеля и щастието на неговото управление в разширяването на границите, в завладяването чрез сила или хитрост на чужди провинции, в умножаването на доходите, в ловките сделки, в произвола, коварството и лъжата”³⁸. В случая става дума, подчертава Хердер, не за отричане нуждата от държава, а за уважаване в нея само на онова, което е достойно за уважение и най-вече грижата ѝ за “развитието на човешкото в човека”³⁹.

Третият принцип би могъл да бъде дефиниран като ненамеса във вътрешните работи на другите страни, взаимно уважение между народите и съпричастност към болката и съдбата на другия. “Нався-

къде трябва... да се пробуди, заявява Хердер, чувството за общност, така щото всяка нация да може да се почувства на мястото на всяка друга..., да ненавижда дръзкия нарушител на чужди права, разрушителя на чуждото благоденствие, наглия оскърбител на чужди нрави и убеждения, цинично натрапващия своите собствени предимства на народи, които изобщо не желаят това.”⁴⁰ Когато това чувство на справедливост към другите народи стане факт, счита Хердер, тогава “незабелязано ще възникне съюз на всички просветени нации против всяка единична държава – агресор”⁴¹.

В близък контекст е и четвъртият принцип, насочен срещу дръзките претенции в търговията от страна на която и да е нация. Печалбата в търговията, счита Хердер, не бива да бъде повод за разделение и конфликт между народите. Търговията трябва “да обединява, а не да разединява хората. Тя трябва да ги запознава ... с техните общи и лични интереси”, тъй като “за това са всички световни морета, за това духат ветровете, в името на това текат реките”⁴². В този смисъл всеки опит, продиктуван от надменна алчност, да се затвори морето за другите страни или да се завладее вятърът, незабавно трябва, смята Хердер, да възбуди възмущението на всички останали нации против поробителя, стремящия се да постигне монополна печалба или да завладее всички съкровища и плодове на земята⁴³.

Последният, пети принцип, който може да се открие, е осъзнаването на факта, че единственият съзидателен фактор в историята е човешкият труд. Колкото по-скоро народите разберат, казва в случая Хердер, “че с бойна секира няма нищо да постигнеш, но много ще унищожиш..., толкова с по-голямо уважение ще започне да се ползва венецът от класове, ябълковата или палмовата клонка, в сравнение с печалния лавър, който расте редом с мрачните кипариси и подобно на копривата и тръните предизвиква само рани и язви”⁴⁴.

В по-различен план посочената линия на разсъждения я намираме при утопичния социализъм и марксизма. Приковавайки вниманието главно върху вътрешнообщностните отношения (които намират, разбира се, своята проекция и в междуобщностните), представителите на утопичния социализъм виждаха изхода от колизиите на историята в премахването на собствеността, която разделя хората на имачи (богати) и нямащи (бедни) и с това ги поставя в нееднакво отношение спрямо условията за съществуване и развитие. “Когато

се замислям върху всички държави..., подчертава например Т. Мор, аз не виждам нищо друго освен едно съзаклатие на богатите, които от името и под закрилата на държавата се грижат за своя полза. Те измислят и изнамират всякакви способности и хитрости, чрез които на първо място да си запазят без страх от загуба това, което са натрупали с порочни хитрости, а на второ място да откупват за себе си на възможно най-ниска цена работата и труда на бедните, за да ги експлоатират като работен добитък. Щом веднъж богатите от името на държавата, а това значи и от името на бедните, са решили да бъдат спазвани тия техни хитрости, те добиват и сила на закон.”⁴⁵ Затова Т. Мор представя лелеяното от него общество – “Остров Утопия”, като общество, в което са премахнати собствеността и парите, в което “няма неравномерно разпределение на продуктите”, “няма нито един беден, нито един просяк” и “макар че никой няма нищо, всички... са богати”, никой “не се тревожи за храната си”, “не се плаши от евентуална бедност на сина си” и т. н.⁴⁶

В подобен, но по-разгърнат и радикален контекст, са вижданията и на марксизма. Маркс и Енгелс не само смятат, че собствеността (частната собственост върху средствата за производство) е основен източник на всички злини за човечеството, но и считат, че противоречието между бедни (пролетарии) и богати (капиталисти) е достигнало равнището на глобализацията. Затова и основният призив на “Манифеста на комунистическата партия” е “Пролетарии от всички страни съединявайте се”. Смисълът на това съединение според тях е едновременното осъществяване на комунистическа революция “във всички цивилизовани страни, т. е. поне в Англия, Америка, Франция, Германия”, което “ще окаже значително влияние и на останалите страни и съвсем ще измени досегашния ход на развитие”⁴⁷. Тази революция според тях ще бъде “всемирна революция и затова ще има всемирна арена”⁴⁸. Тя е призвана да премахне “експлоатацията на един индивид от друг”, а с нея и “експлоатацията на една нация от друга”⁴⁹. Старото буржоазно общество “с неговите класи и класови противоречия”, се заменя в глобален план от комунистическо общество – “една асоциация, в която свободното развитие на всекиго е условие за свободното развитие на всички”⁵⁰.

Макар и с друга (основно Хегелова) терминология, и вече от позициите на днешното време, интересни разсъждения в посочения

план ни поднася и Фр. Фукуяма. Извеждайки на преден план тимотичното начало у човека (борбата за признание), той застъпва възгледа, че именно то, а не толкова механизмът на желанието, е началната точка на конфликтите между хората⁵¹. При това посоченото начало, счита Фукуяма, се проявява в две противоположни форми – мегалотимия и изотимия⁵². Мегалотимията е прерогатив на господаря, който “демонстрира свободата си, като рискува своя живот (поставя под въпрос природното си битие и пренебрегва инстинкта си за самосъхранение – З. И.) в кървава борба, изявявайки по този начин превъзходството си над природната определеност” (респ. необходимост)⁵³. Обратно, изотимията (стремежът за ответното признаване на собственото достойнство и собствената свобода) е присъща на роба. Тя възниква у него в процеса на труда, в който последният осъзнава факта, че е способен за свободна и творческа дейност. Тук свободата, за разлика от тази на господаря, все още съществува само като възможност. Но тази възможна свобода, счита Фукуяма “е исторически много по-значима, отколкото действителната свобода на господаря”⁵⁴. Тя прави роба “по-философичен: той трябва да съзре свободата в абстракцията, преди да е в състояние да ѝ се наслади в действителността; той също така трябва да сътвори за себе си принципите на едно свободно общество, преди да е живял в него. Съзнанието на роба следователно, заключава Фукуяма, е по-висше от съзнанието на господаря, защото то е самосъзнание, т. е. то е рефлексия над самото себе си и над собственото си състояние”⁵⁵.

Но това е само едната страна на въпроса. Другата и по-важна страна се заключава във факта, че веднъж достигайки до съзнанието за свободата, робът се опитва да го опредмети в действителността, т. е. да постигне истинска, действителна свобода. Затова, подчертава Фукуяма, “именно несекващият стремеж на роба към признание (на собственото му достойнство – З. И.), а не ленивото самодоволство и неизменчивата самоидентичност на господаря, са моторът, който тласка историята напред”⁵⁶. Такова е положението и на равнището на междуобщностните отношения. Така както човешката история започва с кървава битка за чист престиж, така и международните конфликти, счита Фукуяма, имат за свое основание борбата за признание между държавите, която всъщност е и първоначалният източник на империализма (мегалотимията на определена нация), а по-

късно и на борбата за национална независимост и свобода (изотимията на зависимите)⁵⁷. Нещо повече, “империализмът и войната..., продължава Фукуяма, са свързани с определена социална класа, класата на господарите..., която черпи социалния си статус от готовността на някогашните господари да жертват живота си”⁵⁸, а национално-освободителните войни и движения, обратно, изразяват изотимията на подчинените, но този път на международно равнище. В последна сметка Фукуяма представя историята като процес на последователен преход на всички страни и народи към либералната демокрация и икономика, с който настъпва практически край на политическата история на човечеството. Последният завършва многовековните борби на потиснатите за признаване на тяхното достойнство, за отвоюване на свобода и независимост. С него принципите на либерализма се утвърждават в глобален план като универсални принципи, а свободата става основно достояние на всички етноси и хора.

Ако се абстрахираме от формалните различия, които срещаме в концепциите на Хердер, Маркс и Фукуяма, не можем да не отчетем факта, че в съдържателно отношение те са твърде близки или сходни. В частност и трите концепции свързват изхода от колизиите на историята с постигането на такова състояние, което преодолява старата антагонистична парадигма на развитието като я заменя с нова – неантагонистична, имаща за център и ориентир общочовешките ценности и интереси и гарантираща достойнството на всеки индивид. От тази гледна точка въпросът за универсалното в историята добива други очертания. Той вече е въпрос не на налагането на някакви частни ценности и интереси в качеството на всеобщи (универсални), а въпрос на взаимно признаване равноценността на хората и ненакърнимостта на техните права. Само един такъв подход наистина би способствал за автентична универсализация и глобализация на историята. Пита се обаче, доколко е реалистичен и осъществим той?

Без да изпадам в абсолютизации, мисля, че историята върви в тази посока. Разбира се, не равномерно и праволинейно, но все пак безалтернативно и неотклонно. Всички вътрешнообщностни и междубщностни конфликти на хората и резултатите от тях красноречиво потвърждават това. Така във вътрешнообщностен план цялата история на човечеството изпъква като процес на нестихваща борба

между господстващи и подчинени, бедни и богати. Маркс схваща тази борба като класова борба, в хода на която потиснатата класа се стреми да подобри условията на своя живот, да отвоюва определени свободи и облекчения. Фукуяма я представя като следствие на изотимията на роба (зависимите). Но и в двата случая това е борба за еманципация, за признание и зачитане интересите и достойнството на подчинените. Именно тази борба е причината за непрекъснатата еволюция на обществените отношения, за издигане на престижа на зависимите, за разширяване на техните права и свободи, за смекчането и хуманизирането на нравите. И колкото и неравномерно да се осъществява тя, последиците ѝ са повече от очевидни. С развитието на обществения живот например на мястото на лишения от всякакво достойнство и права роб идва колонът и крепостният, които, макар и във формален план, притежават вече с определени права – право на живот, на семейство, на самостоятелно водене на стопанството и т. н. Буржоазните революции от XVII – XIX век продължават този процес. Те за пръв път довеждат до предоставянето на политически права на “роба”, до признаването на равенството на всички хора пред закона. И макар тези достижения тук да са все още ограничени само до политическата и юридическата сфери, те легитимират следващите претенции на “робите” и дават мощен тласък на техните нови борби. Постигнатите политически права и свободи вече се оказват недостатъчни. На дневен ред излиза борбата за икономически и социални права и свободи, осигуряващи нормални условия за живот и развитие на всеки гражданин. Тяхното отвоюване е продължителен (почти двувековен) процес, но днес той общо взето е приключил в най-развитите страни (Западна Европа, САЩ, Канада, Австралия, Япония, Корея и т. н.), превръщайки се, така да се каже, в заразителен пример и за останалите. Нещо повече, реализираните в този процес права, намериха кодификация не само в националното законодателство на развитите страни, но и в редица международни документи на ООН, адресирани до цялото човечество. Така, изхождайки от разбирането за ненакърнимостта на правата и достойнството на “всички членове на човешкия род”, Всеобщата декларация за правата на човека издигна като неотнимаеми права на всички хора (без оглед на расовата им, етническа, религиозна и пр. принадлежност) правото на живот, образование и развитие, правото на труд и

достойно възнаграждение, свободата на мисълта, съвестта и религията, свободата на словото, сдруженията и събранията, правото на гражданство и избор на местоживее, правото на придвижване, на собственост, на социално осигуряване при безработица, болест, инвалидност, овдовяване, старост или други случаи на лишаване от средства за съществуване, правото на здравеопазване, почивка и отдиш, вкл. и на разумно ограничаване на работното време и периодичен платен отпуск и т. н.⁵⁹ Конвенциите за правата на жената, детето и инвалидите, допълват и завършват този процес.

Но така както изотимията (респ. класовата борба) на “роба” е причина за еволюцията на социалните отношения и порядки във вътрешнообщностен план, по същият начин изотимията (национално-освободителната борба) на покорените народи е важен фактор за еволюцията на междуобщностните отношения. След Втората световна война, тази еволюция върви в посока на признаването равноценността и достойнството на всички нации, в направление на зачитане тяхната териториална цялостност и суверенитет. Краят на войната, ако мога така да се изразя, доведе до верижна реакция – не само до освобождението на окупираните от Хитлеристка Германия страни, но и до засилена борба (при това на същото морално основание) за освобождение на останалите народи от чужда зависимост, в т. ч. и тази на съюзниците. На тази борба нямаше сила, която да устои дълго, още повече, че тя се подхранваше, по идеологически причини, и от двете противоборстващи си системи. Нещо повече, победителите бяха уморени, сепнати и изплашени. Те искаха мир, който предполагаше и мир с техните колонии. Това, както и страхът от новите мощни оръжия, от евентуално подновяване на конфликта и тотално самоунищожение, доведоха в крайна сметка до краха на Колониалната система, до отказа от компроментирания се егоцентричен и конфронтистки стил на мислене и поведение, до търсене на общи (универсални) гаранции за мира и сигурността на планетата, които да блокират всякакви нови изблици на мегалотимия и мегаломания. Не случайно Декларацията за правото на народите на мир провъзгласява това право за “свещено право” на всички народи на нашата планета и вмениява в дълг на всяка държава “подпомагането на неговото осъществяване”, чрез “приемането на необходимите мерки както на национално, така и на международно ниво”⁶⁰. Не е случайна

също така и Декларацията за предоставяне на независимост на колониалните страни и народи. Осъзнавайки необходимостта от създаване на условия за мирни и приятелски отношения, основани на принципите на равноправието и самоопределението на всички народи, се казва в нея, Общото събрание на ООН “провъзгласява необходимостта от незабавно и безусловно слагане на край на колониализма във всичките му форми и проявления”⁶¹.

Тук обаче има и още нещо. Освен изотимията на “роба” и подтиснатите, важно значение в промяната на сложилите се стереотипи и нагласи (парадигмата ни на развитие), изигра едно ново обстоятелство, свързано с нарасналото техногенно въздействие на човека върху природата. Става дума за т. нар. екологичен проблем, който след края на Втората световна война прерасна в екологична криза. Бидейки резултат на безпардонно отношение към природата, тази криза се очертава днес като най-сериозното предизвикателство пред човечеството, което поставя под въпрос собственото му оцеляване и развитие. При това тук е без значение статусът на хората и страните. Глобалното замърсяване на природната среда заплашва еднакво и бедни, и богати, и господари, и “роби”. Затова то изисква колективен (глобален) отклик от всички граждани на Земята, без оглед на тяхната етническа, расова, религиозна или културна принадлежност. Но, за да се даде той и за да бъде ефективен, е необходимо да се постигне консенсус между всички страни и народи. Постигането на такъв обаче предполага удовлетворяването на екзистенциалните нужди на всички хора (нуждите им от храна, облекло, подслон, образование, здравеопазване, работа и развитие), тъй щото те да не прибегват до принудително унищожаване на природната среда. То предполага също така определена готовност за “саможертва” от страна на развитите и корнукопично⁶² настроени страни, както от гледна точка на рационализирането на тяхното потребление, така и от гледна точка на финансирането на необходимите екологични проекти, тъй като вината за днешната екологична криза е преди всичко тяхна, а и те притежават най-големи ресурси за справянето ни с нея. И, разбира се, не на последно място, важно значение в решаването на този проблем има превръщането на екологичното съзнание в масово (глобално) съзнание, както и засилването на усета за общността на всички хора и единството на тяхната историческа съдба. В тази посока днес са

редица документи на международната общност, като Декларацията за социалния прогрес и развитие⁶³, Всеобщата декларация за изкореняването на глада и недохранването⁶⁴, Декларацията за правото на развитие⁶⁵ и т. н.

Наред с посочените фактори – изотимията на “роба” (респ. на зависимите) и екологичният проблем, дължимо внимание за разбирането на интересуваният ни проблем според мен заслужава и едно друго, дългосрочно обстоятелство, визиращо тенденцията за разширяване на връзките и общуването между народите. Първите средства за такова общуване са били пътищата – речни, морски, сухоземни. С изнамирането на писмото народите получават допълнителни възможности да се опознаят един други. Появата на книгопечатането, радиото, киното и телевизията, както и средствата на въздушния транспорт, неимоверно динамизираха и интензифицираха този процес. Животът на различните народи, така да се каже, стана зрим и прозрачен за другите. Навлизането ни в компютърната ера и изграждането на глобални информационни системи (Интернет, Сателитната телевизия и пр.), засилиха още повече скоростта на общуването и прозрачността на обществения живот, в която и да е точка на планетата. Тази прозрачност стана могъщ фактор за преодоляването на мегалотимията и мегаломанията в международните отношения. Тя показва близостта на хората и даде мощен тласък за навлизането на морала в историята. Защото моралът (съвпадащ с добронамереността, справедливостта, взаимното уважение и признание на хората) става възможен само там, където има откритост на отношенията, която прави видими всички действия на хората и с това препятства тяхната злонамереност. Обратно, аморалното (злото), тъждествено по Августин с егоизма, гордостта и възвисяването, вирее в условия на неинформираност, непросветеност, тъма, потайност и закритост. Самият факт на закритост на обществените работи на всяка страна (под формата на държавна, правителствена и пр. тайни) в предходната история (факт, който все още не е изживян), достатъчно категорично илюстрира аморалността на парадигмата ѝ на развитие, в основата на която стои себичността, подозрителността към другия и злонамереността. И тъкмо затова разгръщащият се днес процес на откритост, гласност, “осветеност” и информираност, би следвало да бъде оценен по подобаващ начин. Той е знак за края на аморалната

история и прехода към новата морална история, която все повече и повече се превръща в универсална история на човечеството, базираща се върху общочовешките ценности и интереси. Една такава история, както подчертава Ханс Клаус Койл, предполага сключването на нов Обществен договор между държавите, установяването на нов глобален ред, в основата на който стои “свободното обединение на всички хора в една република и свободното обединение на всички републики помежду им”⁶⁶.

Посочените тенденции оголват същността на универсалното и изменят радикално неговото отношение към партикуларното. Универсалното, счита Алла Владова, започва да съвпада с етическото, а партикуларното – с логическото. Етическото изразява, така да се каже, божествените (общочовешките) норми на живот (проявяващи се на равнището на отделния човек като съвест), докато логическото ограничават, крайната и строго индивидуална рационалност на хората. Логически мислещият човек, заявява Владова, може да се изплъзне от закона, но не и от съда на собствената си съвест, т. е. от морала. Освен това партикуларното (тъждествено с логическото) се постига рационално, докато универсалното (тъждествено с етическото) се постига интуитивно⁶⁷.

Без да изпадам в подробности, мисля, че посочената идея, която в по-друг контекст е налице още у Монтезкьо и Х. Т. Бокл, заслужава определено внимание. И то не само защото напипва параметрите на универсалното в историята, но и защото дава възможност да се види неговата връзка с партикуларното на днешния етап. Тази връзка се характеризира с преобръщането на акцентите, при което на преден план излиза универсалното, като партикуларното става негов подчинен момент, т. е. не просто партикуларно, а “универсално партикуларно”, партикуларно, което е съобразено в своите разнородни проявления с универсалното (общочовешкото, моралното). В този смисъл не съществува никаква заплаха за специфичните традиции и ценности на който и да е народ, щом последните са в съответствие (в синхрон) с общочовешките ценности и интереси. Метафорично казано, отношението универсално – партикуларно добива вид на дроб, в която универсалното изпъква като общ знаменател на историческия процес, валиден за всички страни, докато партикуларното се афишира като верига от числители, характеризираща спецификата и плурализма

на развитието на отделните народи. Тъкмо това е и основанието ми за определяне на периода, в който навлезе човечеството след Втората световна война като период на раждане и разгръщане на неговата автентична “универсална история”.

БЕЛЕЖКИ

¹ Вж. **Valery, P.** Regards sur le mond actuel. Paris, 1931, p. 64.

² Срв. **Кар, Е. Х.** Историята като прогрес. – В: Историци за историята. С., 1988, с. 202–203.

³ Така например на този проблем – както в по-общ, философски план, така и в по-частен, философско-исторически план, – бяха посветени дискусиите на XX Международна философска школа, състояла се през май 1998 г. в гр. Варна.

⁴ Срв. **Фукуяма, Фр.** Краят на историята и последният човек. С., 1993, с.276–277.

⁵ Вж. **Хънтингтън, С.** Сблъсък на цивилизациите. – Военен журнал. № 6, 1993, с. 46.

⁶ Пак там, с. 48.

⁷ Пак там, с. 47, 57.

⁸ Срв. **Тофър, А. и Хайди.** Новата цивилизация. Пелвизката на Третата вълна. С., 1995, с. 35–36, 81–82, 122–123.

⁹ **Шенглер, О.** Залезът на Запада. т. 2. С., 1995, с.71.

¹⁰ Пак там, т. 1, с.163.

¹¹ **Топубе, А.** Ce que j'ai essays de faire, dans: Diogen, 1956. № 13, p. 12.

¹² Вж. **Тойнби, А.** Изследване на историята. Т. 1, С., 1995, с. 42–96.

¹³ Вж. **Фукуяма, Фр.** Краят на историята и последният човек. С., 1993, с. 74.

¹⁴ Пак там, с.69.

¹⁵ Пак там, 78, 141.

¹⁶ Вж. **Мафрей, П.** Вселената във времето. С., 1989, с. 19–20.

¹⁷ Пак там, с. 21–22.

¹⁸ Вж. **Фукуяма.** Краят на историята и последният човек. С., 1993, с. 78.

¹⁹ Пак там, с. 140.

²⁰ Срв. **Ясперс, К.** Смысл и назначение истории. М., 1994, с. 68–70.

²¹ Пак там, с. 32–33.

²² Пак там, с. 33.

²³ Пак там.

- ²⁴ Пак там, с. 35.
- ²⁵ Вж. История на Древния изток. С., 1974, с. 381.
- ²⁶ Вж. **Ясперс, К.** Смысл и назначение истории. М., 1994, с. 38.
- ²⁷ Пак там, с. 38–39.
- ²⁸ Пак там, с. 93, 95.
- ²⁹ Вж. **Фукуяма, Фр.** Краят на историята и последният човек. С., 1993, с. 203.
- ³⁰ Терминът отново е на Фукуяма. – Вж: Цит. съч., с. 203–204.
- ³¹ Вж. **Гердер, Й. Г.** Избранные сочинения. М.- Л., 1959, с. 285.
- ³² Пак там, с. 286.
- ³³ Пак там.
- ³⁴ Пак там, с. 287.
- ³⁵ Пак там, с. 287–288.
- ³⁶ Пак там, с. 295.
- ³⁷ Пак там.
- ³⁸ Пак там, с. 296.
- ³⁹ Пак там.
- ⁴⁰ Пак там, с. 297.
- ⁴¹ Пак там.
- ⁴² Пак там, с. 298.
- ⁴³ Пак там.
- ⁴⁴ Пак там, с. 298–299.
- ⁴⁵ Вж. **Мор, Т.** Утопия. – В: **Мор, Т.** Утопия; Кампанела, Т. Градът на слънцето. С., 1984, с. 134–137.
- ⁴⁶ Вж. пак там, с. 134–135.
- ⁴⁷ Вж. **Енгелс, Фр.** Принципите на комунизма. – В: **Маркс, К., Енгелс, Ф.** Съч., т. 4, с. 333.
- ⁴⁸ Пак там.
- ⁴⁹ **Маркс, К., Енгелс, Ф.** Манифест на комунистическата партия. С., 1974, с. 81.
- ⁵⁰ Пак там, с. 85–86.
- ⁵¹ Вж. **Фукуяма, Фр.** Краят на историята и последният човек. С., 1993, с. 203.
- ⁵² Пак там.
- ⁵³ Пак там, с. 217.
- ⁵⁴ Пак там.
- ⁵⁵ Пак там, с. 218.
- ⁵⁶ Пак там, с. 221.
- ⁵⁷ Пак там, с. 287 и сл.
- ⁵⁸ Пак там, с. 291.
- ⁵⁹ Вж. Всеобща декларация за правата на човека (10. XII. 1948). – В:

Сборник от международни документи. Обединени нации. Ню Йорк, 1992, с. 1–5.

⁶⁰ Вж. Декларация за правото на народите на мир (12. XI. 1984). – В: Цит. сб., с. 463.

⁶¹ Вж. Декларация за предоставяне независимост на колонналните страни и народи (14. XII. 1960). – В: Цит. сб., с. 52–53.

⁶² Терминът е на Зб. Бжежински. – Вж. Бжежински, Зб. Извън контрол. Глобален безпорядък в навечерието на XXI век. С., 1994, с. 74–84.

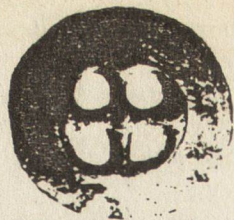
⁶³ Вж. Декларация за социалния прогрес и развитие (11. XII. 1969). – В: Цит. Сб., с. 436–448.

⁶⁴ Вж. Всеобща декларация за изкореляване на глада и недохранването (16.XI.1974). – В: Цит. сб., с. 451–456.

⁶⁵ Вж. Декларация за правото на развитие (4. XII. 1986). – В: Цит. сб., с. 464–468.

⁶⁶ Доклад, изнесен пред преподаватели и студенти от Философския факултет на ВТУ “Св. св. Кирил и Методий” през май 1998 г.

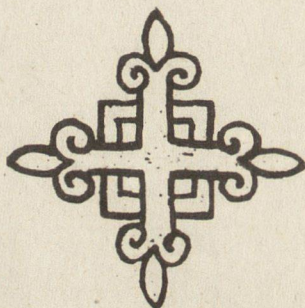
⁶⁷ Срв. **Владова, А.** Логическо и епическо. Аспекти на темпоралността. – Доклад пред XX Международна философска школа, състояла се през май 1998 г. в гр. Варна.



Праисторическо “колело на живота” от бронз (България).



Бронзово “колело на живота” от VII в. пр. н. е. (Куново Чуки край Оризари).



Прабългарският плосък модел на света от Плиска. Обемният модел е куб.



“Колелото на живота” от Шумер. В центъра – свастика IV хилядолетие пр. н. е.