

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ

СМИСЪЛЪТ НА ИСТОРИЯТА

ОПИТ ЗА ФИЛОСОФИЯ НА ЧОВЕШКАТА СЪДБА



НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ
СМИСЪЛЪТ НА ИСТОРИЯТА
ОПИТ ЗА ФИЛОСОФИЯ НА
ЧОВЕШКАТА СЪДБА

Превод: Иван Цветков

chitanka.info

В основата на тази книга лежат световноизвестните лекции на Бердяев, изнесени в *Свободната академия за духовна култура* през зимата на 1919–1920 г. Те са последната искрица на свободната мисъл и дух в следреволюционна Русия, но и до днес осветяват пътя на човешката духовност през пустинята на меркантилната технологична цивилизация.

Към органичната цялост на книгата самият Бердяев прибавя и статията си „*Воля за живот и воля за култура*“ (1922), която е твърде съществена за разбирането на неговата *философия на историята*.

ПРЕДГОВОР

В течение на XIX век руската мисъл беше заета най-вече с проблемите на философията на историята. В процеса на изграждането на философията на историята се формира нашето национално съзнание. Неслучайно в центъра на нашите духовни интереси бяха споровете между славянофили и западници за Русия и Европа, за Изтока и Запада. Още Чаадаев и славянофилите поставиха пред руската мисъл темата за философията на историята, защото загадката на Русия и на нейната историческа съдба беше загадка на философия на историята. Изглежда, че призиванието на руската философска мисъл е да изгради религиозна философия на историята. Самобитната руска мисъл е насочена към есхатологичния проблем за края на света, тя е обагрена апокалиптично. В това е нейната отлика от мисълта на Запада. Но именно това ѝ придава преди всичко характер на религиозна философия на историята. Винаги съм се интересувал особено от проблемите на философията на историята. Световната война и революцията изостриха този интерес и насочиха моите занимания предимно в тази посока. У мене съзря план за книга по основните проблеми на религиозната философия на историята, който легна в основата на лекциите, прочетени от мен в Москва в Свободната академия за духовна култура през зимата на 1919–1920 година. Записките от тези лекции послужиха за основа на тази книга. Към книгата прилагам написаната през 1922 г. статия „Волята за живот и волята за култура“, която е твърде съществена за моята концепция върху философията на историята.

ПЪРВА ГЛАВА

ЗА СЪЩНОСТТА НА ИСТОРИЧЕСКОТО. ЗНАЧЕНИЕТО НА ПРЕДАНИЕТО

Историческите катастрофи и преломи, които достигат особена острота в известни моменти от световната история, винаги са предразполагали към размисли в областта на философията на историята, към опити да се осмисли историческият процес, да се изгради една или друга философия на историята. Така е било винаги в миналото. Първата забележителна философия на историята, която е била изградена в християнския период от световната история, философията на историята, създадена от Августин Блажения и в значителна степен предопределила по-нататъшните учения за философия на историята, съвпадна с един от най-катастрофичните моменти в световната история — с гибелта на античния свят и падането на Рим. Онази своеобразна философия на историята, която съществуваше в предхристиянската ера, първата философия на историята, която познава човечеството — книгата на пророк Данаил, е също свързана с изключително катастрофични събития в съдбата на еврейския народ. След Великата френска революция, след Наполеоновите войни човешката мисъл също се насочи към теории в областта на философията на историята, към опити тъй или иначе да се разбере и осмисли историческият процес. В светогледа на Ж. дьо Местр и Боналд немалка роля играе философията на историята. Мисля, че не може да има особени спорове по въпроса, че не само Русия, но и цяла Европа и целият свят навлизат в катастрофичен период от своето развитие. Ние живеем във времена на грандиозен исторически прелом. Започна някаква нова историческа епоха. Самият темп на историческото развитие се променя съществено. Той не е същият, какъвто беше преди началото на световната война и на последвалите след нея руска и европейска революции — той е съществено променен. И този темп не може да бъде наречен иначе,

освен като катастрофичен. В историческите недра се разкриха вулканични източници. Всичко започна да се люлее и се получава впечатлението за особено интензивно, особено остро движение на „историческото“. Мисля, че това остро чувство е особено важно, за да могат човешката мисъл и човешкото съзнание да се насочат към преразглеждане на основните въпроси на философията на историята, към опитите да се изгради по нов начин философията на историята. Навлизаме в епоха, когато човешкото съзнание ще бъде насочено към тези проблеми повече, отколкото беше насочено досега. Именно върху тези въпроси мисля да се съсредоточа. Но преди да премина към самата същина на основните въпроси на философията на историята, или по-точно към метафизиката на историята, аз трябва да направя встъпление, в което да анализирам същността на „историческото“.

Какво представлява „историческото“? За да разберем „историческото“, за да може нашата мисъл да се насочи и към възприемане на „историческото“, и към неговото осмисляне, необходимо е да преминем през някакво раздвоение. В такива епохи, когато човешкият дух пребивава цялостно и органично в някоя напълно изкристализирана, напълно избистрена, напълно улегнала епоха, въпросите на философията, въпросите за историческото движение и за смисъла на историята не възникват с необходимата острота. Пребиваването в цялостна историческа епоха не е благоприятно за историческото познание, за изграждане на философия на историята. Необходимо е да възникне разлагане, раздвояване в историческия живот и в човешкото съзнание, за да се появи възможността за противопоставяне между историческия обект и субект, необходимо е да настъпи рефлексия, за да започне историческото познание, за да се получи възможността за изграждане на философия на историята. Затова аз мисля, че могат да бъдат представени във вид на такава схема три периода в отношението към „историческото“. И сега ще определя как се отнася всеки един от тези периоди към историческото познание. Първият е периодът на непосредственото, цялостното, органичното пребиваване в някакъв улегнал исторически строй. Разбира се, той е много интересен за историческото познание, но в него още не се заражда историческото познание. Това е период, в който мисълта е статична, и затова динамичният характер на обекта на историческото познание се

възприема много лошо от човешкия ум. Вторият е настъпващият неизбежно, съдбоносно, винаги и навсякъде, период на раздвоението, на разлагането, когато затвърдилите се исторически устои започват да се разклащат в основите си, започва историческото движение, историческите катастрофи и катаклизми, които могат да бъдат с различен темп, но органичната хармония и ритъмът на цялостния живот се прекъсват. Ето кога започва това раздвоение и разлагане: познаващият субект не се чувства непосредствено и цялостно пребиваващ в самия исторически обект, заражда се рефлексията на историческото познание. Този втори период е важен за историческата наука, но за истинското изграждане на философия на историята, за истинското осмисляне на историческия процес той все пак не е благоприятен, защото в него се получава разрыв между субекта и обекта, извежда се рефлектиращият субект от онзи живот, в който той непосредствено е пребивавал. Извършва се разединяване със самия този вътрешен живот, със самото „историческо“. Получава се противопоставяне между „историческото“ и познаващото, което отдалечава от него вътрешната същност на „историческото“. През този период възниква историческата наука, през този период може да възникне дори историзмът в смисъл на обща гледна точка за културата. Но — и това е един от парадоксите в тази област, към който ние неведнъж ще се връщаме — между „историческото“ и „историзма“ съществува не тъждество, а огромна разлика и дори противоположност. Историзмът, присъщ на историческата наука, много често е твърде далеч от тайната на „историческото“. Той не води към нея. Той е загубил всички начини за общуване с тази тайна. Историзмът не опознава, не разбира — нещо повече, той отрича „историческото“. За да се приобщим към вътрешната тайна на „историческото“, в която човек пребивава непосредствено през органичната, цялостната епоха от човешкия живот, която той не опознава, макар и да пребивава в нея, над която той не рефлексира, за да можеш да осмислиш „историческото“ — за това е нужно да минеш през противопоставянето между опознаващия субект и познавания обект, нужно е по нов начин, като преминеш през тайната на раздвоението, да се приобщиш към тайната на „историческото“. Трябва да се върнеш към тайните пружини на историческия живот, към неговия вътрешен смисъл, към вътрешната душа на историята, за

да я осмислиш и да изградиш истинска философия на историята. Това е третият период, третата епоха, епохата на завръщането към „историческото“. И ето, когато казвам, че катастрофичните моменти в историята са особено благоприятни за изграждането на една философия на историята, аз имам предвид такива катастрофи на човешкия дух, когато той, след като е преживял гибелта на определен жизнен исторически строй и хармонията, след като е преживял момента на разложението и раздвоението, може да съпостави и да противопостави тези два момента — на непосредственото пребиваване в историческото и на разединяването с него, за да се премине към едно трето състояние на духа, което дава особена острота на съзнанието, особена способност за рефлексия, и заедно с това в него се извършва особеното насочване на човешкия дух към тайните на „историческото“. Именно това е състоянието, което е особено благоприятно за постановката на въпросите, свързани с философията на историята. За да стане ясно за какво говоря, като твърдя, че вторият период, периодът на раздвоението, на рефлексията, в която възниква историческото познание и започва да се изгражда философията на историята, винаги по един фатален начин е недостатъчно дълбок, недостатъчно прониква в тайните пружини на историята, трябва да направя характеристика на онова явление, което наричат епоха на „просвещението“ в човешката култура.

Когато говорим за епохата на „просвещението“, то става дума не само за просвещението на XVIII век, за класическия период на „просвещението“ в новата история. Мисля, че културите на всички времена и народи минават през „просветителския“ период. В развитието на културите на всички народи съществува известна цикличност. Това сходство на културните процеси свидетелства за органичния характер на развитието на културите. Гръцката култура, една от най-великите култури, които е познавало човечеството, също е имала своята епоха на „просвещението“, вътрешно сходна с онази, която човечеството преживя през XVIII век. Периодът на софистите е един своеобразен разцвет на гръцката култура, със същите особености, които бяха характерни и за епохата на „просвещението“ през XVIII век, макар че там е имало специфични елински черти. В главни линии епохата на „просвещението“ в гръцката култура също е разрушавала свещените моменти в историческото, органично-традиционното,

историческите предания, както това е правела епохата на просвещението през XVIII век, както прави това всяка епоха на „просвещението“. „Просвещението“ е такава епоха в живота на всеки народ, когато ограниченият и самонадеян човешки разум се поставя над тайните на битието, над тайните на живота, над онези божествени тайни на живота, от които произтичат като от свои източници, цялата човешка култура и животът на всички народи на земята. И ето в епохата на „просвещението“ започва поставянето на човешкия разум върху тези непосредствени тайни на живота и над тях. За тези епохи е характерен опитът да направят от малкия човешки разум съдия над тайните на мирозданието и тайните на човешката история. При това, разбира се, човекът отпада от непосредственото пребиваване в историческото. Епохата на „просвещението“ отрича тайната на „историческото“. Тя отрича „историческото“ като специфична реалност. Тя го разлага, извършва с него такива операции, че то престава да бъде онази първоначална цялостна реалност, която всъщност го прави „историческо“. Тя разединява човешкия дух и разум с „историческото“. Ето защо епохата на „просвещението“ през XVIII век беше дълбоко антиисторична. Макар че през XVIII век възникна самият термин „философия на историята“, който беше употребен за първи път от Волтер и се появи цяла поредица от исторически книги и произведения, то антиисторизмът на XVIII век е толкова общоизвестен, че няма нужда да се спирам специално на него. Станало е общопризната истина във философията на историята, че само романтичното движение, романтичната реакция, насочена против Просвещението на XVIII век в началото на XIX век, ни приобщи за първи път към тайната на историческото и направиха възможно истинското познание на историческото движение. Само тази реакция можа да ни върне духовно към онова, което просветителската епоха преследваше и унищожаваше, като например митовете и преданията на историческата древност. Тя правеше опити да ги опознае и осмисли, но по свой начин. „Просветителският“ разум, разумът от епохата на Просвещението през XVIII и XIX век е разум, който се самоутвърждава, самоограничава. Той не е същият разум, който е приобщен вътрешно към разума на световната история, към разума на самата история, защото наистина съществува разум на историята, с който този просветителски разум е вътрешно разединен и застава над

него като съдия. „Просветителският“ разум има претенцията да бъде съдия на органичния разум на историята. Но наистина висшият разум трябва да съдържа в себе си не само онзи обем от човешко самосъзнание, от човешки разум, който е присъщ на определена органична епоха, да кажем тази на XVIII и XIX век с всичките ѝ недостатъци и дефекти. Разумът трябва да бъде приобщен и към първобитната мъдрост на човека, към онези първоусещания за битието, за живота, които се зараждат в зората на човешката история и дори в зората на доисторическия живот, в онова анимистично разбиране за света, което е присъщо на всички народи в най-първоначалния им стадий. Тази мъдрост е присъща на първоначалните епохи, след това преминава през вътрешните тайнствени дълбини на живота на цялата история на човешкия дух, през зараждането на християнството и през средните векове до нашето време. Само такъв разум, който е присъщ на всяка една от тези епохи, достига до вътрешна светлина. Само той ще бъде истински, просвещаващ и просветлен разум. Но този разум на „просвещението“, който празнуваше своите класически победи през XVIII век — този разум знае твърде малко, към твърде малко неща е вътрешно приобщен, твърде малко разбира, с по-голямата част от тайните на историческия живот той е вътрешно разединен. Ето тази слепота на „просветителския“ разум е вътрешното наказание, което го сполетява заради онова самоутвърждаване, заради онова самодоволство, с което е подчинил на себе си не само всичко човешко, но и свръхчовешкото.

В тържеството на „просветителския“ разум се зароди онази наука, която противопоставяше познаващия субект на познавания обект на историята и в тази насока тя постигна твърде много. Успя да разчлени много неща, да ги събере, да ги натрупа, частично да ги опознае. Но всичко това се придружаваше от дълбоко безсилие в опознаването на самата същност на „историческото“. Постепенно се извършва такъв процес, в който самото познаваемо се отдалечава, губи се от погледа, престава да съществува в онази своя първоначална реалност, в която само може да бъде наречено „историческо“ и да разкрие тайната на историята. Този процес особено ясно се изявява в областта, в която работи историческата критика. Едва през XIX век стана възможна истинската историческа наука, защото през XVIII век смятаха за възможно да твърдят например, че религията са я

измислили жреците, за да мамят народа. През XIX век това е вече невъзможно. Но особено ясно може да се проследи този процес в онази дейност, която се извършва над свещеното предание в областта на църковната история. Това е нова област, която по-рано беше забранена. Интересно е да се вгледа човек в процеса, който се извършва в тази критическа дейност. В християнския свят всичко се гради върху свещеното предание, върху свещената приемственост в това предание. Историческата критика започва преди всичко да го разрушава. Този процес води началото си от епохата на реформацията, която за първи път започна да се съмнява в свещеното предание. Тя престана да се съобразява с него и по силата на своята половинчатост, присъща на всяка реформация, се ограничи само със свещеното писание. По-късно тази дейност на разрушаването на свещеното предание се разви все повече и повече и накрая доведе до разрушаването на самото свещено писание. Действително, свещеното писание не е нищо друго освен неотделима част от самото свещено предание. Ето защо, щом се отхвърля свещеното предание, неизбежно трябва да бъде отхвърлено и свещеното писание. Давам този пример, за да покажа как тази историческа критика стана напълно безсилна да обясни самата тайна на религиозното явление. Тя се въртеше около тази тайна, но не можа никак да разкрие тайната на възникването на християнството. Цялата огромна немска критическа литература в тази област, която има несъмнени заслуги в разработката на всякакъв род материали, съзнава невъзможността да разкрие тази тайна. Всичко се изплъзва от ръцете, всичко изчезва от ползрението. Някаква основна тайна, която е съществувала при приобщаването към преданието, при приобщаването на субекта към обекта, изчезва и остава само мъртвият материал на историята. Мисля, че процесът, който се извършва в областта на критиката на църковната история, се извършва и в областта на историята изобщо. Защото наистина съществува не само свещено Предание на църковната история, но съществува и свещено предание на историята, свещено предание на културата, свещени вътрешни традиции. И само тогава, когато познаващият субект не скъсва с този вътрешен живот, той може да се приобщи към неговата вътрешна същност. Когато скъсва — той трябва да измине докрай пътя на самоотрицанието. Получават се само парчета от историята,

получава се някакво непрекъснато разобличаване на историческите светини.

Мисля, че голямата заслуга на едно от най-интересните течения в областта на философията на историята, наречено икономически материализъм и обосновано от Маркс, се състои именно в това, че то доведе до последния извод, до последния резултат онзи процес на разобличаване на историческите светини и на историческите предания, който започва в историческата наука от епохата на Просвещението, но не се извежда докрай. Познавам само едно течение в тази област, което докрай и последователно разлага и умъртвява всички исторически светини и исторически предания, без компромиси, напълно последователно — това течение е марксисткото разбиране за историята. Онова подозрение към вътрешната тайна на „историческото“, което започна през епохата на Просвещението, което в религиозната област започна още в епохата на реформацията, което разцъфтя през XIX век и стана достояние на цялата историческа наука, спря на половината от пътя. Всички идеологически течения в историческата наука — в широкия смисъл на думата, разобличават и умъртвяват не докрай историческото предание. Все пак някакви парчета от него остават. Единствено икономическият материализъм, в циничното подозрение към всякакво предание, към всякаква свещена приемственост в историята, стига до края и извършва акт на революционен бунт, на революционно въстание против „историческото“ до най-последните му граници и изводи. В концепцията на икономическия материализъм историческият процес се оказва окончателно лишен от душа. Няма повече душа, вътрешна тайна, вътрешен тайнствен живот в нищо. Подозрението към светините довежда дотам, че единствената истинска реалност в историческия процес се оказва процесът на материалното, икономическото производство и онези икономически форми, които се раждат от него, са единствено онтологични, истински, първични и реални. Всичко останало е само вторично, само отражение, надстройка. Целият религиозен живот, цялата духовна култура, цялата човешка култура, цялото изкуство, целият човешки живот е само отражение, рефлекс, а не истинска реалност.

Извършва се окончателният процес на обездушаване на историята, на умъртвяване на вътрешните ѝ тайни чрез

разобличаването на нейната главна тайна, която според мнението на историческия материализъм е тайната на производството, ръстът на производителните сили на човечеството. С това се довежда докрай започналата в епохата на „просвещението“ критическа разрушителна дейност, отхвърляща и самото „просвещение“, защото икономическият материализъм на Маркс преодолява „просвещението“ в онази негова рационалистична форма, в която то разцъфтя през XVIII век и обосновава един своеобразен исторически еволюционизъм, като заедно с това разобличава последните моменти на разцвет в „просветителския“ път. По този път няма накъде да се върви повече. Икономическият материализъм явно проявява своята невъзможност да разкрие по този път тайната на вътрешната съдба на народите, на духовния живот на народите, съдбата на човечеството. Тя просто се отрича като проблем, тя се смята за илюзорен проблем, който възниква само при определени икономически условия. Но тук в икономическия материализъм се проявява основното противоречие, което икономическият материализъм не може да осмисли, защото не може да се извиси над него, но което се хвърля в очите на оногова, който изправя това учение пред съда на философа.

И наистина — ако икономическият материализъм смята, че цялото човешко съзнание е само надстройка над икономическите отношения, то откъде се взема тогава разумът на самите глашатаи на икономическия материализъм, разумът на самите Марксовци и Енгелсовци, който се извисява над това пасивно отражение на икономическите отношения? Създавайки своето учение за икономическия материализъм, Маркс претендира да притежава такъв род разум, който се извисява над състоянието на пасивно отражение на икономическите отношения. Но ако икономическият материализъм като идеологическо учение е само отражение на определени производствени отношения, да кажем, на онези отношения, които се създадоха през XIX век на почвата на борбата между пролетариата и буржоазията, то остава неясно по какъв начин глашатаите на това учение могат да претендират за по-голяма истинност от тази на всички други, чиито учения са само самоизмама, породена от това отражение. Нали в такъв случай това е една от илюзиите, породени пак от същата икономическа действителност. Ето защо в марксизма са доведени докрай претенциите и самомнението на „просветителския“ разум. Той

мисли, че притежава онзи просветителски и просвещаващ разум, който се извисява над световноисторическите съдбини на човечеството, над целия му духовен живот, над всички човешки идеологии, вижда всичките техни заблуждения и илюзии, които са също такава отражение на икономическия процес, каквото е и самият той. Това е стремеж да се съчетаят претенциите на просветителския разум с месиански претенции, близки до месианските претенции на древния Израил, защото това е претенция за единствено, носещо светлина съзнание — светлина, която претендира да бъде не една от идеологиите, а единствената и окончателната, окончателната светлина, разкриваща тайната на историческия процес. Но тя разкрива не тайната на историческия процес, а липсата на такава тайна, разкрива страшната зейнала празнота в историческите съдбини на човечеството, зловещата празнота в човешката история, разкрива небитието на човешкия дух, небитието на целия духовен живот на човечеството, на религията, на философията, на всяко човешко творчество, на науките, на изкуствата и т.н. Марксизмът твърди, че всичко това е небитие. В това се състои своеобразната сила и могъщество на марксизма. Мисля, че отрицателната заслуга на едно такава учение е много голяма, защото то убива всякакви половинчати, полуидеологически течения, които се формираха през XIX и XX век, и поставя дилемата: или ще се приобщим към тази тайна на небитието, ще се потопим в бездната на небитието, или ще се върнем към вътрешната тайна на човешката съдба, ще се съединим отново с вътрешните предания, с вътрешните светини, като минем през горнилото на най-големи изпитания, на най-големи съблазни, като преминем през всички стадии на тази разрушителна, критическа, отрицателна епоха.

Историческото познание и философията на историята трябва да имат своята гносеология и своята теория на познанието като всяка друга област на човешкото познание. Това, което казах дотук, може да се отнесе именно към тази област. Всичко това в края на краищата води до една цел — да са опознае същината на „историческото“ като някаква особена реалност, съществуваща в йерархията на реалностите, от които се състои битието. Това е опознаването на напълно особен, напълно своеобразен обект, който не може да се разложи на други обекти, материални или духовни. Разбира се, не бива да се гледа на „историческото“ като на реалност от материален, физиологически,

географски или някакъв друг характер. Също така е немислимо да се разлага историческата реалност на някакви психически реалности. „Историческото“ е някаква специфична, особена реалност, особено стъпало в битието, реалност от особен характер. И ето — признанието на историческото предание, на историческата традиция на историческата приемственост има особено значение за „познаването на това специфично «историческо»“. Извън категорията на историческото предание не е възможно историческото мислене. Признанието на преданието е нещо като априори — някаква абсолютна категория за всяко историческо познание. Извън него има само някакви отломки. Операцията, която извършва над историята историческият материализъм, неизбежно води до разпадане на историческата реалности превръщането ѝ в подвижен пясък. Историческата реалност е преди всичко конкретна, а не абстрактна реалност и никаква друга конкретна реалност освен историческата не съществува и не може да съществува. Именно „историческото“ е сраснатата форма на битието. Нали конкретното в своя буквален смисъл означава сраснато в противоположност на абстрактното, като разпокъсано, разединено, разложено. В историята няма нищо абстрактно, отвлечено. Всичко абстрактно по своята същност е противоположно на историческото. Само социологията се занимава с отвлеченото, абстрактното, а историята — само с конкретното. Социологията оперира с такива понятия като понятието класа, понятието социална група — всичко това са абстрактни категории. Социалната група, класата представляват конструкция на мисълта, но не съществуват в действителността. „Историческото“ е обект от напълно друг характер. „Историческото“ е не само конкретно, но и индивидуално, докато социологическото е само абстрактно, но и общо. Социологията не оперира с никакви индивидуални понятия, а историята — само с тях. Всичко истински историческо има индивидуален и конкретен характер. На тази земя, в еди-кой си ден е стъпил Йоан Безземни, казва Карлайл, най-конкретният и индивидуализирацията от историците — ето какво представлява историята. Има дори опит да се изгради философия на историята върху принципите на Кантовата философия, опита на Рикерт от школата на Винделбанд, който се базира върху това, че историческото познание се различава от естествено-научното по това, че то винаги изработва понятието за индивидуалното, докато

естествено-научното борави с общото. В онази форма, в която този въпрос е поставен от Рикерт, то изглежда доста едностранчиво, но във всеки случай Рикерт постави интересния проблем, че в областта на историческото ние действително боравим с конкретното и индивидуалното. Тази постановка на проблема не е вярна само по отношение на това, че общото само може да бъде индивидуално. Да вземем например понятието „историческа нация“. Това е общо понятие, но заедно с това конкретната историческа нация е напълно индивидуално понятие. Вековният спор между номиналистите и реалистите разкрива недостатъчното им проникване в тайната на индивидуалното. Пред Платон не се е разкривало още индивидуалното. Познанието за битието като градация на индивидуалностите не означава номинализъм, защото „общото“ може да бъде признато за индивидуалност. Много важно е да се установи противоположността между историческото и социологическото заради всичко, което ще последва по-нататък. Моите четения ще бъдат посветени не на въпросите на социологията, а на въпросите на философията на историята, на познанието за историческите съдбини. Именно затова ги наричам „Опит за философия на човешката съдба“: това е конкретната задача на философията на историята, философията на историята, историческото познание е един от пътищата към познанието за духовната действителност. Тя е наука за духа, която ни приобщава към тайните на духовния живот. Тя борави с онази конкретна духовна действителност, която е много по-богата и по-сложна от другата, която ни се разкрива например в индивидуалната човешка психология. Именно философията на историята разглежда човека в конкретната пълнота на неговата духовна същност, докато психологията, физиологията и другите области на знанието, които също изучават човека, го разглеждат не конкретно, а само откъм отделните му страни. Философията на историята разглежда човека в съвкупността от действието на всички световни сили, т.е. в най-голямата му пълнота, в най-голямата му конкретност. В сравнение с тази конкретност всички други начини за разглеждане на човека са абстрактни. Човешката съдба се разбира само в това конкретно познание на философията на историята. В другите научни дисциплини човешката съдба не се разглежда, тъй като човешката съдба е съвкупност от действията на всички световни сили. И именно тази

съвкупност на световните сили поражда действителността от най-висш разряд, която ние наричаме историческа действителност. Това е особена и висша духовна действителност. И макар че в историята действат и играят голяма роля и материалните сили, и икономическите фактори, така че на историческия материализъм, който аз духовно отричам, не може да не се признае известна частична истина, но и самият материален фактор, който действа в историческата действителност, има най-дълбока духовна основа. В крайна сметка той представлява духовна сила. Историческата материална сила е част от духовната историческа действителност. Целият икономически живот на човечеството има духовна база, духовна основа. Към този въпрос ще се наложи да се върна пак, когато започна да говоря по същество за различните въпроси на философията на историята.

Човекът е в най-висока степен историческо същество. Човекът се намира в историческото и историческото се намира в човека. Между човека и „историческото“ съществува толкова дълбоко, толкова тайнствено в своята първооснова срастване, такава конкретна взаимност, че разрывът между тях е невъзможен. Той не може да се отдели от историята, не може да се разглежда абстрактно и не може да се отдели историята от човека, не може да се разглежда историята извън човека и нечовешки. И не може да се разглежда човека вън от най-дълбоката духовна реалност на историята. Аз мисля, че не бива „историческото“ — както в повечето случаи се опитват да правят това различните течения във философията на историята — да се разглежда само като феномен, само като явление на външно възприемания свят, достъпен за нашия опит, и да се противопоставя в онзи смисъл, в който го противопоставя Кант, на ноуменалната действителност, на самата същност на битието, на вътрешната съкровена действителност. Аз мисля, че историята и историческото не са само феномен. Аз мисля — и това е най-радикалната предпоставка за философията на историята, че „историческото“ е ноумен. В „историческото“ в истинския смисъл се разкрива същността на битието, разкрива се вътрешната духовна същност на света, а не само външното явление, вътрешната духовна същност на човека. „Историческото“ е дълбоко онтологично по своята същност, а не феноменално. То се внедрява в някаква извънредно дълбока първооснова на битието, в която то ни приобщава и която то прави разбираема. „Историческото“ е някакво откровение за най-

дълбоката същност на световната действителност; за световната съдба, за човешката съдба като централна точка в световната съдба. „Историческото“ е откровение за ноуменалната действителност. Подходът към ноуменално-„историческото“ е възможен чрез най-дълбоката конкретна връзка между човека и историята, между съдбата на човека и метафизиката на историческите сили. За да мога да проникна в тази тайна на „историческото“, аз трябва да разбера това историческо и историята като нещо дълбоко мое, като дълбоко моя история, като дълбоко моя съдба. Аз трябва да поставя себе си в историческата съдба и историческата съдба в своята собствена човешка глъбина. Пред самата глъбина на човешкия дух се разкрива присъствието на някаква историческа съдба. Всички исторически епохи, като се почне от най-първоначалните и се свърши със самия връх на историята, днешната епоха, всичко е моя историческа съдба, всичко е мое. Тук трябва да се върви по пътя, който е пряко противоположен на онзи път, по който върви критическата разрушителна дейност по отношение на историческия процес, която разединява човека, човешкия дух и историята и ги прави непонятни, враждебни, чужди един на друг. Трябва да се върви по обратния път, трябва да се разбира целият исторически процес не като нещо, което ми е чуждо, не като такъв процес, против който аз въставам, не като нещо, което ми е натрапено, което ме потиска, заробва ме, против което въставам и в своята дейност, и в своето познание — така може да се върви само към зиналата пустота и зиналата бездна, която се разтваря в историята и в самия човек. А пък обратният път, по който трябва да върви и по който може да се изгради истинската философия на историята, е пътят на дълбокото тъждество *между* моята историческа съдба и съдбата на човечеството, която ми е толкова близка. В съдбата на човечеството трябва да опозная моята родна съдба. В моята съдба трябва да опозная историческата съдба. Само по този път можем да се приобщим към вътрешната тайна на „историческото“, да открием най-великите духовни съдбини на човечеството. И обратно, само по този път можем да разкрием в себе си не пустотата на своето уединение, в своето противопоставяне на цялото богатство на световния исторически живот, а като опознаем всички богатства и ценности в самия себе си, като съединим своята вътрешна индивидуална съдба със световната историческа съдба. Ето

защо истинският път на философията на историята е пътят, по който се установява тъждество между човека и историята, между съдбата на човека и метафизиката на историята. Затова нарекох своите четения: съдбата на човека (метафизиката на историята).

Историята като най-велика духовна реалност не е дадена ни на нас емпирия, гол фактически материал. В такъв вид историята не съществува и не може да се опознае. Историята се опознава чрез историческата памет, като някаква духовна активност, като някакво определено духовно отношение към „историческото“ в историческото познание, което се оказва вътрешно, духовно преобразено и одухотворено. Само в процеса на одухотворяването и преобразяването в историческата памет се изяснява вътрешната връзка, душата на историята. Това е толкова вярно за опознаването на душата на историята, колкото е вярно и за опознаването на човешката душа, защото човешката личност, която не е свързана в някакво цяло с паметта, не дава възможност да се опознае човешката душа като някаква реалност. Но историческата памет като начин за опознаването на „историческото“ е неразделно свързана с историческото предание, въвн от него не съществува и историческа памет. Отвлеченото използване на историческите документи никога не дава възможност да се опознае „историческото“. То не ни приобщава към него. Освен работата над тези исторически паметници, една работа, която, разбира се, е твърде важна и необходима, нужна е още и приемственост в историческото предание, с което е свързана историческата памет. Само тук се завързва някакъв възел в една дълбочина, която свързва духовната съдба на човека и духовната съдба на историята. Вие няма да разберете нито една от великите исторически епохи, било то епохата на Ренесанса, епохата на разцвета на средновековната култура, на зараждането на ранното християнство или периода на разцвет на елинската култура, вие няма да разберете нито една от тези велики епохи по друг начин освен с помощта на историческата памет, в чиито откровения ще узнаете своето духовно минало, своята духовна култура, своята родина. Вие трябва да пренасяте своята духовна съдба във всяка една от великите епохи, за да ги разберете. Когато ги разглеждате само отвън — те са вътрешно мъртви за вас. Но тази историческа памет, която ни заставя да се приобщим вътрешно към „историческото“, е неразделно свързана с историческото предание.

Историческото предание е именно тази вътрешна историческа памет, която е пренесена в историческата съдба, философията на историята е някакво одухотворяване и преобразяване на историческия процес. В известен смисъл историческата памет обявява най-жестоката борба на вечността с времето, и философията на историята винаги свидетелства за най-големите победи на вечността над времето и тлението. Тя говори за победата на нетленното. Тя е паметник на победата, която духът на нетленното удържа над духа на тленното. Историческото познание и философията се занимават всъщност не с емпиричното — те имат за свой обект отвъдното съществуване. Подобно на това, че има отвъден свят, когато говорят за индивидуалното съществуване, по същия начин, когато се обръщаме към великото историческо минало, това е обръщане към отвъдния свят. Ето защо в историческата памет, в обръщането към миналото има винаги някакво напълно особено чувство на приобщаване към друг свят, а не само към онази емпирична действителност, която ни потиска от всички страни като кошмар, и която ние сме длъжни да победим, за да е издигнем на някаква нова висота, към онази историческа действителност, която е истинското откровение на други светове. И философията на историята е философия не на емпиричната действителност, а философия на отвъдните светове. Когато се скитате из римската кампания, където се е извършило тайнственото сливане на отвъдния с историческия свят, където историческите паметници са станали явления на природата, вие се приобщавате към някакъв друг живот, към тайните на миналото, към тайните на отвъдния свят, приобщавате се към тайните на света, в който вечността побеждава тлението и смъртта. Ето защо истинската философия на историята е философия на победата на истинския живот над смъртта, е приобщаване на човека към друга, безкрайно по-широка и богата действителност от тази, в която той е захвърлен от непосредствената емпирия. Ако за индивидуалния човек не съществуваха пътища за приобщаването му към опита на историята, то колко жалък, празен и смъртен в цялото си съдържание щеше да бъде човекът! Но в своя истински живот човекът не само тогава, когато създава философия на историята — с това той се занимава рядко, — но и в много духовни действия в своя живот намира истинската реалност на големия исторически свят с помощта на историческата памет, с помощта на вътрешното предание, чрез вътрешното приобщаване на

съдбините на своя индивидуален дух към съдбините на историята. Той се приобщава към безкрайно по-богата действителност, той побеждава по този начин своята тленност и нищожност, преодолява своя беден и стеснен кръгзор.

ВТОРА ГЛАВА

СЪЩНОСТТА НА ИСТОРИЧЕСКОТО. МЕТАФИЗИЧЕСКОТО И ИСТОРИЧЕСКОТО

Историята не е обективна емпирична даденост, историята е мит. А митът не е измислица, а реалност, но реалност от друг разряд, не като реалността на тъй наречената обективна емпирична даденост. Митът е разказ, който се е съхранил в народната памет за събитие, случило се в миналото, който преодолява границите на външната обективна фактология и разкрива една идеална, субективно-обективна фактология. Според дълбокомисленото учение на Шелинг митологията е първоначалната история на човечеството. Но освен митовете, които се отдалечават в дълбините на миналото, различните исторически епохи са наситени с елементи на митотворчеството. Всяка велика историческа епоха, дори и в новата история на човечеството, толкова неблагоприятна за митологията, е наситена с митове — например Великата френска революция, при ярката светлина на рационалистичния ден. Историята за нея е наситена с митове, бе създаден митът за Великата френска революция; този мит се поддържаше, а не се разрушаваше от историците в продължение на много дълъг период от време, и едва по-късните историци започнаха да го разрушават, както направи това Тен в своята история на революцията. Такива митове съществуват за епохата на Ренесанса, за епохата на Реформацията, за епохата на Средновековието, да не говорим вече за по-отдалечените исторически епохи, когато мисълта не беше още просветена от ярката светлина на разума. Ние не можем да разберем изключително обектната история. На нас ни е нужна вътрешна, дълбочинна, тайнствена връзка с историческия обект. Нужно е не само обектът да бъде историчен, но и субектът да е историчен, субектът на историческото познание да усеща в себе си и да разкрива в себе си „историческото“. Само в процеса на разкриването на „историческото“ в себе си той започва да разбира

всички велики периоди в историята. Без тази връзка, без собствената вътрешна „историчност“, той не би могъл да разбере историята. Историята изисква вяра, историята не е обикновено насилие на външните обективни факти над познаващия обект, тя е определен акт на преобразяване на великото историческо минало, при който се извършва вътрешното постигане на историческия обект, вътрешния процес, който сродява субекта с обекта. При тяхната пълна откъснатост не може да има разбиране. Всичко това ме доведе до мисълта, че върху историческото познание трябва да се разпространи с някои изменения Платоновото учение за познанието, като припомняне. Наистина всяко проникване във велика историческа епоха е плодотворно само тогава, когато е вътрешно припомняне, вътрешна памет за всичко велико, което се е извършило в историята на човечеството, някакво глъбинно съединение, отъждествяване на онова, което се извършва вътре, в самата дълбочина на духа на познаващия, с онова, което е било някога в историята, в различните исторически епохи.

Всеки човек по своята вътрешна природа е някакъв голям свят — микрокосмос, в който се отразява и пребивава целият реален свят и всички велики исторически епохи; той не е някакъв откъс от вселената, в който се съдържа това малко късче, той представлява някакъв голям свят, който може да бъде още затворен поради състоянието на съзнанието, което притежава даденият човек, но колкото повече се разширява и просветлява неговото съзнание, той се разкрива вътрешно. В този процес на задълбочаване на съзнанието се разкриват всички велики исторически епохи, цялата история на света, с която се занимава историческата наука, прекарваща всичко през критиката на паметниците, на историческите писмена, на археологията и т.н. Но ако има външен повод, тласък, изходна точка за някакво дълбочинно припомняне, човекът трябва в самия себе си да опознае историята, да я разбере, да разкрие например най-дълбоките пластове на елинския свят, за да разбере действително историята на Гърция, а историкът трябва да разкрие в себе си дълбочинните пластове на древноеврейския свят, за да разбере неговата история. И така, може да се каже, че в този микрокосмос се съдържат всички исторически епохи на миналото и човек не може да потисне в себе си това с пластове на времето и на най-близкия исторически живот; това може да бъде

прикрито, но никога не може да бъде окончателно потиснато. Този процес на вътрешно просветление и на вътрешно вглъбяване трябва да доведе дотам, че човек да може да си пробие път през тези пластове навътре, в глъбините на времето, защото да вървиш към глъбините на времето, значи да вървиш към собствените си глъбини. Само в собствените си глъбини човек може да намери по истински начин дълбочината на времената, защото дълбочината на времената не е нещо външно, чуждо на човека, дадено му отвън, натрапено му отвън; дълбочината на времената представлява най-дълбоките съкровени пластове вътре в самия човек, пластове, които са само прикрити, само са изтласкани на втори или трети план от ограничеността на съзнанието. Историческите митове имат дълбоко значение за този процес на припомняне; в историческия мит се съдържа предаващият се в народната памет разказ, който помага да се припомни в дълбочината на човешкия дух някакъв вътрешен пласт, свързан с дълбочината на времената. Процесът на отчуждаване на субекта от обекта, който се създава от просветителската критика, от критиката на съзнанието, може да даде материал за историческото познание, но тъй като убива мита и откъсва дълбочината на времената от дълбочината на човека, откъсва човека и от историята. Всичко това ни довежда до преоценка и до нова оценка на значението на преданието за вътрешното разбиране на историята. Това историческо предание, което историческата критика смяташе да разруши, е път към великия съкровен акт на припомнянето, и наистина — в историческото предание човек получава не външен импулс, не натрапен отвън факт, който му е чужд, а вътрешен, съкровен, скрит вътре в тайнствения живот, в който той узнава себе си, с който е свързан в неразделно цяло. Това съвсем не означава, че преданието не подлежи на историческа критика и че всяко предание, в онзи вид, в който то съществува, трябва да се приема безапелационно, на вяра и историческата наука трябва да се спира на него — не искам да кажа това, — аз мисля, че историческата критика е направила твърде много в областта на критиката на преданието, което има обективно-неоспорим и обективно-научен характер, така че нямаме основание да възстановяваме традиционната история, изградена върху преданието. Искам да кажа, че в преданието има вътрешна ценност, която свидетелства не затова, че всичко е станало така, както се казва напр. в

преданието за основаването на Рим, предание, което бе разрушено от Нибур и от други историци, а затова, че в преданието, съхранило се в народната памет, се крие някакъв намек, символика за историческите съдбини на този народ, имаща първостепенно значение за изграждането на философия на историята и за разбирането на нейния вътрешен смисъл. Историческото предание е нещо повече от познанието за историческия живот, защото в символичното предание се разкрива вътрешният живот, дълбочината на действителността, приемствено свързана с онова, което човек разкрива по пътя на своето вътрешно, духовно самопознание. Тази връзка на преданието с онова, което се разкрива при самопознанието, е ценна в най-висока степен. Външните факти на историята имат огромно значение. Но за изграждането на философия на историята много по-голямо значение има този вътрешен, тайнствен живот, който е непрекъснат и във външната си текуща продължителност — и именно той ни говори, че историята не ни е дадена отвън, а отвътре, и ние, в края на краищата, възприемайки историята, конструираме я в по-голяма зависимости в по-голяма връзка с вътрешните състояния на нашето съзнание, с вътрешната му широта и с вътрешната му дълбочина. И ето, онова състояние на съзнанието, на самопознанието, което историческата критика и обективната историческа наука постулира и предполага като единствено вярното, е едно много стеснено и изхвърлено на повърхността състояние на съзнанието. В това се състои аберацията на историческата критика; много неща в тази критика изглеждат обективни, неопровержими, убедителни само за първоначалния, повърхностния пласт на съзнанието, но когато преминаваш към дълбочината, когато разширяваш съзнанието, виждаш, че това не е истинското съзнание и че дълбочината лежи вътре в историческата действителност. Когато четете научна книга по история, да речем по история на древните народи, вие ясно чувствате, че от историята на културата на тези народи окончателно е изтръгната душата, изтръгнат е вътрешният живот, че на вас ви се поднася някаква външна снимка, външна рисунка. Всичко това довежда до извода, че тъй наречената „историческа критика“ е само един момент в развитието на историята, през който преминава човекът в своето познание, един от моментите, не най-съществените и най-малко дълбоките, след който човекът навлиза в някакъв напълно друг период, в някакви други отношения

към историческия процес. Тогава се променя и се осмисля по нов начин онова вътрешно предание, онзи вътрешен мит на историята, който бе отхвърлен в периода на историческата критика.

Темата на историята, както казах вече в самото начало, е съдбата на човека в земния човешки живот и тази съдба на човека, която се осъществява в историята на народите, се схваща преди всичко като съдба на човека в духа на познаващия. Историята на света, историята на човечеството се извършва не само в обекта, не само обективно се извършва в макрокосмоса, но се извършва и в микрокосмоса. Ето тази връзка между разбирането на историята в микрокосмоса и разбирането на историята в макрокосмоса, тъй необходима за метафизиката на историята, предполага изключително сближаване и особено отношение между историческото и метафизическото. Противопоставянето между историческото и метафизическото, което е преобладаващо разбиране в продължение на дълъг период в науката и философията, а също и в някои форми на религиозното съзнание, като например в индуисткото съзнание, не предполага възможността за поява на метафизическото в историческото, възможността, че историческият факт не е само външен, емпиричен факт, който в методологическо отношение трябва да бъде винаги противоположен на всичко метафизическо. Друга гледна точка предполага, че метафизическото може да премине непосредствено в историческото и да се появи в него. Тази гледна точка, както ще видим по-нататък, особено благоприятна за изграждане на философия на историята, предполага някакъв център в историята, където метафизическото и историческото са съединени. Само в християнската философия на историята, както ще се постарая да покажа, наистина се сближават и отъждествяват метафизическото и историческото. Онова разбиране за преданието, за което говорих като за източник на най-дълбоко познание за историческата действителност и духовната действителност, е приемането му като вътрешен живот на познаващия дух, а не като авторитет. Чуждеенето на човешкия дух от това предание би означавало външно натрапване на преданието. Наистина трябва да има такова отношение към преданието: то е известна свободна, духовна приемствена връзка вътре в човека, то не означава нещо трансцендентно, натрапено на човека, а е иманентно. Само

такова разбиране за преданието е истинско, даващо възможност да се изгради философия.

Сега да подходим откъм нови страни, от нови гледни точки към въпроса за същността на историческото. Поставям въпроса: по какъв начин в историята на човешкото съзнание, в историята на човешкия дух се е конструирало „историческото“? По какъв начин човешкото съзнание е стигнало дотам, че е осъзнало историческото събитие, историческия процес? По какъв начин за първи път се е появило съзнанието, че историята се извършва, че има особена реална действителност, която наричаме исторически свят, историческо движение, исторически процес? За тази цел ние трябва да се обърнем към елинския свят и към еврейския свят. Действително трябва да се каже, че в основата на европейското съзнание лежат тези две начала: елинското начало и еврейското начало; от тяхното съчетание се е образувал християнският свят, който е съединил органично в себе си двата велики свята на нашето минало и е започнал новия живот. Мисля, че на всеки, който изучава историята, трябва да му бъде ясно, че на елинската култура, на елинския свят, на елинското съзнание е било чуждо съзнанието за история. В елинския свят не е съществувало понятието за историческо събитие; най-великите гръцки философи не са могли да се издигнат до съзнанието за историческо действие, у най-великите гръцки философи не може да се намери философия на историята; нито у Платон, нито у Аристотел, у нито един от най-великите гръцки философи няма да намерим разбиране за историята. Мисля, че това е свързано по най-дълбок начин с гръцкото светоусещане, с елинското възприемане на света. Гърците са възприемали света естетически, като завършен и хармоничен космос; най-великите гърци, у които в най-голяма степен се е изразил гръцкият дух с неговата сила, а не слабост, са възприемали мирозданието статично, като някакво класическо съзерцание на съразмерностите на космоса. Това е характерно за всички гръцки мислители, те не са могли да възприемат историческия процес, историческото действие — той не е имал изходно начало, не е имал край, не е имал начало, в него всичко се повтаря, всичко се намира във вечен кръговрат, във вечно завръщане. Тази цикличност на процеса е характерна за гръцкия светоглед, той си е представял движението на историята като кръговрат. Елинското съзнание винаги е било обърнато не към

бъдещето, в което завършва историята, в което трябва да има център на историята и изход, а към миналото. За гръцкото съзнание е било характерно съзерцаването на завършеното хармонично състояние, което те никога не свързвали с бъдещето. Ето защо гръцкото съзнание не е притежавало онова отношение към бъдещето, което би могло да стане изходна точка за възприемане на историческия процес и би направило възможно съзнанието за историята като някаква разгръщаща се драма. Историята наистина е драма, която има своите действия от първото до последното, която има своето начало, своето вътрешно развитие, своя край, своя катарзис, своя резултат. Това разбиране за историята като трагедия е било чуждо на елинското съзнание; съзнанието за историческия резултат трябва да търсим не в елинския свят, а в съзнанието и в духа на древния Израил. Идеята за историческото е внесена в световната история от евреите и аз мисля, че основната мисия на еврейския народ е била: да внесе в историята на човешкия дух това съзнание за историческия резултат за разлика от онзи кръговрат, чрез който елинското съзнание си е представяло този процес. В древноеврейското съзнание този процес винаги се е схващал във връзка с месианството, във връзка с месианската идея. Еврейското съзнание, за разлика от елинското, е било винаги обърнато към бъдещето: то е означавало напрегнато очакване на някакво велико събитие, което ще реши съдбата на народите, съдбата на Израил. Еврейското съзнание е схващало цялата световна съдба не като затворен кръговрат. Идеята за историята е нагласена към мисълта, че в бъдещето ще се случи някакво събитие, което ще реши историята. Този начин на изграждане на историческия процес се е конструирал за първи път в еврейското съзнание; тук за първи път се появява съзнанието за „историческо“ и затова трябва да търсим философията на историята не в гръцката философия, а в историята на еврейството. Такава философия на историята е била книгата на пророк Данаил; в нея процесите в човечеството се усещат като някаква драма, която води към определена цел. Тълкуванията, които прави Данаил на съня на Навуходоносор представляват първия в историята на човечеството опит да се създаде схемата на историята, която след това се е повтаряла и развивала по-нататък в християнската философия на историята. Пророк Иеремия е изповядвал възгледа за историята, според който Бог наказва народите. Иеремия е обичал Навуходоносор

като оръдие на Бога. Този профетизъм на еврейското съзнание, това насочване към бъдещето е конструирало не само философията на историята, то е конструирало и „историческото“. Докато на елинския свят е било присъщо хармоничното съзерцаване на космоса, на еврейския свят е било чуждо това съзерцаване на космоса, който съществува неподвижен; на еврейския свят се е паднало да открие историческата драма на човешката съдба, драмата, имаща за основа разгръщането на някакво велико събитие в съдбата на еврейския народ и заедно с това, в съдбата на цялото човечество. Това е древноеврейската месианска идея, присъща изключително на еврейския народ. Именно месианската идея е специфичната идея, която еврейският народ внесе в историята на човешкия дух.

Бих искал да направя няколко паралела, за да поясня своята мисъл. С какво е свързано обстоятелството, че гърците, които внесоха в историята на човешкия, дух най-великите откровения, не познаваха и не разбираха историята, не познаваха и не разбираха „историческото“? Мисля, че това е свързано с обстоятелството, че елинският свят не познаваше истински свободата — нито в гръцката религия, нито в гръцката философия не се разкриваше истински свободата. Античната покорност на съдбата е най-характерната черта на духовния образ на елинския свят, на елинското съзнание. На този свят му е било чуждо съзнанието за свобода, за творящия субект на историята, без който историята и нейното създаване и възприемане е невъзможна. Това е свързано с обстоятелството, че в елинския свят формата винаги е преобладавала над съдържанието; в елинското изкуство, в елинската философия, в политиката, във всички области на елинския живот началото на съвършената форма, началото на оформянето е преобладавало над началото на материята, над съдържанието, с което е свързано ирационалното начало на човешкия живот. Именно това ирационално начало е началото на свободата, което по-късно бе внесено в света от християнството. В християнския свят се разкрива съдържанието, а не формата, разкрива се ирационалното начало, и от това и във връзка с това се разкрива онази човешка свобода и онзи свободен творещ субект, без който не може да се разбере историческият процес. В християнското съзнание, във връзка с еврейското съзнание, понеже еврейското съзнание конструира „историческото“, се разкрива онази свобода на злото, без която не

може нито да се възприеме, нито да се разбере историческият процес, защото действително, ако нямаше свобода на злото, свързано с основните начала на човешкия живот, ако го нямаше това тъмно начало, нямаше да има и история и светът би започнал не от началото, а от края, от онова съвършено Царство Божие, което се схваща като съвършен космос във формата на съвършено добро, на съвършена красота. Но историята на света не е започнала от този съвършен космос, защото историята на света е започнала от свободата, от свободата на злото. Такова е било зачатие на великия исторически процес. И историята се е разкрила не във връзка с елинското съзнание, което е било насочено преди всичко към съвършенството на формата в космоса. Мисля, че за чисто отвлеченото арийско съзнание, за арийския монизъм „историческото“ и „метафизическото“ са винаги несъединими. Не е случайно, че такива мислители на нашето време, които се смятат за представители на чисто арийския дух, като Чембърлейн и Дреус, философ от Хартмановата школа, интересни и своеобразни учени, установяват най-дълбоката противоположност между метафизическото и „историческото“. Цялата тяхна критика на семитския елемент в християнството се гради върху това, че те виждат в християнството незаконното съединяване на метафизическото с „историческото“ — едно признание, че метафизическото е навлязло в историческите факти, въплътило се е, вляло се е, че метафизическото е неразделно свързано с историята. Това чисто арийско съзнание е насочено не дори към елинската форма на арийската култура, а към индуската, която е по-първоначална и може би по-строга и по-чиста форма на арийския дух, и там, в това индуско съзнание, то търси чистия израз на метафизическото, напълно свободен, неопетнен, без всякакви примеси с „историческото“. Индуското съзнание е най-антиисторичното от всички съзнания за света и индуската съдба е най-неисторичната от всички съдби. Всичко, което е било най-дълбоко в Индия, не е било свързано с историята; там не е имало истинска история, не е имало истински исторически процес; индуският народ си представя духовния живот преди всичко като индивидуален духовен живот, като индивидуална духовна съдба, в дълбочината на която се разкрива висшият свят, разкрива се Божественото по един особен начин, който не е свързан чрез никакви нишки с историческата съдба. Индусите противопоставят историческото и метафизическото;

обръщането на гръб и абстрахирането от историческата действителност, от историческата съдба е гаранция за чистотата на съзнанието при индуския дух, защото всяка свързаност затъмнява духа. Тази несъединимост между „историческото“ и метафизическото води до възприемане на историята само като външно сцепление на феномените, които нямат никакъв вътрешен план, вътрешен смисъл. Това е външен, емпиричен свят, по-ниска действителност, по-нисък ред, който трябва да се преодолее и от който трябва да се откъснем, за да навлезем в истината на метафизическото, в истината на висшия духовен свят, върху който е легнал печатът на духа. Това е чисто арийски монизъм, който обикновено противопоставят на дуализма на еврейското и християнското съзнание.

Философията на историята по своя исторически произход се намира в неделима връзка с есхатологията, тя ни обяснява защо историческото се е зародило в еврейския народ. Есхатологията е учение за края на историята, за изхода, за решението на световната история. Тази есхатологична идея е напълно необходима, за да бъде осъзната и конструирана идеята за историята, за осъзнаване на извършеното, на движението, имащо смисъл, за завършека. Без идеята за историческия завършек няма възприемане на историята, защото историята по своята същност е есхатологична, защото тя предполага разрешаващ край, разрешаващ изход, предполага катастрофичен завършек, откъдето започва някакъв нов свят, нова действителност, а не онази, която се разкриваше пред гръцкото съзнание, чуждо на есхатологията. Исторически това се потвърждава с факта, че от всички народи на древния свят освен еврейския само персите са притежавали чувството за историята и за историческата съдба. Това е бил единственият арийски народ, на който му е било дадено да осъзнае „историческото“ и това е свързано с обстоятелството, че при персите, в тяхното религиозно съзнание е много силен есхатологичният момент, апокалиптиката, която е оказвала силно влияние върху еврейската апокалиптика. Персия държи първенството в разкриването на есхатологичния момент. Това е единственият народ освен еврейския, пред който историческата съдба се е разкривала с перспективата на разрешаващия край. Борбата между Ормузд и Ариман завършва с катастрофа, след която историята достига своя край и започва вече нещо друго. Без тази перспектива с края процесът не може да бъде

възприет като историческо движение. Движението без перспективата на края, без есхатологията, не е история, то няма вътрешен план, вътрешен смисъл, вътрешен резултат. В края на краищата едно движение, което не върви към всичко разрешаващия край и няма такъв край, тъй или иначе изпада в кръгово движение. Ето защо отстраняването на самия смисъл на историческия процес прави невъзможно и неговото възприемане.

Ако еврейският народ за първи път е осъзнал възможността за философия на историята, то истинската философия на историята като особена област в духовното познание и като особена форма на духовното възприемане на света е присъща само на християнския свят, на християнското съзнание. На християнството, в което се е извършило съединяването на всички откровения в света, с елинския свят и с еврейския свят, е била присъща особена историчност, непозната на древния свят, а може би и на самия еврейски свят. Една от най-интересните и дълбоки мисли на Шелинг е мисълта, че християнството е исторично в най-висока степен, че то е откровението на Бога в историята. Между християнството и историята съществува такава връзка, каквато липсва у другите религии и духовни сили в света. Християнството внесе историческия динамизъм, изключителната сила на историческото движение и създаде възможността за философия на историята. Аз твърдя, че християнството създаде не само онази философия на историята, която се нарича християнска в смисъл на вероизповедание, като философия на историята с автор Августин Блажения или Босюе, но и всички следващи философии на историята чак до философията на историята, провъзгласена от Маркс, който с присъщия му исторически динамизъм е тъй характерен за християнския период в историята. Християнството внесе динамизъм с идеята за еднократния и неповторимия характер на събитията нещо, което беше недостъпно за езическия свят. Там съществуваше идеята за многократност, за повторемост на събитията, която правеше невъзможно възприемането на историята, докато еднократността, неповторимостта и единичността, която християнското съзнание внесе в историческата действителност, са свързани с това, че според християнското съзнание в центъра на световния процес и на историческия процес стои някакъв факт, който се е извършил еднократно, който е единичен, неповторим, единствен,

който не може да се сравни с нищо, не прилича на нищо, станал е веднъж и не може да се повтори, исторически и заедно с това метафизически факт, т.е. разкриващ дълбочините на живота — появяването на Христос. Историята е нещо станало, което има вътрешен смисъл, някаква мистерия, която има своето начало и край, свой център, свое действие, свързано едно с друго, историята върви към факта — появяването на Христос, и същевременно тръгва от него. Това определя извънредно дълбокия динамизъм, движението на историята към и от сърцевината на световния процес. Пред елинския свят никога не се е разкривала възможността за такова разбиране, той не е познавал подобен исторически и заедно с това метафизически факт. Пред него не се е разкривало божественото във временния процес на историята. Истината, божествената ценност, божествената хармония са се разкривали пред елинското съзнание само във вечната природа. Гърците не са познавали историческото движение, което стремително отнася всички светове към катастрофичния факт. Историята и нейното възприемане са възможни само тогава, когато световният процес се възприема катастрофично. Възприемането на историята като катастрофичен процес предполага някакъв център, в който е даден исторически факт и заедно с това се разкрива божественото, вътрешното става външно, можещо да се въплъти. Тъкмо това е било чуждо на елинското съзнание и напълно чуждо на дълбокото духовно съзнание на Индия, защото именно в Индия не е съществувало това напрегнато предчувствие за такова велико централно събитие в историята. За Индия всичко велико в духовния живот се разкрива само в индивидуалната дълбочина на човешкия дух. Християнството за първи път внесе в съзнанието онова понятие за свобода, което беше непознато за елинския свят, което беше също така необходимо за конструиране на историята и на философията на историята. Без понятието за свободата, което определя драматизма на историческия процес и неговия трагизъм, че е възможно разбирането на историята, защото трагизмът се ражда от свободата, от действителната свобода, от свободата на злото, от свободата на мрака. Това определя драматичната борба в историята, драматичното движение на историята, което не съществува за онова съзнание, което схваща всяко добро, всяка красота и всяка истина като божествено необходими, както елинското съзнание. Християнството даде историята, даде

идеята за историята с това, че то за първи път призна докрай, че вечното може да има изход във временното; в християнското съзнание вечното и временното съществуват неразделно: вечното се съдържа във временното, а временното във вечното. В гръцкото съзнание временното е било кръговрат — християнството извърши пробив, то преодоля идеята за кръговрата, утвърди извършването на историята във времето, разкри смисъла на историята. Християнството внесе динамизъм и онова освобождаващо начало, което създаде бурната, бунтуващата се история на западните народи. Съдбата на християнските народи в сравнение с нехристиянските, древните или съвременните е свързана предимно с всички крупни събития в историята, със самия център на историята. Това е свързано с онази свобода и динамизъм, която християнството внесе, по силата на еднократния характер на метафизическите и историческите факти. То внесе напрегнатост в историческия процес, която не е присъща на нехристиянските народи, с изключение на еврейския, една особена напрегнатост, особен вътрешен драматизъм, особен темп на историята. Образува се един особен, велик християнски свят — динамичен, за разлика от античния свят, който в сравнение с него беше статичен. Античният статичен свят бе свързан с иманентното чувство за битието и живота: за античното съзнание, за античното чувство за живот съществуваше само затвореният купол на небесата, под който и вътре в който протичаше целият човешки живот; пред този свят не се разкриваха трансцендентният пробив и трансцендентните простори, цялата красота на духовния и божествения живот се разкриваше само иманентно, в природния кръговрат. В християнския свят се разтварят, разкриват се далечини, разтваря се небесният купол и устремеността към далечината създаде динамизма на историята, драмата на историята, в която са въвлечени и онези хора и народи, които са отпаднали от християнското съзнание, но са останали християнски по своята съдба, останали са исторически. Ето защо аз мисля, че онзи исторически бунт, който е присъщ на XIX и XX век и който се придружава с отпадане от християнството и със загуба на християнската светлина, все пак е свързан с християнството и е възникнал на християнска почва. Този динамизъм и свобода на християнството, разкъсваща границите, това ирационално начало, свързано със съдържанието на живота, определят историческия

процес. Християнският динамизъм и историчност не са присъщи на никое друго съзнание. Само християнството призна общата крайна цел на човечеството, осъзна единството на човечеството и по този начин създаде възможност за философия на историята. Както вече отбелязах няколко пъти, историческата действителност предполага ирационалното, което прави възможен динамизмът, защото без това ирационално кипящо начало, което подлежи на оформяне, предизвиква борбата между светлината и мрака като сблъсък на противоположностите, без това начало не е възможна историята, не е възможен истинският динамизъм. Това ирационално начало трябва да се разбира не в смисъла на Рикерт, не в гносеологичен смисъл, който противопоставя индивидуалното като ирационално на общото като рационално, а в някакъв друг, онтологичен смисъл, в смисъл, който признава ирационалното начало в самото битие, в смисъла на онова ирационално начало, без което не са възможни свободата и динамизмът.

Историята предполага съществуването на Богочовечество. Характерът на религиозния и на историческия процес предполага най-дълбокия сблъсък и взаимодействие между Божеството и човека, между Божествения промисъл, Божествения фатум, Божествената необходимост и неизяснимата, тайнствената човешка свобода. Ако действаше само едно начало на природната необходимост или само на Божествената необходимост, или само едно човешко начало, нямаше да я има драмата на историята, нямаше да има онази разиграваща се трагедия, която наистина представлява най-дълбок сблъсък, взаимодействие и борба между Божеството и човечеството на основата на свободата. Тук има непримирими начала, антиномии, противоположности. И това беше внесено в историята на човешкия дух само от християнското съзнание. Без свободата на човешкия дух като самобитно начало, което не се свежда нито до Божествената свобода, нито до Божествената необходимост като едно ирационално и необяснимо начало, нямаше да има световна история. Ако съществуваше само Божествената свобода, Божествената необходимост или ако съществуваше само природната необходимост, нямаше да има история в истинския смисъл на тази дума, тя не би се зародила. Съществуването само на Божествената необходимост, само на Божественото начало, само на Божествената свобода би довело

дотам, че историята би започнала от царството Божие и затова не би имало история. Съществуването само на природната необходимост би довело до безсмислено сцепление на външните факти, в които не би имало вътрешно действие, осмислена драма, осмислена трагедия, която да тегли към някакъв завършващ край. Ето защо всяка монистична философия, чистият монизъм, който признава съществуването само на едно начало, не е благоприятен за изграждането на философия на историята, за възприемане на динамизма на историята. По своята същност чистият монизъм е антиисторичен и е склонен винаги да отрича човешката свобода, да отрича, че в основата на историята, като нейно религиозно-метафизическо априори лежи тази ирационална свобода на злото.

Бих желал да направя още няколко забележки, които да потвърдят от нови страни моите основни положения и разбиране за философията на историята. Преди всичко бих желал да посоча, че в съвременното съзнание съществува едно невярно и много разпространено отношение към историческия процес, което го прави мъртъв и вътрешно невъзприемаем. Една от лъжите в съвременното съзнание е антиисторичното и анархичното, бунтуващото се отношение към историческия процес, когато индивидуумът, личността, след като почувства своята откъснатост и разединеност от всичко „историческо“, своя разрыв с него, въстава против историческия процес като против насилие. Но в края на краищата това не е освобождаващо, а робско състояние, защото онзи, който се бунтува и въстава против великото, Божественото и човешкото съдържание на историята, осъзнава това съдържание не като собствено, разкриващо се вътре в него, а като натрапено му отвън. Такова бунтуващо се, анархично отношение има в своята основа робско състояние на духа, а не неговата свобода. Със свободен дух е онзи, който е престанал да усеща историята като натрапена му отвън, а е започнал да я усеща като вътрешно събитие в духовната действителност, като своя собствена свобода. Само едно такова, наистина свободно и освобождаващо отношение към историята даде възможността тя да се разбере като вътрешна свобода на човека, като момент от небесната и земната съдба на човека. В нея човекът изминава своя особен мъченически път, в който всички велики моменти в историята, най-страшните, най-страдалческите, се оказват

вътрешни моменти на тази човешка съдба, защото историята е вътрешно, изпълнено с драматизъм осъществяване на човешката съдба. И ще видят само пустота в историята, а не истина онези, които не пожелаят да признаят в процеса на историята тази велика човешка съдба, които виждат в нея само външното, натрапеното отвън.

Наистина в историята се съчетават два елемента, два момента, без които тя е невъзможна — консервативен и творчески. Процесът на историята не е възможен без съчетаването на единия с другия. Под консервативен момент аз разбирам връзката с духовното минало, вътрешното предание, приемането на онова, което е най-свещеното в него. Също така не е възможно възприемането на историята и без динамично-творческия момент, без творческото продължение и завършване на историята, без творческата устременост към крайното решение на историята. По такъв начин трябва да има вътрешна връзка с миналото най-дълбоко обръщане към паметниците на миналото и дръзновение в творческия почин. Отсъствието на единия от тези елементи — консервативния или творческия, динамичния момент — унищожават съществуването на историята. Чистият, отвлеченият консерватизъм се отказва да продължава историята, той казва, че всичко е завършило вече, че сега всичко подлежи само на запазване. Такова отношение към историята прави невъзможно нейното възприемане. Връзката с миналото, с онова, което е било свещено в миналото, е връзка с творческия, динамичния живот; верността към заветите на миналото е вярност към заветите на творческия, динамичния живот на нашите прадеди; ето защо връзката, вътрешната връзка с прадедите, с родината, с всичко свещено, е винаги връзка с творческия, динамичния процес, който е обърнат към бъдещето, към крайното решение, към изпълнението, към създаването на нов свят, на нов живот, към съединяването на този нов свят със стария, миналия свят; това се извършва във вечността, в някакво вътрешно, единно историческо движение, в творческо динамично движение, извършва се присъединяване към вечния живот. Такова разбиране за историческия процес, в който се извършва съединяването на временното и вечното, сближават се и се отъждествяват историческото и метафизическото, онова, което ни е дадено в историческите факти, в историческото въплъщение и което се разкрива в най-дълбоката духовна дейност, води до съединяването на земната история с небесната история.

Какво трябва да се разбира под небесна история? В Небесната история, в дълбините на вътрешния живот на духа се предопределя онази история, която се разкрива и се разгръща в земния живот, в земната човешка съдба, в земната историческа съдба на човечеството, в онова, което наричаме земна история. Това е пролог към небето, подобно на оня пролог, с който започва Гьотевият Фауст. Самата съдба на Фауст е съдба на човек и с този пролог на небето се предопределя земната съдба на човечеството, философията на историята трябва да бъде метафизика на историята от разкриването на онзи пролог на небето, от който се определят историческите съдби, от разкриването на вътрешната духовна история, защото небето е нашето вътрешно духовно небе. Именно това ще бъде разкриването на онази истинска връзка между историческото и метафизическото, в която аз виждам най-дълбокото значение на всяка християнска философия на историята. Тя преодолява разрива и противоположността, тя познава най-голямото съединяване, сближение и отъждествяване, тайнственото преосъществяване, преобразяване на едното в другото, на небесното в земно, на историческото в метафизическо, на вътрешното във външно, философията на историята, опитът да се осмисли историческият процес, е пророчество, обърнато назад, подобно на пророчеството, което е обърнато напред, защото действително във философията на историята се разкрива не обективната даденост, не възприемането на историческия процес откъм неговата фактология, а пророческото проникване в миналото, което е също така и проникване в бъдещето, защото метафизическата история на миналото се разкрива като бъдеще, а бъдещето се разкрива като минало. Разривът между тях ни хвърля в мрак, прави недостъпно за нас възприемането на историческия процес. Този разрив се прави от всички онези, които се чувстват откъснати от великото историческо минало и не усещат великото историческо бъдеще, които чувстват това историческо минало като натрапено им от някого, и историческото бъдеще като страшно за тях със своята неизвестност, непостижимост и непознаваемост, защото бъдещето е непознаваемо. На това трябва да се противопоставя търсенето на връзката на историческата съдба със собствената човешка съдба, което в сферата, на вечността свързва миналото с бъдещето. Така се разкриват вътрешните духовни сили на историята, които са закрити за онзи, който превръща статичния

момент, статичното възприемане на настоящето в статично възприемане на миналото и бъдещето. Не е вярно онова възприемане на миналото и бъдещето, което ги възприема не динамично, не в тяхната вътрешна, динамична връзка, вътрешна и духовна свързаност и завършеност, а ги възприема в тяхната откъснатост абстрактност, неконкретност, възприема някаква мъртва точка. Ето защо такова отношение към историческия процес, колкото и да изглежда еволюционно, е всъщност дълбоко статично, защото статичното състояние на онова настояще, в което се намира познаващият субект, който се е откъснал от миналото и бъдещето и се е изтръгнал от вътрешната приемственост на движението, от вътрешното осъществяване в миналото и бъдещето и е свързан с това настояще, му пречи да разбере и настоящето и прави от миналото не нещо живо, а мъртва еволюция, мъртво външно движение. Историята спира и замръзва в миналото. Само пророческото отношение към миналото в историята я привежда в движение, така както пророческото отношение към бъдещето го свързва с настоящето и миналото в някакво вътрешно пълно духовно движение. Само пророческото отношение към историята може да я оживи, да влее вътрешния огън на духовното движение в мъртвата статика.

Човешката съдба не е само земна, но и небесна, не само историческа, но и метафизическа, не само човешка, но и Божествена, не само човешка драма, но и Божествена драма. Само пророческото обръщане към историята, към миналото може да направи мъртвата еволюция, мъртвото движение живо и движещо се, да го направи вътрешно духовно. Струва ми се, че след всичко, което казах, смисълът на това е ясен. Основният извод от всички мои четения за същността на историята, за същността на философията на историята се състои в това, че не може да има противопоставяне между човека и историята, между духовния свят на човека и големия свят на историята. Такова противопоставяне означава умъртвяване на човека и умъртвяване на историята. Метафизиката на историята, към която ние трябва да се стремим, разказва не за историята като за обект, външен обект и предмет на познанието, който си остава за нас обект на външния предметен свят; метафизиката на историята е навлизане в дълбочината на историята, в нейната вътрешна същност, това е разкриване на нейния вътрешен живот, вътрешна драма, вътрешно движение и

осъществяване, защото тя борави със субекта-обект. От този дух на тъждество между историческия субект и обект са проникнати моите четения по метафизика на историята. При такова разбиране на историята трябва да бъде разрушено едно от заблужденията, една от аберациите на съзнанието, а именно — обикновеният възглед за разкъсването, за противоположността между историята на земното и отвъдното. Тази аберация на съзнанието се получава поради това, че ние пренасяме нашето време върху зората на човечеството, върху историята на първоначалното човечество. Ние прокарваме рязка черта между историческото и метафизическото, между земната история и небесната история, която не съответства на истинската действителност, която е само абстракция на нашето съзнание. Действително в зората на човешката история, която се е отразявала в Библията и в митологията (според учението на Шелинг митологията е първоначалната история на човечеството) — всичко извършващо се не е някакъв момент в историческия процес във времето, подобно на нашето време, на нашата земя; в далечната дълбочина на историята границите между небесното и земното са заличени. В библейската митология се разказва и за земната историческа съдба на човечеството, и за небесната съдба, за митологичната история на човечеството; границите между небесното и земното се оказват заличени, както изобщо са заличени те в първоначалната история на човечеството. Едва по-късно те са се затвърдили и се е появил разривът между земното и небесното. Върху това ние изграждаме първоначалната история, докато вътрешното, съкровеното може да бъде разбрано и осъзнато само при предположението, че не е имало тази затвърденост, не е имало тези граници и че първият етап от земната съдба на човечеството се е зараждал на небето, зараждал се е в някаква духовна действителност, която заедно с това е била историческа действителност, с която борави историческата наука, с която борави археологията, за която разказват паметниците, преминаващи през историческата критика. Метафизиката на историята се занимава със съдбата на човека при вътрешната близост и вътрешното тъждество между неговата небесна и земна съдба.

ТРЕТА ГЛАВА

ЗА НЕБЕСНАТА ИСТОРИЯ. БОГ И ЧОВЕК

Небесната история и небесната съдба на човека предопределят земната съдба и история на човека. Има пролог на небето, в който е програмирана световната история, поставена е нейната тема. Какво представлява тази небесна история? Това е именно истинската метафизическа основа на историята. Небето и небесният живот, в който е заченат историческият процес, всъщност не е нищо друго, освен най-дълбокият вътрешен духовен живот, защото действително небето не е само над нас и не е някаква далечина, непостижима трансцендентална сфера, а най-дълбоката същност на нашия духовен живот. Когато вървим към тази дълбочина от повърхността, ние наистина се докосваме до небесния живот. В нея е заложен духовният опит, различен от земната действителност, като по-дълбок пласт на битието, по-обширен по плановете, които обхваща. Тъкмо този дълбочинен пласт е източникът на историята. Историята има източник във вътрешната духовна действителност, в онзи опит на човешкия дух, който не е вече нещо отдалечено и противопоставено на божествения дух, а се докосва непосредствено до него, разкрива се драмата на взаимоотношенията между Бога и човека. В този смисъл небесната действителност е именно онази най-дълбока действителност, в която е поставена темата за отношенията между Бога и човека, за отношенията на човека към абсолютния източник на живота. Именно това отношение на човека към Бога и към абсолютния източник на живота е онази дълбочинна сфера, в която е зачената историята, в която е скрито нейното зърно, в която е предопределен в основни линии световноисторическият процес. Ако историята не е само външен феномен, ако тя има някакъв абсолютен смисъл и връзка с абсолютния живот, ако в нея има истинско онтологично, това означава, че трябва да започва и да се извършва в недрата на Абсолютното, т.е. в онези недра на битието, до които се докосват в **своята последна дълбочина духовният живот и духовният опит**. А това означава, че

ако гледаме по такъв начин на предопределението на историческия процес от дълбочината на духовния живот, т.е. от онова, което аз наричам небесен живот, налага ни се да признаем движението на историята като заченато в недрата на Абсолютното, в самия Божествен живот. Самият Божествен живот в определен най-дълбок, най-съкровен смисъл е история, историческа драма, историческа мистерия. Ето този характер на драма и мистерия, която движи и твори историческата съдба в Божествения живот, се отрича само от последователния и напълно отвлечения монизъм. Само отвлеченият монизъм схваща Божеството като напълно неподвижно, като напълно противоположно на всеки процес, на всяко драматично действие, на всяка вътрешна трагедия на страстите, на сблъсъците между най-дълбоки духовни сили. Такъв абсолютен, отвлечен монизъм отнася всяко движение само към несъвършения множествен, феноменален, емпиричен свят, а истинската реалност е вторичен свят, който само се явява, в който се движи множествеността, възникват трагични конфликти, пораждащи историческата съдба. Монизмът схваща един такъв свят само като илюзорен и изглеждащ, а не истински, не като битие. Движението е свързано само с относителния свят и не се разпростира върху абсолютния свят, върху самата дълбочина на живота на Божеството.

Такъв последователен монизъм, който разделя дълбочината на духовния живот между природата на Божеството и света, който е множествен, противоречив, в движение и целият е обхванат от извършването на историята, такъв монизъм съдържа в себе си непреодолима вътрешна порочност. Свойствата на историческата съдба на този вътрешен свят се оказват не само непреносими в никакъв смисъл в самата дълбочина на истинския Божествен живот, но и в никакъв смисъл не свързани с него. Нито една от формите на последователния отвлечен монизъм не е в състояние вътрешно да обясни произхода на множествения свят. Непостижимо е как в недрата на абсолютния живот на неподвижното и единно Божество, към който не е приложима никаква форма на историческото движение, в който не може да се пренесе никакво начало на множественост, никакви конфликти, никакви сблъсъци, как в разбираня по такъв начин абсолютен живот може да се обясни възникването и началото на онзи множествен свят на съществата, в който се извършва историческият

процес, в който сме въввлечени, от който сме обхванати и чиято съдба споделяме като наша собствена човешка съдба. Това е непостижимо нито за пантеистичния монизъм от индуистки тип, за който светът е нещо призрачно, нито за Парменид, нито за Платон, който не може да преодолее дуализма на единно-неподвижното и множествено-подвижното, нито за Плотин, нито за отвлечения монизъм в германския идеализъм. За тях това е непостижима тайна. В края на краищата всички тези течения трябва да изпаднат в акосмизъм: те трябва да признаят истинското битие на единството Божество, на Абсолютното и недвижимото, а движещият се множествен свят, съдържащ в себе си вътрешни конфликти — за нереален в онтологичния смисъл на тази дума. Най-интересното, на което би следвало да се обърне внимание, е това, че последователите на отвлечения монизъм по странна ирония на мисълта изпадат в своеобразен непреодолим дуализъм: те внасят рязко разделение между единното и бездвижно в своето абсолютно съвършенство Божество, от една страна, и света и човека — от друга, със света на движението на историческата съдба, със света на трагичните конфликти, с множествения свят, с всички противоречия, свързани с множествеността; те внасят такава противоположност, такава невъзможност да се прехвърли мост от едното към другото, че това е, разбира се, крайната и непреодолима форма на дуализма. За да избегнем такъв дуализъм, трябва да отхвърлим формата на монизма, която признава за истински съществуващо само единения неподвижен Абсолют. Тази форма на монизма влече към непреодолим дуализъм. И всяка философия, и всяка форма на религиозно съзнание, която допуска не само монистичния, но и дуалистичния момент, преодолява безнадеждността на такъв дуализъм; тя прехвърля мост между двата свята, разбира смисъла и съдбата на множеството, и разглежда трагично преживяващия своята история свят и човека във връзка със съдбата на самото Абсолютно, със заложената, предопределена в него вътрешна драма, която се разгръща в недрата на самия абсолютен божествен живот.

В какво отношение се намира едно такова разбиране за природата на абсолютния Божествен живот в двете му основни форми, които се опитам да охарактеризирам, с християнското съзнание? Това е сложен и спорен въпрос, защото според официалното догматично

учение на Църквата, според преобладаващата църковна философия може се стори, че за християнското съзнание е напълно неприемливо всякакво допускане на възможност за движение, на възможност за исторически процес в недрата на божествения живот. В християнската мисъл е много разпространено учението, по силата на което принципът за движението и за трагичната съдба не обхваща природата на Божеството. Но аз съм най-дълбоко убеден, че християнското учение за неподвижния покой на Бога, за бездвижността на Абсолютното и за разпространеността на принципа на историята само върху сътворения, относителния свят, различен по своята същност от света на Абсолютното, че цялото това учение е екзотерично, външно, което не говори за най-вътрешното, за най-съкровената езотерична истина в учението за Божеството. Може да се каже дори, че такова учение за неподвижността на самия Божествен живот, и такъв страх да се признае неговата подвижност, да се признае вътрешната трагедия в Божествения живот, се намират в поразително противоречие с най-основната тайна на християнството — с християнското учение за троичността на Божеството, с християнското учение за Христос като център на този Божествен живот, с християнската мистерия за Голгота. Защото наистина християнството разбира същността на битието, истинската действителност и истинската реалност в най-дълбоката им същност, като вътрешна мистерия, като вътрешна драма, трагедия, която е трагедия на Божеството. Защото наистина съдбата на Разпънатия на кръст Син Божи, която представлява най-дълбоката тайна на християнството, не е нищо друго освен трагична страдна мистерия, преживявана от Божеството затова, защото тя предполага да се пренесе принципът на движението, на вътрешния трагичен конфликт върху природата на Божествения живот. Щом самият Христос, Син Божи, преживява трагична съдба, щом историческата съдба, историческото движение са и в Него, то това не е нищо друго, освен признание за трагедията, която преживява Божественият живот. Не може да се утвърждава трагичната съдба на Божия Син, Неговата изкупителна смърт и заедно с това да не се признава движението в самия Божествен живот. По такъв начин за християнското съзнание се утвърждава възможността да бъде пренесен принципът за трагичното движение и върху вътрешната природа на Божеството. И действително за отрицанието на движението в природата на Божеството е

благоприятен онзи чист тип монизъм, който отрича троичността на Божеството и смята, че с признаването на троичността на Божеството се внася началото на множествеността в Божествения живот. Цялата тайна на християнството се състои в това внасяне на троичното начало и в разиграващата се вътре в троичното начало страстна трагична съдба. Именно такова разбиране за природата на Абсолютното предопределя за християнството самото сътворяване на света. Действително за християнското съзнание светът е сътворен, защото е имало Бог Син. Сътворението на света от бога Отец е момент на най-дълбока тайна в отношението между Бога Отец и Бога Син. За дълбочинното християнско съзнание самото движение, самата възможност за процес се определя от това, че в дълбочината на живота Божи, в духовния живот, в неговата дълбочина се открива тайната Божия, разкрива се вътрешната страстна жажда Божия, вътрешната тъга по Другия, но онзи Другия, който може да бъде за Бога обект на най-голяма, безпределна любов, тъгата Божия и любовта към онзи Другия и безпределната жажда да получи взаимност от Другия, да бъде обичан. Тази вътрешна трагедия на любовта Божия към Другия и очакването на споделената любов е тъкмо онази съкровена тайна на Божествения живот, с която е свързано сътворението на света и сътворението на човека. Защото сътворението на света и на човека не е било нищо друго освен такова вътрешно движение, такава вътрешна, изпълнена с драматизъм история в живота на Божеството, история на Божествената любов между Бога и Другия. И в троичното разбиране за Бога, вторият лик от Божествената Троица, ликът на Божия Син, схващан като безпределна любов, е именно сърцевината както на Божествената трагедия, така и на световната трагедия, и на световната съдба. Тук се извършва вътрешно съединение на тези две съдби: на историческата съдба на Божествения живот и на историческата съдба на световния, на човешкия живот. Такова разбиране за дълбочината на Божествения, на духовния живот, без който не може да се разбере възникването на историята и на истинската световна и човешка съдба, е свързано с обстоятелството, че дълбочината на духовния живот се схваща динамично, като творческо движение и като трагична съдба.

Съществува ли някакво основание да бъде разбрана дълбочината на духовния живот, на духовната действителност като неподвижност, като покой, като противоположност на всяка

историческа съдба? Мисля, че това е един от основните, най-дълбоките не само религиозни, но и философски въпроси, който прокарва разделна линия през цялата история на човешкото самосъзнание: от едната страна остава динамичното разбиране за духовната действителност, а от другата — статичното разбиране за нея като за покой. Още в гръцката философия, в която всъщност са предопределени всички основни типове философски направления, които са се изявявали в продължение на цялата по-нататъшна история, още там са били заченати вечните образци на тези два основни типа. Така например Парменид и алеатите са разбирали най-дълбоката духовна действителност, Божествената действителност, истинската реалност, метафизически съществуващото, като нещо единно и бездвижно, докато Хераклит — един от най-великите философи, е разбирал метафизичната действителност като огнено движение. В продължение на цялата история на философското самосъзнание се извършва сблъсък и борба между тези два типа и трябва да се каже, че във философията винаги е преобладавал парменидовският тип — учението за неподвижността, за статичността на истински съществуващото, за метафизически нереалното, за неистинския характер на света на движението, света на историческите съдби. Именно тази закваска, тази философска традиция стана един от източниците вътре в самото християнско съзнание за неразбирането на динамиката на божествения живот, за схващането му като неподвижен, противоположен на историческите съдби. Но тази традиция се намира в непримирим конфликт с християнската мистерия, с основната християнска тайна за страстите и мъките на Сина Божи. За неговата историческа съдба.

Обикновеното философско възражение, което се прави против възможността за движение в недрата на Абсолютното, носи формален и рационален характер. Това възражение се изразява в схващането, че допускането на възможност за движение, възможност за история, за историческа съдба в Божествения живот би се намирало в непримиримо противоречие със съвършенството на Божеството, че всяко движение, всяка съдба, всяка история предполага недостатък, несъвършенство. Предположението, че вътре в Божествения живот има някаква нужда, някаква вътрешна Божествена тъга, която не е още удовлетворена и която поради това свидетелства за несъвършенството

на самото Абсолютно, не може да бъде допуснато. Но това формално и рационално възражение едва ли може да импонира и едва ли може да изглежда особено уместно и силно по отношение на най-дълбоката тайна на Божествения живот. Това е отрицание на вътрешната антиномичност на всяко Богопознание, гладко и рационалистично разбиране на природата на Абсолютното, което се изражда в мъртъв деизъм или отвлечен монизъм, за което изобщо е непостижимо самото възникване на света и не е ясна цялата световна съдба. Със същия успех може да се твърди не само че пренасянето на принципа на историческото движение върху съкровения живот на Божеството означава недостатък в живота на Абсолютното, но и противоположното — че отсъствието на творческо движение, на творческа историческа съдба в недрата на Абсолютното също означава недостатък, несъвършенство на Абсолютното. Защото действително творческото движение е не само запълване на недостатък и не само говори за съществуването на още незадоволени искания, но творческото движение е и признак за съвършенството на битието. Всяко битие, лишено от творческо движение, би било накърнено битие: в него би отсъствал един от моментите, моментът на творческото движение, на творческата съдба и творческата история. Ето защо възражение от този род, което между впрочем е много прието в официалната догматична християнска философия, носи печата на ограниченото рационалистично мислене и действително противоречи на природата на Божеството. Защото, ако има възможност да се приближим до познанието за Абсолютния живот само чрез признаването на антиномичния характер на този живот, тъй като именно това противоречие е основният признак за нашето докосване до най-дълбоката тайна в живота на духа, то ние не можем да се докоснем до нея с гладкия критерий на нашата формална логика. И наистина истинският път към познанието за тайната на духовната действителност, към познанието за онзи Божествен живот, в който е зачената и заложена цялата световна история, цялата човешка история, е възможен не чрез отвлечена философема, която би била изградена според всички принципи на формалната логика, а чрез конкретна митологема. Много важно би било да се спрем на тези два различни пътя за разбирането на най-дълбоките тайни на духовния, Божествения живот. Те не могат да бъдат разбрани с помощта на отвлечена

философема. Най-съвършена е онази философема, която се побира в рамките на отвлечения монизъм, защото един монизъм от типа на този на Спиноза, на индуисткия монизъм и дори от типа на Хегеловия монизъм (с някои усложнения, защото при него има процес в Абсолютното) е, разбира се, най-малко противоречивата и най-съвършената философия за Божествения живот. Но тъкмо този монизъм се намира в най-дълбок конфликт със същността на християнското съзнание. Най-същественото за монистичната философия е това, че тя изобщо не може да разреши проблема за света, проблема за множествеността на света, за възникването на света, за историята на света, за неговите трагични конфликти, за трагичната му съдба, за вътрешно преживяваните противоречия. Ето защо мисля, че приближаването до тайните на Божествения живот, и не само до тях, но и до търсенето на ключ за разкриването на някаква, докосваща се до тях тайна на световния и човешкия живот, с цялата сложност на историческата съдба, е разрешимо само с помощта на конкретна митологема. Божественият живот може да бъде разбран не чрез отвлечена философска мисъл, изградена според принципите на формалната рационалистична логика, а чрез конкретния мит за Божествения живот като страстна съдба на конкретно действащи ликове, ипостаси на Божеството. Това не е философема, а митологема. Такава митологема е имало при гностиците и затова те, въпреки всичките им недостатъци, въпреки цялата замъгленост на някои от формите на гностицизма, все пак по-успешно са разкривали тайната на Божествения живот като историческа съдба, отколкото отвлечените философи, които са боравели с философема. Такава митологема ни дава възможността да разберем същността на небесната история, етапите на Божествения живот, еоните или възрастите, периодите на Божествения живот. Самото понятие Божествени еони е свързано с конкретна съдба и всъщност е неуловимо и непостижимо за никоя отвлечена философема. Само онази митологема, която разбира Божествения небесен живот като небесна история, като драма на любовта и драма на свободата, която се разиграва между Бога и Неговия Друг, когото Бог обича и жадува за взаимност с него, само признаването на Божията тъга дава възможност да се разгадае небесната история и по този начин сочи вътрешния път към разгадаването на световната и човешката съдба. Само такава свобода

на Бога и свобода на човека, любов Божия и любов човешка в тяхното най-дълбоко вътрешно трагично съотношение, представлява опитен път към разбирането на източниците на всяка историческа съдба, само в нея се дава тази завръзка. Известен антропоморфизъм трябва да бъде утвърждаван не свенливо и плахо, а съзнателно и смело. Действително само такава вътрешно разбиране на Божествения живот и на Божествената съдба, в нейното най-дълбоко вътрешно сродство с човешката съдба и с вътрешния човешки живот, ни дава възможност да разгадаем тайната на Божествения живот, необходима ни, за да разгадаем метафизиката на историята. Само конкретна митологема от такъв род може да направи вътрешно постижимо онова, което е напълно непостижимо за пантеистичния монизъм, конструиран във формално философски план. За такъв пантеистичен монизъм е напълно неясно възникването на човека, смисълът на неговата съдба, защото действително не е ясно, как в недрата на единния неподвижен Божествен живот е могло да се зароди онова трагично движение, което е свързано със съдбата на човека. Само разбирането на Божествения живот като вътрешно сроден на човешката трагедия, прави възможно и разбирането на смисъла на възникването на човека и съдбата му, т.е. за вътрешното съотношение между Бога и човека, което е всъщност разгадката за съотношението между Бога и света. Защото наистина в центъра на света стои човекът и съдбата на човека определя съдбата на света, чрез него и за него. Само това прави постижим смисълът на най-дълбоката тайна и на вътрешния Божествен живот, както и на тайната, която съдържа животът на множествения движещ се свят. Именно това е тайната на отношенията между Бога и човека, тайната на любовта и свободата, тайната на свободната любов. Ето това разбиране за вътрешните отношения между Бога и човека като драма на свободната любов оголва и разкрива източниците на историята. Действително цялата историческа съдба не е нищо друго, освен съдбата на човека, а пък съдбата на човека не е нищо друго, освен съдбата на най-дълбоките вътрешни отношения между човека и Бога. И тези вътрешни отношения еднакво се разкриват пред нас и в духовния опит, и във външните исторически съдби. За нас от едното трябва да става ясно и другото. Това предполага разбирането на самия Божествен живот като драма между Бога и Неговия Друг, в центъра на която стои Синът Божи — съвършеният Бог и съвършеният човек. Именно затова

тайната на Христа е тайната на отношенията между Бога и човека, трагедията на свободната любов. Това е митологема. За мен митът не означава нещо противоположно на реалното, а, напротив, свидетелства за най-дълбока реалност. Тази митологема може да бъде истински ключ към разгадаването за метафизиката на историята.

Говоря по въпросите, които могат да се сторят твърде далечни от въпросите на философията на историята, и може би не на всички е ясна връзката, но по-нататък ще се изясни защо тези предпоставки за философията на историята са напълно неизбежни и необходими, защо трябва да се спрем на такива първоначални въпроси на метафизиката на битието, за да преминем към метафизиката на историята. И ето, за да разкрием още по-добре своето разбиране, че историята започва в недрата на Абсолютното, в самия Божествен живот, че в него са съдържат началата на трагичното движение (това е истинската предпоставка за езотеричната християнска философия на историята), ще кажа няколко думи за онова много дълбоко и своеобразно учение на немската мистика, което повлия и върху немската философия и което играе твърде съществена роля, когато решим да разкрием и разберем възможността за движение в Абсолютното. Аз имам предвид учението не само на най-великия немски мистик, но и на един от най-великите мистици на всички времена учението на Яков Бьоме за „тъмната природа в Бога“. Това има най-дълбока връзка с гореказаното вече, то е конкретна илюстрация към разбирането за основната предпоставка на метафизиката на историята. Мисля, че това учение е едно от най-значителните открития на немския дух. Наистина немският дух е направил своите най-изумителни открития в старата немска мистика и ги разви по-нататък в немската философия, отчасти в немското изкуство и изобщо в немската култура. Мисля, че в първоосновата на тази духовна култура лежи схващането за битието, схващането за най-дълбокото първично битие като ирационално и тъмно в своята основа (не в смисъл на зло, защото тази тъмнина е заложена преди самото възникване на разликата между добро и зло). Някъде, в несъизмеримо по-голяма дълбочина има Ungrund, безосновност, към която не могат да се приложат не само никакви човешки думи, не само категориите за добро и зло, но не могат да се приложат и категориите за битие и небитие. Това е най-дълбокото и именно това е първоначалният извор, който представлява, както учи

Бьоме, а след него и Шелинг, „тъмната природа в Бога“. Че в природата на Бога, по-дълбоко от Него, лежи някаква изначална тъмна бездна и от нейните недра се извършва теогоничен процес, процесът на Богорождението; този процес е вече вторичен в сравнение с онази първоначална безосновна, с нищо неизразима бездна, която е абсолютна, ирационална и несъизмерима с никакви наши категории. Има някакъв първоначален източник, извор на битието, от който извира вечен поток и в този вечен източник извечно се внася Божествена светлина, в него се извършва актът на Богораждането. Именно признанието за такава ирационална, тъмна първооснова е един от пътищата за разкриване и разбиране на тайната за възможността да има движение в недрата на Божествения живот. Защото съществуването на такъв първоначален тъмен източник, на такава първоначална тъмна природа означава възможност за трагическа съдба на Божествения живот. Ако в Божествения живот се разиграва трагедията на страстите, някаква Божия съдба, в центъра на която стои страданието на самия Бог, на Сина Божи, ако в това страдание се извършва изкуплението на света, избавлението на света, то това може да се обясни само с обстоятелството, че съществува дълбочинен източник за такъв трагичен конфликт, за трагично движение и трагични страсти в недрата на самия Божествен живот. Това е същото нещо, което се отрича от всяка гладка рационалистична теория за Божеството, от всички пригладени учения, които тъй панически се боят да пренесат трагичното движение върху Божествения живот, защото те говорят за едно божество, което е лишено от всякакви вътрешни противоречия и всякакви вътрешни конфликти, т.е. — логизирано и рационализирано докрай. Това е най-великото откритие, направено от немските мистици, и ако не за първи път, то с най-голяма сила изявено в техните творения. То определи в значителна степен съдбата на цялата немска философия, защото действително цялата немска философия разкрива факта, че в първоосновата на битието лежи някакво ирационално волево начало и че целият смисъл и цялата същност на световния процес се състои в просветляването на това тъмно ирационално начало в космогонията и теогонията. Оттук може да се направи изводът, който ще бъде и предпоставка за моята метафизика на историята: земната съдба се предопределя от небесната, в небесния живот се извършва трагедията на просветлението и на

избавлението чрез Божествените страсти, трагедия, от която се определя процесът на просветлението в историята на света.

Такова разбиране за Абсолютното, характерно за немската мистика и отчасти за немската философия, особено за философията на Шелинг и още повече на Баадер, съвпада с по-дълбочинното разбиране на християнството. Всичко това ни води към мисълта, че преди да развиваме по-нататък нашата метафизика на историята, ние трябва да разкрием първоначалната мистерия, която се извършва в недра на битието, първоначалната драма на битието. В какво се състои тя? Това е драмата на съотношението между Бога и човека. Как ще я разберем? Мисля, че тази първоначална драма или мистерията на християнството е мистерия на раждането на Бога в човека и на човека в Бога. През различните периоди на християнството в по-голяма или в по-малка степен се разкрива една или друга страна от тази тайна. В историческата съдба в по-голяма степен се разкрива тайната на раждането на Бога в човека. Ако раждането на Бога в човека е централният момент в световната съдба, в човешката съдба, в земната съдба на този свят, то има и не по-малко дълбока тайна, която се извършва през същото време и в самите недра на Божествения живот — тайната на раждането на човека в Бога. Защото, ако съществува човешка тъга по Бога и като отговор на тази тъга е откровението на Бога в човека и раждането на Бога в човешкия дух, то има и Божия тъга по човека и раждане на човека в Бога, тъга по любимия и любещия свободата и като отговор на тази тъга — раждането на човека в Бога. Извършва се тайната на антропогоничния процес. Това е движение в отговор на Божието движение. Щом има Божие движение, в което се ражда Бог, има и движение в отговор на него, в което се ражда човекът, разкрива се човекът — движението на човека към Бога. Именно това е първоначалната мистерия на духа, първоначалната мистерия на битието, която е заедно с това и централната мистерия на християнството. Защото в централния момент на християнството, в лика на Христос — Сина Божи, се съединяват две тайни. Действително в образа на Христа се е извършило раждането на Бога в Човека и раждането на Човека в Бога, в тази тайна се е осъществила свободната любов между Бога и човека и не само Бог се е открил в своето съвършенство, но и човекът се е открил в своето съвършенство, за първи път се е открил пред Бога съвършеният човек като отговор на

движението Божие. Този вътрешен съкровен процес в самата Божествена действителност е някаква извънредно дълбока Божествена история, която се отразява и в цялата външна история на човечеството. Наистина историята не е само откровение на Бога, но и отечно откровение на човека пред Бога. Цялата сложност на историческия процес се състои във взаимодействието и във вътрешното взаимодействие на тези две откровения, защото историята е не само план за Божието откровение, но и отечно откровение на самия човек, и затова историята е такава страшна, такава сложна трагедия. Ако историята беше само откровение на Бога и възприятия в съответствие със стъпалата на това откровение, тя нямаше да бъде толкова трагична. Трагедията, драмата на историята, предопределена в самия Божествен живот, се определя от това, че тайната на историята е тайна на свободата. А тайната на свободата е тайната не само на това, че се извършва откровението Божие, но и на това, че в отговор на него се извършва откровението на човешката воля, откровението на човека, очаквано от Бога в самите недра на Божествения живот. Светът е заченат затова, защото Бог изначално е пожелал свободата. Ако Той не беше пожелал и не беше очаквал свободата, нямаше да има и световен процес. Вместо световен процес щеше да има едно неподвижно, изначално свършено царство Божие като една необходима, предопределена хармония. Само затова световният процес е страшна трагедия, само затова се извършва кървавата история, само затова в центъра на историята стои разпятието, кръстът, на който е разпнат самият Син Божи, само затова в центъра стои страданието на Бога, защото действително Бог е пожелал свободата, защото първоначалната мистерия на света, първоначалната драма на света е мистерия и драма на свободата в отношенията между Бога и Неговия Друг, онзи, когото Бог обича и иска да бъде обичан от него, и само в свободата е смисълът на тази любов. Именно тази първоначална, непостижима по рационален път, напълно ирационална по своя първоизточник, с нищо незаменима свобода е тайната на трагедията на световната история. В тази свобода се извършва не само откровението Божие пред човека, но и отечното откровение на човека пред Бога, защото именно свободата е източник за възникването на движението, на процеса, на вътрешния конфликт, на вътрешно изживяното противоречие. Ето защо връзката между свободата и метафизиката на историята е неразделна. В

свободата е коренът за схващането и на Божествения живот като трагична съдба, и на световния живот, на човешкия живот като критична съдба и история. Ако нямаше свобода, нямаше да има и история. Свободата е метафична първооснова на историята. Откровението на историята е постижимо за нас, за човешкия дух само чрез Христа като съвършен човек и съвършен Бог, като съвършено съединение, като раждане на Бога в човека и на човека в Бога, като откровение Божие пред човека и ответно откровение на човека пред Бога. Абсолютният човек — Христос, Синът Божи и Синът Человечески, стои в центъра на небесната и на земната история. Той е вътрешната духовна връзка между тези две съдби. Извън него не може да се разбере връзката между света и Бога, между множественото и единното, между световната действителност, човешката действителност и абсолютната действителност. Историята съществува само поради това, че в нейната сърцевина се намира Христос. Именно Христос е най-дълбоката мистическа и метафизическа основа и източник на историята, на нейната драматична, трагична съдба. Към Него върви и от Него тръгва Божественото, страстното движение и световното човешко страстно движение. Без Христа нямаше да има това движение и то би било неразбираемо. Тъкмо затова историята бе зачената в еврейския народ, защото там имаше мистическо предчувствие, в което беше зачената връзката между небесната и земната история. Чрез Христа метафизичното и историчното действително престават да бъдат разделени, стават съединени и отъждествени. Самото метафизично става исторично и самото исторично става метафизично; небесната история се превръща в земна история, а земната история се схваща като момент от небесната история. Схващането за първоначалната мистерия и за първоначалната драма на битието като драма на свободната любов, като обстоятелството, че Бог е пожелал свободата, е обратната страна на това, че Бог е пожелал човека, започнал е да тъгува за човека, ако трябва да говорим за това с термините и изразите на митологемата, а не на отвличената философема. И обстоятелството, че Бог е пожелал човека, означава, че той е пожелал неговата свободна любов. Върху това се е изградила и върху това се е разиграла темата на световната история, на световната историческа съдба. Това ще преминава като червена нишка през всички мои лекции, когато започна да говоря как

през различните етапи на световната история се разиграва трагедията на първоначалната мистерия, отразена в нашата множествена действителност, трагедията на отношенията между Бога и човека, мистерията на свободната любов, с всичките страдания и непримири противоречия, които са присъщи на тази първоначална мистерия. Защото действително в свободната любов се съдържа не само темата на световната история, но в нея е дадено вече и решението на тази тема не чрез необходимостта, а чрез свободата. Тази тема придава на световната история онзи страшен и кървав характер, който заставя мнозина да се усъмнят, че съществува Божи промисъл, и ги заставя да мислят, че цялата история на света отхвърля Неговото съществуване. Непримирира ни изглежда такава страшна съдба, толкова тържество на вековното начало на злото над доброто, със съществуването на Божия Промисъл. Но ако разберем самото битие Божие и изначалната мистерия на живота като мистерия на свободната любов, тогава това възражение става не само невярно, но напротив — именно трагичната, страдалческа и мъчителна съдба на цялата световна история представлява само изява на тази вътрешна мистерия на любовта, изява на това, че съдбата на света е програмирана в непостижимата тайна на свободата, която пък е породила всички онези мъки на световния и на човешкия живот, които биха могли да бъдат прекратени от необходимостта, биха могли да бъдат прекратени от Божията принуда. Но това би противоречило на волята Божия за съществуване на човешката съдба в свободна любов. Затова всички отклонения в световната история, които са се стремили да създават хармония, да победят тъмното начало, да се справят с непокорната свобода, като я заменят с принудата и необходимостта от добро, са били само вторичен признак на тази единна и първоначална мистерия на Божествената свобода. Те са характерни и в светлината на християнското съзнание трябва да бъдат разкрити като съблазън, която винаги съпътства човешката съдба. Най-великата тайна на християнството, която е легнала в основата на християнската църква — тайната на благодатта, не е нищо друго освен изповядването от християнството примирение и преодоляване на фаталния конфликт между свободата и необходимостта. Това е преодоляване и на „фаталната“ свобода, и на „фаталната“ необходимост. Думата „фатален“ тук е един образ — несвършен и неадекватен на

вътрешната същност на самите реалности, отразяващ несъвършенството на нашите думи и на нашия език. Свободата съдържа в себе си такова тъмно ирационално начало, което не дава никаква вътрешна гаранция, че светлината ще победи мрака, че божествено предпоставената тема ще бъде решена, че ще бъде даден отговор на поставената от Бога тема за свободната любов. Свободата може да бъде „фатална“, тя може да поведе по такива пътища към победата над мрака, които водят до изстребване на битието. Такъв фатален характер на свободата е вече начало на необходимостта. Ако световната история се определяше единствено от свобода, непросветлена от нищо или от нищо неограничена, свързана със свободата-необходимост, от фатума, световният процес щеше да бъде вътрешно безизходен; той не би намерил своя изход в свободната любов, появила се в сърцевината на света в лицето на Христос като съвършен Бог и съвършен човек. Нито не озарената от нищо свобода, нито необходимостта могат да дадат гаранцията, могат да осигурят такова решение на световната драма на свободната любов. Затова и съществува благодат, която означава разрешение на конфликта между свободата и необходимостта в някакво тайнствено примирение на свободата с Божествения фатум. Благодатта не противоречи на свободата, тя се намира във вътрешно тъждество със свободата, побеждава ирационалния мрак на свободата и я води към свободната любов. Ето защо основната тайна на християнството е свързана с благодатта, т.е. с преодоляването на конфликта между фатума на свободата и фатума на необходимостта в свободната любов. Именно в благодатта се реализират отношенията между Бога и човека и се решава поставената тема на Божествената драма. Ето защо в световната история, в съдбата на света и в съдбата на човека действия не само човешката свобода, не само природната необходимост, но и Божествената благодат, без която тази съдба не би могла да се осъществи и мистерията не би могла да се извърши.

Това е един от основните моменти във всяка християнска философия на историята, която има за свой предмет разкриването на човека в историята. В историята се извършва много сложно взаимодействие между три начала: началото на необходимостта, началото на свободата и претворящото начало на благодатта. Именно съотношението между тях определя цялата сложност на историческата

съдба на човека, в тях трябва да виждаме първоначалните метафизични сили, действащи в историята. Например в съдбата на хуманизма, който ще бъде в центъра на моето внимание, ще се разкрие ясно това взаимоотношение между благодатта, свободата и необходимостта. Целият световен процес е под знака на Човека, с главна буква, в неговата сърцевина лежи съдбата на Човека, която се определя от първоначалната Божествена драма. Само митът за Човека като център на тази световна съдба и като момент в самата божествена съдба дава възможност да се разгадае основният проблем в метафизиката на историята и предопределя онези основни духовни сили, които действат тук. Само връзката между теогоничните, космогоничните и антропогоничните процеси дава обяснението на историята като метафизически вътрешно и духовно начало, а не като противометафизическо, не като противоположно на вътрешната духовна действителност; тази връзка не разделя, а съединява в определено вътрешно единство, което ни е дадено в нашия духовен опит. Аз твърдя, че човешкият духовен опит, когато той е действително задълбочен, разкрива тази връзка между метафизическото и историческото, между небесната действителност, която е задълбочаване на духовната действителност, и земната действителност; той разгадава човешката съдба, внедрена в съдбата на самото Божество, дава разбирането на историята не само като световна, не само като човешка, но и като небесна история. Това ни довежда до много сложни проблеми от друг характер, до проблемите за природата на времето, за отношението между времето и вечността, за отношението между миналото и бъдещето, което представлява по-нататъшните метафизични предпоставки за нашето схващане за историята, без което е невъзможна истинската метафизика на историята.

ЧЕТВЪРТА ГЛАВА

ЗА НЕБЕСНАТА ИСТОРИЯ. ВРЕМЕ И ВЕЧНОСТ

Основният въпрос, основната предпоставка на всяка философия на историята е безспорно въпросът за значението на времето, за природата на времето, защото историята е процес във времето, акт във времето, движение във времето. Ето защо значението, което се отдава на историята, е непосредствено свързано със значението, което отдаваме на времето. Има ли времето метафизично значение? Свързано ли е то с нещо съществено, достигащо до най-дълбокото ядро на битието, или е само форма и условие за света на явленията, за света на феноменалното? Свързано ли е с истинското битие, или е само феноменологично, свързано само с явлението и не се простира върху вътрешната същност на битието, върху вътрешното му ядро? Безспорно всяка метафизика, която се стреми да види в историческото нещо съществено за дълбочината на битието, е свързана с признанието за онтологичното значение на времето, т.е. с учението, че времето съществува заради самата същност на битието. Това е въпросът за отношението между времето и вечността. Съществува като че ли непримирима противоположност между времето и вечността и никаква връзка между тях не може да бъде установена. Времето е като че ли отрицание на вечността, то е някакво състояние, което няма никакви корени във вечния живот. Това е едната гледна точка. Или може би самото време е внедрено във вечността и е свързано с нея? Ето въпроса, по който искам да говоря, който ми изглежда централен за метафизиката на историята и представлява съществена предпоставка за всяко схващане за историческия процес. Това води до признанието, че съществуват като че ли две времена — лошо време и хубаво време, истинско време и неистинско време. Има развалено време и има дълбочинно време, съпричастно на самата вечност, в което няма тази разваленост. Това е въпросът, който разделя различните философски

направления. Едно от тези философски направления, което е по-малко преобладаващо в историята на философската мисъл и към което изцяло се присъединявам, признава, че по същия начин, както във времето е възможно да навлезе вечното, така е възможно и разкъсване на затвореността на времето и неговия излаз във вечността, когато в него действа някакво вечно начало. Времето не е затворен кръг, в който не може да проникне нищо от вечната действителност, а е нещо, което се разтваря. От друга страна, тази гледна точка предполага, че и самото време е нещо, което е внедрено в дълбочината на вечността. Това, което наричаме време в нашия световен исторически процес, в нашата световна действителност, която е процес във времето, това време е някакъв вътрешен период, някаква вътрешна епоха от самата вечност. Това означава, че съществува не само нашето земно време, в нашата земна действителност, но и истинско небесно време, в което е внедрено земното време и което то отразява и изразява; че съществуват, според израза на древните гностици еони на божествената дълбочина на битието. Но тези еони показват, че и за самата основа на битието съществува време, че и там има някакъв времеви процес, че той не е само форма на тази наша затворена действителност, противопоставяна на някаква дълбочинна действителност, която уж нямала нищо общо с времето. Не, тя си има своето небесно, своето божествено време. А това води до признанието, че самият времеви процес, който е световен исторически процес, протичащ в нашето време, започва във вечността, че във вечността започва движението, което се извършва в нашата световна действителност, фалшивото разделение между времето и вечността е характерно за цяла редица философски направления — например за всеки феноменалист било във формата на Кантовия критицизъм или на английския емпиризъм, защото всеки феноменализъм смята, че между световната действителност, която се изявява във времето, и между самата същност на битието, между явлението и вещта в себе си не съществуват никакви непосредствени пътища за контактуване. Това се несъизмерими сфери и положения. Те са напълно откъснати вътрешно и между тях не може да има съединяване. Ние живеем в свят, който съществува във времето и в него нищо не преминава непосредствено от онази дълбочинна и истинска действителност, която не е подложена на времето, върху която не се простира природата на времето. У Кант

това е изразено във вид на завършено учение, че пространството и времето са трансцендентални форми на чувствеността, форми на възприятието, в които познаваемият свят се явява пред нас. В нашето външно възприятие този свят съществува в пространството и времето, а във вътрешния ни душевен живот само във времето, защото пространството не е форма на вътрешната, изявяващата се душевна действителност, но върху вътрешното ядро на битието еднакво не могат да имат отношение нито формата на пространството, нито формата на времето. Трябва да кажем, че и в платонизма, и в древната индуска философия няма връзка между времето и вътрешната същност на битието. Вътрешната същност на битието се схващала като безвременност, не като някакъв процес, който си има своето време и своите епохи, а като неподвижна вечност, противоположна на всеки времеви процес. Разбираното по такъв начин отношение между вечността и времето е сложило своеобразен печат и върху цялото християнско съзнание, защото и в християнското съзнание е много силна онази струя, която смята, че природата на времето не се разпростира върху дълбочината на божествения живот. Това е непосредствено свързано и с въпроса, дали природата на движението, природата на процеса се разпростира върху божествения живот? Това, което казвам, е същото, но разглеждано откъм друга страна. И аз мисля, че то носи екзотеричен характер, който не изразява последната дълбочина на гносиса, когато казват, че в божествения живот няма никакво време. Това означава също, че екзотеричен характер притежава и онова твърде разпространено и може би преобладаващо твърдение в религиозното съзнание, че върху божествения живот не се разпростира и природата на историята, защото човешката история е неразделно свързана с времето и не може да съществува извън него. Ако за нашия исторически процес се предполага съществуването на развалено и лошо време, то за самата дълбочина на битието, за божествения живот, се предполага съществуването на някакво хубаво, истинско време, което не е противоположно на вечността, а представлява вътрешен момент от самата вечност, някаква епоха от вечността. Нашето време, нашият свят, целият наш световен процес — от момента на неговото начало до момента на неговия край, е епоха, период, еон от живота на вечността, период или епоха, внедрена във вечния живот. Ето защо този световен процес не е затворен за всички

онези много дълбоки, божествени и тайнствени за нас сили, които могат да нахлуват от света на вечността в същия този световен процес. Това е най-дълбоко противопоставяне срещу закостенялото съзнание, според което нашата световна действителност, световното цяло и извършващият се заедно с него процес представляват затворен кръг, който не допуска възможността от навлизане на действени сили от друг свят в този свят и влияние на нашия световен процес върху този друг свят, върху тази друга действителност, върху нейната дълбочина. Аз мисля, че само при едно динамично, а не закостеняло схващане за природата на световния процес може да се изгради истинска метафизика на историята.

Ако затвореност от такъв род съществува в религиозното съзнание, което временно е смятало за нужно да затвори този свят от другия свят, то, от друга страна, и в научно-позитивното съзнание, и в неговите най-крайни форми като материалистическото съзнание се е признавала затвореността на този наш исторически еон, отричало се е съществуването на друг свят. С този временен процес, който се изявява пред нашето съзнание, се изчерпва цялата същност на битието. Няма друг свят, кръгът на нашата действителност е затворен. Затварянето на нашата действителност води до отрицание на съществуването на каквито и да е други светове. Разтварянето на този кръг води дотам, че се допуска съществуването на други светове. За да се изгради метафизиката на историята, неизбежна е основната предпоставка, че „историческото“ ни въвежда в самата вечност, че то е вкоренено в нея. Историята не е нещо изхвърлено на повърхността на световния процес, не е изгубване на връзката с корените на битието — тя е нужна заради самата вечност, за някаква драма, която се извършва във вечността. Историята не е нищо друго освен най-дълбоко взаимодействие между вечността и времето, непрекъснато нахлуване на вечността във времето. Ако християнството е необикновено исторично, ако то е изградило историята, това е свързано именно с обстоятелството, че за християнското съзнание вечното се изявява във времето, вечното може да бъде въплътено във времето. В нашето време, в нашия процес във времето — световен и исторически, християнството означава, че вечността, т.е. божествената действителност може да се внедрява във времето, да разкъсва веригата на времето, да влиза в нея и да представлява преобладаващата сила в

него. Историята се извършва не само във времето и не само предполага времето, без което тя не съществува, но историята е и непрекъсната борба на вечното с временното. Това е постоянна борба, постоянно противодействие на вечното във времето, постоянно усилие на вечните начала да постигнат победа на вечността, да я постигнат не в смисъл да се излезе от времето, не в смисъл да се отрече времето, не в смисъл на преход към такова положение, което няма никаква връзка с времето, защото това би означавало отрицание на историята, а победа на вечността на самата арена на времето, т.е. в самия исторически процес. Тази борба на вечността с времето е непрекъсната, трагична борба между живота и смъртта в продължение на целия исторически процес, защото именно взаимодействието и сблъсъкът между вечните и временните начала не е нищо друго, освен сблъсък между живота и смъртта, защото окончателното отделяне на времето от вечността, победата на временното над вечността би било победа на смъртта над живота, а окончателното напускане на временното и преминаването към вечното би било напускане на този исторически процес. В действителност съществува трети път и трето начало, към което се свежда и самата същност на борбата между вечността на живота и смъртността на времето чрез внедряване на вечното във временното.

Възприемането на историята, нейното констатиране и разбиране в цялата ѝ пълнота предполага съществуването на края, т.е. предполага завършването на този световен еон, завършването на онази световна епоха от вечността, която наричаме наша световна действителност, наш световен живот. Това е преодоляването на всичко тленно, временно или смъртно от страна на вечното начало, което побеждава в самата временна световна действителност; то е победа над онова, което Хегел нарича лоша безкрайност. Лошата безкрайност означава отсъствие на край във времето, тя е безкраен процес във времето, който не познава окончателна победа и решение. Такова разбиране за безкрайния процес би превърнало историческия процес в безсмислен, би направило невъзможно неговото възприемане като трагедия, която има своето решение. За това ще говоря, когато стане въпрос за прогреса и за връзката му с идеята за края на историята. А засега трябва да установим като предпоставка на историята, че времето на историята, онова време на нашата световна действителност, в което протича историята, този еон на земната съдба на човека, се намира във

вечността и само затова, че историята се намира във вечността, времето придобива онтологично значение. Смисълът на тази история, която се извършва в този земен еон, се състои в това, тя да влезе в някаква пълнота на вечността, за да може този еон, като излезе от състоянието на своето несъвършенство, дефектност, да влезе в някаква пълнота на битието на вечния живот. Тази предпоставка за метафизиката на историята, свързана с отношението между времето и вечността, води плътно до постановката на един проблем, който е много по-близък до всяка конкретна история, без който тя е невъзможна, който представлява нейната същност — до проблема за отношението между миналото, настоящето и бъдещето. Ако историческата действителност е свързана неразделно с времето, ако тя е процес във времето, временен процес и предполага някакво особено, онтологично, съществено за битието значение на времето, тогава възниква въпросът, какво е съотношението между миналото и бъдещето? Времето на нашата световна действителност, времето на нашия световен еон е разкъсано време; то е лошо време, което съдържа в себе си лошо, смъртоносно начало, то е не цялостно, а разделено на минало, настояще и бъдеще. Гениално е в това отношение учението за времето на Августин Блажени. Времето е не само разкъсано на части, но една част от него въстава срещу другата. Бъдещето въстава срещу миналото, а миналото се бори срещу изстребващото начало на бъдещето. Историческият процес във времето е постоянна трагична и мъчителна борба между тези разкъсани части на времето — бъдещето и миналото. Тази разпокъсаност е толкова странна и страшна, че в края на краищата превръща времето в някакъв призрак, защото ако проанализираме трите части на времето, моментите на миналото, настоящето и бъдещето, ние можем да изпаднем в отчаяние: и трите момента се оказват призрачни, защото няма минало, няма настояще и няма бъдеще. Настоящото е само някакво безкрайно малко траещо мигновение, когато миналото го няма вече, а бъдещето още го няма, но което само по себе си представлява някаква отвличена точка, която не притежава реалност. Миналото е призрачно, защото го няма вече. Бъдещето е призрачно, защото го няма още. Нишката на времето е разкъсана на три части, няма реално време. Това изяждане на една част от времето от друга част води до някакво изчезване на всяка реалност и на всяко битие във времето. Във времето се разкрива лошото начало,

смъртоносното и изстребващото, защото в действителност смъртта на миналото, която се носи от всеки следващ миг, захвърлянето му в мрака на небитието, което се носи от всяко действие във времето, означава и началото на смъртта. Бъдещето е убиец на всеки отминал миг; лошото време е разкъсано на минало и бъдеще, по средата на което стои някаква неуловима точка. Бъдещето поглъща миналото, за да се превърне след това в също такова минало, което на свой ред ще бъде погълнато от следващото бъдеще. Разривът между миналото и бъдещето е основната болест, основният дефект, основното зло във времето на нашата световна действителност. Ако признаем съществуването само на нашето лошо и болно време, в което миналото и бъдещето са разкъсани, ние не бихме могли тогава да опознаем и да признаем съществуването на истинската, реалната историческа действителност, която би се извършвала в някакво истинско, цялостно, действително и реално, а не разкъсано и смъртоносно време, която би се извършвала във време, което носи живот, а не смърт. Времето на нашата световна действителност само привидно носи живот; в действителност то носи смърт, защото, създавайки живота, то захвърля в бездната на небитието миналото, защото всяко бъдеще трябва да стане минало, трябва да попадне под властта на този поглъщащ поток на бъдещето, и няма я онази реалност на истинското бъдеще, в която би влязла цялата пълнота на битието, в което истинското време би победило лошото време, в което би изчезнал разривът и цялостното време би било вечно настояще или вечен днешен ден; защото именно времето на днешния ден, в който се извършва всичко, в който няма минало и бъдеще, а само едно истинско настояще, би било истинското време. Да се вгледаме по-отблизо в природата на нашето лошо време и на извършващата се в него история. Можем ли да кажем, както непрекъснато твърдят различните философии на историята и различните гледища за историческия процес, че бъдещето е реално, че миналото е по-малко реално от бъдещето или че миналото е по-малко реално от настоящето? Ако допуснем макар и за секунда, че миналото, отишлото си вече, онези откъснати части, които преминават във вечността, са изгубили своята реалност, а истинската реална действителност е единствено настоящето и възникващото бъдеще на утрешния ден, ние трябва окончателно да отречем реалността на историческото, защото реалността на историческото не е нищо друго,

освен реалността на миналото. Цялата историческа действителност, с която борави историята, е действителност на онази откъсната част от времето, която се отнася към миналото, в която всяко „бъдеще“ е изместено към „миналото“. Как е станало това отнасяне към миналото на цялата историческа действителност, на всички велики исторически епохи, на целия велик живот на човечеството, с най-великите му творения, с най-великите му завладяващи духа епохи — това реалност ли е или не е реалност? Достатъчно ли е да кажем, че миналото е било, и като кажем, че това минало е било, че е била историята на еврейския народ, на древния Египет, историята на Гърция и Рим, историята на християнството, на Средновековието, на Ренесанса, на Реформацията, на Френската революция, за да се съгласим, че всичко това бивше, преминало в историята, не е съществено реално, но принадлежи към истинската действителност, която е несъизмерима с реалността и действителността на онова бъдеще, което не се е родило още, бъдещето на утрешния ден, на онова бъдеще, което ще дойде след един век. Това гледище е много разпространено, но то, в края на краищата води до отрицание на истинската действителност на историческото, защото води до такъв възглед за историческата действителност, за целия процес на историческото действие, при който всичко се превръща в някакви бързо сменящи се и в края на краищата призрачни мигове, поглъщани от следващите мигове и от потъващите в бездната на битието също такива смъртни мигове. Метафизиката на историята трябва да признае трайността на историческото, да признае, че историческата действителност, онази действителност, която ние смятаме за минало, е истинска и продължава да съществува, че тя не е изчезнала, не е умряла, а се е включила в някаква вечна действителност; тя е вътрешен момент, вътрешен период от тази вечна действителност, отнесена от нас към миналото, което не се възприема непосредствено от нас така, както се възприема настоящето само поради това, че ние живеем в развалено, болно време, в разкъсано време, че това не е нищо друго, освен отражение на разпокъсаността на нашето битие, в което не се вмества една цялостност. Ние можем да живеем в историческото минало, както живеем в историческото настояще и както се надяваме, че ще живеем в историческото бъдеще. Съществува някакъв цялостен живот, в който съжителстват и трите момента на времето — миналото, настоящето и бъдещето, в едно

цялостно всеединство и затова историческата действителност, която е отишла в миналото, не е мъртва; тя е не по-малко реална от онази, която се твори в дадения миг, или от онази, която ще се създава в бъдещето и която ние също не възприемаме, а само се надяваме, очакваме я. Миналото си остава, продължава да съществува и зависи от разкъсаността и ограничеността на нашето човешко битие, от това, че ние не живеем в това цялостно минало, че сме отрязани от него, затворени в мига на настоящето — между миналото и бъдещето, и възприемаме това минало като отишло си от нас. То е вечната действителност. Миналото със своите исторически епохи е вечната действителност, в която всеки от нас, в дълбочината на своя духовен опит преодолява болезнената разпокъсаност на своето битие. Всеки може да бъде приобщен към историята дотолкова, доколкото той съществува в този еон на световната действителност. Действително религиозното съзнание не може да се примири с обстоятелството, че нещо от истинския живот би могло да умре, да изчезне. Християнството е една от най-великите религии преди всичко затова, защото е религия на възкресението, че не се примирява с умирането и изчезването, че се стреми към възкръсването на всичко истински съществуващо.

В нашата историческа действителност, в самия живот, в това лошо, разкъсано време, в което миналото ни изглежда като отишло си от нас, а бъдещето като още неродено и ние сме затворени в мига на съмнителното настояще, кое начало, коя сила води борба с този лош, смъртоносен характер на времето, борба на духа за вечността, без който би била невъзможна връзката в историята, нейния цялостен характер, връзката във времето, без която разпадането между миналото, бъдещето и настоящето би станало толкова безвъзвратно и окончателно, че състоянието на света би напомняло за състоянието на онзи безумец, който изгубил окончателно паметта си, защото наистина загубата на паметта е главният и основният признак на безумието? Паметта е онова начало, което води непрекъснатата борба със смъртоносното начало на времето. Паметта е борба със смъртоносната власт на времето в името на вечността. Паметта е основната форма, чрез която възприемаме реалността на миналото в нашето лошо време. В нашето лошо, разкъсано време миналото продължава да съществува само чрез паметта. Историческата памет е една от най-великите

прояви на духа на вечността в нашата временна действителност. Тя поддържа историческата връзка между времената. Паметта е основата на историята. Без нея не би имало история, защото дори и да се извършваше историята, в това разкъсано време настоящето би било отрязано тъй безнадеждно от бъдещето и миналото, че възприемането на историята би станало невъзможно. Цялото историческо познание не е нищо друго, освен припомняне, освен една или друга форма на тържество на паметта над духа на тленното. Чрез паметта ние възстановяваме онова, което е отминало от нас, мъртвото, отдалечилото се, и като че ли потънало в някаква тъмна бездна, миналото. Ето защо паметта е вечното онтологично начало, което създава основата за всичко историческо. Паметта съхранява бащиното начало, нашата връзка с бащите, защото именно връзката с бащите е връзка на настоящето и на бъдещето с миналото. Окончателната забрава на бащиното начало би означавала окончателна забрава на миналото. Това би било онова безумие, при което човечеството би съществувало в отломки от времето, в разкъсани мигове от времето, без всякаква връзка между времената. Ето защо футуристичното чувство за живот, което е изградено върху култа към бъдещето и върху култа към всеки отделен миг, би било истинска лудост за човечеството, при която връзката на битието би била разкъсана окончателно, т.е. би била изгубена всякаква връзка между времената в паметта ни, би била подкопана всякаква възможност за възприемане на тази връзка. Историческият процес има двойствена природа, защото той действително, от една страна, съхранява, а, от друга, изтребва: от една страна, историческият процес е връзката между миналото и бъдещето, а, от друга страна, той е скъсване с миналото; той има консервативна и революционна природа. Само взаимодействието между тези начала създава историята. Действието на едно от тези начала би довело дотам, че би се извършил истински разрив между времената. Историческото действие се изгражда не само върху това да се запази връзката между настоящето, бъдещето и миналото, но и върху това да може миналото да продължи в бъдещето, не само да не се допусне нашето обедняване без великите богатства на миналото, но и да не бъдем лишени от възможността да се обогатяваме със сътворимото в бъдещето. Ето защо съчетаването на тези две начала е необходимо за процеса на историята. По своята, същност историята е именно такава връзка, тя е

свързано действие. В нея чрез болното и лошото време, което поглъща и изстребва, което превръща нашия живот в гробище, където върху костите на умрелите бащи се издига новият живот на синовете, забравили бащите си, действа истинското, неразкъсаното време, което поддържа връзката, в което няма разрив между миналото, настоящето и бъдещето, ноуменално, а не феноменално време. Ето защо няма нищо по-важно за истинското историческо съзнание от установяването на необходимите отношения към миналото и бъдещето. Култът към бъдещето и загърбването на миналото, които са присъщи на различните теории за прогреса, подчиняват живота на разкъсващото, смъртоносното начало, което унищожава връзките и нарушава цялостния характер на действителността в единното време. Робуването на времето, на неговата смъртоносна власт пречи да се разбере смисълът на човешката съдба като небесна съдба. В лошото време се извършва разрив между метафизичното и историчното, докато метафизичното възникване на историята трябва да установи връзката между едното и другото. Именно разривът между вечното и временното е едно от най-големите заблуждения на съзнанието и пречка за възникването на истинска философия на историята.

Сега ще премина към последната основна предпоставка за метафизиката на историята, защото, в края на краищата, всичко, което говорих за небесната история, засяга религиозните предпоставки на историята. Такава основополагаща религиозна предпоставка за историята, без която тя не може да бъде разбрана, е признаването на началото на свободата на злото, лежащо в основата на историята. Защото началото, на истинската свобода е в същото време и признание за началото за свободата на злото и без тази свобода историческият процес не може да бъде опознат. Без това той може да бъде опознат във времето, в смисъл на установяване на една или друга закономерност, но това не води до познанието за метафизиката на историята, не води до последната дълбочина на историята. Древните митове и предания стигат до по-голяма дълбочина и дават повече за проникването във вътрешната същност на историята. Те говорят, че началото на свободата на злото е било заложено в основата на световния исторически процес. И наистина — ако признаем, че основна тема в метафизиката на историята е съдбата на човека, в това отношение могат да бъдат защитавани два основни възгледа: единият, който е бил

преобладаващ през деветнадесети век и на пръв поглед е изглеждало, че той окончателно е изместил другия, еволюционният, според който човек се възкачва и възвисява еволюционно в световния исторически процес, бидейки продукт на световния живот. Човекът е рожба на света, той е продукт на процесите на развитието от по-ниските състояния; от животно и полуживотно, по пътя на еволюцията и усъвършенстването човекът става човек и се издига към все по-високи и по-високи състояния. Това е един от възгледите. Другият, който се смяташе за изместен от научното съзнание на XIX и XX век, предполага, че еволюционните процеси в съдбините на човека са вторични и частични и че те се предхождат от някои актове на низходящо развитие, на грехопадение на човека, на отпадането му от източниците на божествения живот, от висшата правда. Това лежи в основата на преданията и митовете за изначалното грехопадение, в основата на Библията и на християнското съзнание, както и на много други форми на религиозното съзнание. На религиозното съзнание му е по-присъщо да допуска, че е съществувал някакъв процес на отпадане на човека от източниците на живота, след който вече се разгръща неговата съдба в световния живот, докато научният възглед изключва отъждествяването на човешката съдба със световната съдба и не допуска такова предсветовно минало на човека, което предварително да е определяло неговата съдба. В действителност чисто еволюционният възглед, проведен последователно, отрича съществуването на човешката съдба като тема на метафизиката на историята. Допуснете, че съществува процес на еволюцията, в който човекът се извисява от по-ниските състояния до човешкото състояние и в човешкото си състояние се усъвършенства все повече и повече по пряка линия, в която човекът се определя от световните сили и представлява рожба на света. Това не означала, че признаваме човешката съдба като тема на метафизиката на историята. За да признаем, че съществува човешката съдба в световната история, трябва да признаем, че човекът е съществувал преди света, трябва да признаем, че човешката съдба започва и се определя преди възникването на онази световна действителност, в която се извършват всичките процеси на еволюция и развитие, с които еволюционната теория иска да обясни и възникването на човека, и по-нататъшното му развитие и движение. Всъщност това означава отрицание на човешката

съдба. Съдбата на човека предполага съществуването на изначална човешка природа, сътворена от висшата божествена природа и изтърпяваща своята трагична съдба в света. Предполага се, че действат някакви предсветовни сили, определящи човека, от които той черпи вътрешните източници, за да разгърне своята съдба. Без това не може да се говори за съдба в истинския смисъл на думата. Човешка съдба съществува само в такъв случай, когато човекът е дете Божие, а не рожба на света. Мисля, че тъкмо това е истинската религиозно-метафизична предпоставка за метафизиката на историята: човекът е дете Божие, изтърпяващо своята трагична съдба в един свят, в който има и процес на низходящо движение, и процес на развитие, защото в основата на тази съдба, в самите нейни източници, лежи първородната свобода, с която е било надарено детето Божие и което пък от своя страна е било истинско изображение на Твореца. Тази свобода, с която е надарен човекът като дете Божие, е станала източник на трагизма в неговата съдба, на трагизма в историята с всичките конфликти и ужаси, защото тя по самата си същност предполага не само свобода на доброто, но и на злото. Ако съществуваше само свободата на доброто и свободата Божия като някакво предопределение в съдбата на човека, нямаше да съществува и световен процес. Световният процес и историческият процес съществуват поради това, че в тяхната основа е залегнала свободата на доброто и злото, свободата на отпадане от източника на висшия божествен живот, свободата на завръщането и идването при него. Тази свобода на злото е истинската основа на историята. И древното предание за грехопадението на човека, за грехопадението на Адам и Ева, което във формата на кратка история разказва какво е станало в историята на битието, преди да възникне световният процес, е повед за започването на историята, което лежи зад чертата, отделяща нашето време от вечността. Това първично действие, разказвано в древния мит, в древното предание, се е извършило не в пределите на нашето време, а във вечността и е заченало във вечността. То е родило развалянето на нашето време, онова зло на нашето време, което е свързано с разрива във времето, с разкъсването на единното цялостно време — на минало, настояще и бъдеще. Най-висшето достойнство на човека и най-висшата му свобода се съдържат в съзнанието за предсветовния и висш произход на човека, за началото на неговата съдба, която по-късно попада под

действието на съвкупност от световни сили, които изучава науката със своята еволюционна теория. Това не означава, че цялото еволюционно учение е фалшиво и невярно; това означава само, че то има друг вътрешен смисъл. В еволюционната теория се казват много верни неща за процеса на произхода на човека и за неговата съдба в света. Но тази еволюционна теория борави с вторични, а не с първични процеси и не казва нищо за онези по-дълбоки начала, които предхождат самото възникване на нашата световна действителност, възникването на нашето време, на онези процеси, за които говорят религиозните предания и които са достъпни само за метафизичното познание. В действителност тук става не сблъскване на тези две гледни точки, а обяснение на едната чрез другата. Влиянието на средата върху човека, което се изучава от еволюционната научна теория, съществува, но то съществува в неговата вторична съдба, в нашия световен кръг, който ние обясняваме чрез някои събития, които са станали преди възникването на нашата световна действителност, в някаква по-дълбока предсветовна действителност. Само тогава човешката история се разбира като свободно изпитание на човешките духовни сили и като изкупление на първоначалното зло на отпадането, което е станало по силата на присъщата на човека свобода. Извънредно големият смисъл на тази свобода, определяща съдбата на човека в нашата временна световна действителност, хвърля своя отблясък и върху съдбата на човека в пределите на историята. Той свидетелства за това, че в пределите на световната история всякаква принуда и несвободното осъществяване на висшата Божия воля и истина не са нужни на Бога и че трябва да бъде отхвърлено от Бога и усъвършенстването на човека като резултат от процесите на необходимостта, като принуда. Всичко, което не е свободно, не е желано от Бога. Наистина бихме могли да изречем думите, с които Великият Инквизитор се обръща с упрек към Христос, но това бихме могли да кажем не с израз на упрек, а с израз на похвала, като най-голямата религиозна истина за същността на човешкото съществуване. Великият Инквизитор казва: „Ти пожела свободната любов на човека, за да тръгне той свободно след Тебе, прелъстен и пленен от Тебе“. По своята същност свободата е трагично начало — началото на трагичното раздвоение, разцепление е заложено в изначалната свобода и без свободата не е мислима такава трагична съдба. Мислим е само процесът на развитие или процесът на

разложение, но не и съдбата в истинския смисъл на думата. Съдбата — и в това се състои най-великото откровение на християнския свят, което го отличава от античния — се опира върху свободата, докато античният свят не разбираше свободата. Това виждаме в съдбата на античната трагедия, в основата на която лежеше фаталната участ. В древния езически свят чувството за свобода беше изгубено, съществуваха само тъмно предчувствие за нея. В християнския свят това разбиране коренно се изменя. В него свят съдбата на човека се свързва с изначалния характер на свободата, затова можем да кажем, че само християнското съзнание е стигнало до идеята за Божия Промисъл, върху който е изградена първата философия на историята — тази на Августин Блажени. Божият Промисъл не е необходимост, не е насилие, а представлява антиномично съчетание на Божията воля с човешката свобода.

А как започва — от гледна точка на това древно предание за изначалната свобода на човека и затова и за изначалното отпадане, — историческата съдба на човека на земята? В нашата световна действителност, в нашето време, историческата съдба на човека започва с потапянето на човека в недрата на природата, т.е. според теософската терминология с инволюцията. Извършило се е едно потапяне в природата, необходимостта от което е била резултат на свободното отпадане от висшите божествени източници на живот, след което самата свобода е била изгубена и се превърнала в някаква вътрешна необходимост и скованост. От първобитното зло започва неговата естествена природна съдба, която се изучава от биологията, антропологията и социологията. Това е човешката съдба, потопена в природата, съдбата не на детето Божие, не на свободния дух, сътворен по образ и подобие Божие, а съдбата на естествено, природно същество, на детето на света. Човекът е бил и в продължение на цялата история си остава двойствено същество, съпричастно към два свята — към висшия Божи свят, който той отразява в себе си, към свободния свят, и към природно-естествения свят, в който човекът е потопен, чиято съдба той споделя и който по много пътища въздейства върху човека и до такава степен го поставя в безизходно положение, че неговото съзнание се затъмнява, забравя се висшият му произход и неговата съпричастност към висшата духовна действителност. Тази зависимост от природата, от потапянето в естествената необходимост,

това отпадане от висшата Божия действителност, от която човекът е получил своята свобода, в някаква друга природна действителност, от която той получава образа на необходимостта и която налага върху него своя закон — на първите стъпала на човешката история се отразява в митологичен процес, в онзи процес на съзнанието, който срещаме в първоначалната митология. Учението за митологията е разкрито гениално у Шелинг като повторение на природните процеси в човешкия дух и съзнание. Историята на естествения процес в природата, на космогоничното общуване на природата, се отразява и повтаря в човешкото съзнание, в човешкия дух по време на първоначалните стадии на човешкото съзнание във формата на митология; ето защо митологичното съзнание е пълно с космически митове, в тях човекът се разкрива като природно същество, свързано с духовете на природата, разкрива се връзката му с онзи първоначален процес на сътворение и образуване на света, който лежи по-дълбоко от самото втвърдяване на материята, от което научното съзнание започва да разглежда процеса на еволюцията в света. Още преди самото това втвърдяване на материята в природата са се извършвали някакви дълбоки процеси, в които е била внедрена съдбата на човека, отпаднал от висшия източник на духовния живот, и с които тази съдба е тясно преплетена. Ето защо можем да кажем, че първоначалната история на човека, неговата предисторическа история е някакъв религиозен митологичен процес. Митологията е първоначалният източник за историята на човека. Тя е първата страница от повестта за земната човешка съдба след неговата небесна съдба, след пролога, протекъл в небесната история. След пролога, който разказва за вътрешното отношение между Бога и човека, за свободата на човека и за неговото отпадане, започва следващият акт, който се извършва вече в природния свят във формата на митологичен процес. Този митологичен процес е вторият акт във вечността и първият акт в земната история на човека. В най-голямата дълбочина на времето, в която се разгръща първичната съдба на човека, низходящото му движение към границата, която рязко отделя времето на нашата действителност от вечността, в тази дълбочина на първоначалния стадий на нашето историческо време се възприемат някои моменти, които са все още причастни към вечността, и едва по-нататък, вече в друго време, се извършва затвърдяването и затварянето на нашия световен еон, който започва да се

противопоставя на вечността. Онова, което ние наричаме небесна вечност, се отдалечава в трансцендентална далечина, която се оказва иззета от този свят. Но в първоначалните религиозни митове, в преданията на човечеството всичките тези граници между вечността и времето не са още рязко прокарани и именно това е една от най-големите тайни, които затрудняват разбирането на древния религиозен живот. Нашето съзнание така е свикнало с нашата световна действителност, с нейната затвореност и с границите, които отделят земната действителност от вечността и от другото, истинското време, че на нас ни е много трудно да разбием тази втвърденост на нашето съзнание и да си пробием път към онова първично съзнание в зората на човешката съдба, когато тези граници още не са съществували. В Библията, в първоначалните религиозни предания и митове за света няма такава граница, затова е тъй трудно да се разбере преплитането между земната и небесната история, между времето и вечността: всичко става като че ли на нашата земна планета, в нашето време, в нашата световна действителност, и заедно с това се извършва в друго време, в друг свят, преди възникването на нашия световен еон. Ето защо първоначалните исторически сведения, които даваше Библията преди възникването на историческата наука, се разглеждаха като научно познание в областта на историята, географията, геологията, антропологията. Това беше разклатено от по-нататъшното развитие на философското съзнание и на научните знания; Библията като наивна наука изгуби всякакво значение. Но това най-малко означава, че религиозната истина, която се съдържаеше в библейските предания, може да бъде засегната в някаква степен от тази научно-философска критика, защото религиозната правда на всички предания и митове съвсем не се състои в това, че те ни дават някакви естествено-научни или исторически познания, които могат да се конкурират със съвременната история, геология, биология и т.н., а в това, че те разкриват символично някакви извънредно дълбоки процеси, които са се извършвали извън границите, отделящи времето на нашия еон от другата вечна действителност. Цялата научно-философска критика не може да бъде отнесена към този род откровения. Тъй като религиозно-църковното съзнание се е опитвало да се представи за наука със задължителен характер, то се е поставяло във враждебно отношение към науката и по такъв начин е правело беззащитна религиозната

истина. Но за религиозно-философското съзнание е ясно, че тези области могат да бъдат разграничени. Религиозният смисъл, който се крие в древните предания и в древните митове, не е наука, няма обективно значение и не може да се конкурира с него, а представлява едно разкриване на много по-дълбоки истини, които имат значение за напълно други сфери. Великата истина на Библията, в която се дава пресечната точка, срещата на небесната със земната история, началото на небесната съдба на човека и началото на неговата земна съдба, трябва да бъде изтълкувана и философски, и религиозно не в светлината на Стария, а на Новия завет. Трябва да кажем, че вътре в самото християнство е преобладавало вехтозаветното тълкуване на Библията; цялата библейска космология и антропология са пречупени от ограничеността на съзнанието, което е било присъщо на вехтозаветния човек. Ето тези граници, в които се е разкривала Божествената истина на вехтозаветния човек, са се отразили и върху Библията, нейното откровение се е пречупило в човешката ограниченост и в тази ограниченост се е предало и на по-високите стъпала на духовното съзнание. Прилагането на църковно-религиозното съзнание към библейските истини приема по някакъв начин онези граници на откровението във вехтата природа на човека, в съдбата на еврейския народ и в съдбата на онези народи, с които еврейският е бил неразделно свързан. Това слага своя отпечатък вече и върху новозаветното християнско съзнание и му поставя известни граници. Християнската антропология и космология, учението за произхода на човека в своята преобладаваща форма носи печата на ограничеността, присъща на вехтозаветния човек. Това се отразява върху християнската догматика и слага своя печат върху християнската метафизика на историята, защото тя е свързана с антропологичните и космологичните учения в библейските граници. Вехтозаветното библейско съзнание пречи да се създаде истинска метафизика на историята, защото тя в своите основни предпоставки трябва да разкъса онези граници на вехтото съзнание на човека, които не са още окончателно преодоленни и в християнството, защото метафизиката на човека в съзнанието на Адам, разкриваща се в древните откровения на човечеството, продължава да поставя своите граници и през новозаветния период на човешката история. Това влияе върху изграждането на метафизиката на историята. Необходима е преработка

и претворяване на вътрешната история на човека в новозаветна светлина, в светлината на новия Адам, на новия човек, за когото не съществува вече оня гнет, под който живееше вехтият човек, гнета на природната необходимост и гнета на Божия гняв, който правеше невъзможна срещата с Бога лице в лице, за който се казва, че ако човек можеше да види лицето Божие, той би бил изпепелен. Това вехтозаветно чувство за Бога, това чувство за природата, този вехтозаветен страх от Божия гняв, който е почувствал човекът след спускането му в по-низша сфера на природния живот, и преодоляването на това чувство чрез новозаветното откровение на новия Адам, което прави Бога безкрайно близък на човека, и чувството за свобода от духовете на природата в новозаветното съзнание, от демоните на природата, които терзаеха човека на античния свят — всичко това е основата за съдбата на човека в цялата му християнска история. Цялата християнска история на човечеството се отличава от историята на езическия и на библейския свят по това, че в него се е извършило някакво вътрешно духовно движение напред, след което човекът е започнал да се освобождава вътрешно, от една страна, от властта на демоните в природата чрез тайната на изкуплението, а, от друга страна, от чувството на потиснатост у евреина от Бога, който е усещал Бога като далечна, страшна и гневна сила, непосредствената среща с която е страшна и опасна за човека. В светлината на това ново откровение и нова човешка природа може да бъде осмислена не само цялата нова християнска история, но и цялата древна история, и цялата библейска история. Този процес в пределите на християнското съзнание не се е изявил достатъчно досега и трябва да кажем, че новозаветното разкриване на библейската истина по-скоро беше достояние на отделни велики мистици — като например Яков Бьоме в неговата книга *Mysterium magnum*, а не преобладаваща християнска философия. Това е крайъгълен камък за философията на историята. Основен момент във философията на историята от гледна точка на онази нова човешка природа, която се разкрива от времето на християнството, е това, че целият световен процес попада под знака на новия Адам — Христос. Започва съвършено нова ера в схващането за същността и смисъла на историята. С това завършва явлението, което аз разбирам като небесна история на човека, и започва преходът към неговата земна история, към земната му съдба. В съдбата на еврейския

народ виждам пресечната точка, най-острата среща на тази небесна и земна съдба. Ето защо философията на земната съдба на човечеството може да бъде започната с философията на еврейската история, с философията на съдбата на еврейския народ. Тук трябва да търсим оста на световната история. Темата, поставена от съдбата на еврейския народ, се решава в продължение на цялата световна история.

ПЕТА ГЛАВА

СЪДБАТА НА ЕВРЕЙСТВОТО

Еврейството е изиграло изключителна роля в зараждането на съзнанието за история, в напрегнатото чувство за историческа съдба и именно то е внесло в световния живот на човечеството „историческото“ начало. И аз искам да се обърна към историческата съдба на еврейството и към неговото значение за световната история като към едно от непрекъснато действащите и до наши дни световни начала, притежаващи своя специфична мисия. Еврейството има централно значение в историята. Еврейският народ е предимно народ на историята и в неговата историческа съдба се чувства колко неизповедими са Божиите съдбини. Историческата съдба на този народ не може да бъде обяснена материалистически и изобщо позитивно-исторично, защото в нея най-ясно се проявява „метафизичното“ и онази граница между метафизичното и историчното, за която говорих като за препятствие да се постигне вътрешният смисъл на историята, именно тук, в съдбата на еврейския народ, изчезва. Спомням си, че в дните на моята младост, когато ме привличаше материалистическото разбиране за историята, когато се стараех да го проверя върху съдбата на народите, на мене ми се струваше, че най-голямата пречка за това е съдбата на еврейския народ, която от материалистическа гледна точка е необяснима. Трябва да кажем, че от всяка материалистическа и позитивно-историческа гледна точка този народ отдавна би трябвало да престане да съществува. Неговото съществуване е едно странно, тайнствено и чудесно явление, което сочи, че със съдбата на този народ са свързани особени предназначения. Тя не се обяснява с процесите на приспособяване, с които се опитват да обяснят съдбата на народите привържениците на материалистическото учение. Оцеляването на еврейския народ в историята, неговата неизтребимост, продължаването на неговото съществуване като един от най-древните народи в света, в съвсем изключителни условия, фаталната роля, която той играе — всичко това свидетелства за особените, мистични основи

на неговата историческа съдба. Историята на еврейството е не само феномен, но и ноумен, в онзи особен смисъл, който посочвах още като говорех за противопоставянето между феномена и ноумена в историята. Говорих вече, че в историческото се откриват не само външните явления, но може да се разкрие и самият ноумен, самата същност на битието. Това е особеност на съдбата на еврейския народ, необяснимостта на неговата съдба както древната, дохристиянската, така и през християнската ера. Световноисторическата роля на еврейството всъщност не може да бъде поставена под въпрос от научната критика за традиционната библейска история, защото тайнственият характер на тази съдба си остава недосегаем. Особената свързаност на еврейството с „историческото“ и изключителната напрегнатост, която то внася в историята, остават незасегнати от тази критика. Около съдбата на еврейството се разиграва особеният драматизъм на историята. В чисто арийски дух няма такава напрегнатост. В него има известна баналност. Колкото и значителен да е духът на Гърция, на Индия, който може би превъзхожда дори духа на еврейския народ — остава безспорен неисторическият характер на този дух и на този тип култура. Съдбата на историята, драматизмът на историята, напрегнатият характер на историческото действие и движение не произтичат непосредствено от този дух. Индия си остава образец на много древна култура, по своята същност неисторическа, застинала в дълбочината на своите вътрешни духовни съзерцания, но не влязла в непосредственото, драматичното действие на световната история. Същото може да се каже в по-друг смисъл и за Гърция. В Гърция бе дадено откровението на арийския дух в едни от най-великите художествени и философски съзерцания, ненадминати от нито една култура в света, но това е затворен, статичен космос, в който няма напрегнато историческо действие. В конструирането на „историческото“ Гърция е дала много малко. С какво е свързано това? „Историческото“ има религиозна основа. Основната предпоставка е, че в основата на историческото лежи в една или друга форма религиозното съзнание. В религиозната природа на еврейския народ и на еврейския дух е залегнало такова начало, което е трябвало да определи неговия напрегнат исторически характер, неговата напрегната историческа съдба. Преди всичко, ако сравним еврейската с другите дохристиянски, езически религии, можем да кажем нещо,

което неведнъж е било посочвано, че еврейската история е откровение на Бога в историческата съдба на народа, докато езическите религии са били откровение на Бога в природата. Тази отлика на религиозната основа на арийските езически религии от еврейската определя историчността на еврейския народ. Еврейската религия е проникната от месианска идея, която е в центъра ѝ. Израел е живеел с очакването на съдния ден, на изход от онази тъжна историческа съдба, която е преживявал народът, и на преход към някаква нова световна епоха, която разрешава всичко. Месианската идея определя историческия драматизъм на този народ. Надеждата за бъдещия Месия, страстното му очакване ражда онази двойственост в религиозното съзнание на еврейския народ, която е възелът в съдбата на еврейския народ и в историческата съдба на човечеството. Тази двойственост на месианското съзнание е с поглед към историческото движение и историческото разрешение. Еврейският дух, който е особен, различаващ се от всички други расови типове, през XIX и XX век запазва своите основни особености, които го сродяват с духа на древния Израил. И в съвременното еврейство можем да узнаем съдбата все на същия този народ, но в безкрайно различните моменти на историческия живот и съдба. Еврейският дух през XIX и XX век има сходство с древноеврейския дух. В него има друга, изопачена и извратена форма на месианизъм, има очакване на друг Месия, след като истинският Месия бе отхвърлен от еврейството, има и все същата обрънатост към бъдещето, все същото настойчиво и упорито искане към бъдещето да донесе със себе си всичко разрешаващото начало, някаква всичко разрешаваща правда и справедливост на земята, в името на която еврейският народ е готов да обяви борба срещу всички исторически традиции и светини, срещу всякаква историческа приемственост. Еврейският народ е по същността на своята природа исторически, активен, волеви и на него му е чужда онази особена съзерцателност, която е присъща на върховете в духовния живот на избраните арийски народи. К. Маркс, който е бил много типичен евреин, в късния час на историята се стреми да постигне решението на все същата древна библейска тема: с пот на лицето изкарвай своя хляб. В социализма на К. Маркс същото това еврейско искане за земно блаженство се е проявило в нова форма и в съвсем друга историческа обстановка. Външно погледнато, учението му скъсва с религиозните

традиции на еврейството и въстава срещу всякаква светиня. Но месианската идея, която провъзгласяваше еврейския народ за избран, Карл Маркс пренесе върху класата на пролетариата. И както по-рано, народът на Израел беше избраният, така и сега новият Израел е работническата класа, която е избраният народ Божи, призван да освободи и спаси света. Всичките черти на богоизбраност, всичките месиански черти се пренасят върху тази класа, както бяха пренесени някога върху еврейския народ. Същият драматизъм, същата страстност, същата нетърпимост, които по-рано са били свързани с народа Божи — с Израел. Еврейският народ е бил винаги Божи народ, народ с трагична историческа съдба. Преди Богът на еврейския народ да е бил осъзнат като единен Бог, Творец на вселената, като Господ, Той е бил Бог на целия народ, народен Бог. Именно това свързване на монотеистичната идея, на идеята за единния Бог, с националната съдба на избрания народ Божи е създало цялата особеност и специфика на религиозната съдба на еврейския народ. Тук ние се сблъскваме с друга страна в религиозното съзнание на евреите, което се различава много от религиозното съзнание на арийците и определя особената му история. Богосъзнанието на еврейския народ е било трансцендентално; то предполага огромна дистанция, която е правела невъзможно съзерцаването на Бога лице в лице без опасността от гибел. Към безкрайната висота на Бога семитът е гледал отдолу. Тази отдалеченост и страшният вид на Бога, това трансцендентално съзнание за Бога извън човека и над човека, са благоприятствали много за създаването на историческия драматизъм. Именно това предизвиква напрегнато движение, драматично отношение между човека, народа и трансценденталния Бог, срещата на народа с Бога по пътя на историята. А типичното арийско богосъзнание, което достига своята чистота в съзнанието на индусите и в древноиндийската религия, е иманентно съзнание, усещане за Бога като за нещо, което се намира в последната дълбочина на самия човек. Но едно такова съзнание не е особено благоприятно за историческото движение. То изработва такава форма на съзерцателност, на вглъбяване вътре в себе си, която е противоположна на религиозния живот, създаващ историческото движение отвън. Докато всички основи на религиозното съзнание на еврейския народ са били такива, че са били благоприятни за историческото движение. Такава е и конкретната идея за Бога у

евреите, като личен Бог, който има лично отношение към човека. Това е основата за историята на народа. Историчността на подобно отношение между човека и Бога, между народа и Бога, произтича от външния драматизъм на положението. Еврейският народ по своето първоначално светоусещане е изпитвал страстната мечта за справедливост в земната съдба. Мисля, че тази друга специална особеност на еврейския народ, която изисква осъществяването на справедливост в тази земна съдба и страстно искане към бъдещето, предопределя цялата сложност на неговата историческа съдба. Типичните арийци — гърците, никога не са изпитвали тази мечта за справедливост. Тази идея е напълно чужда на елинския дух и доколкото е съществувала, тя е била странична. Всичко това е тясно свързано с въпроса за отношението към индивидуалността и с едно или друго отношение към въпроса за безсмъртието на душата. Гърците са допринесли най-много за оформянето на идеята за безсмъртието на психея, за безсмъртието на душата. Такава е била особената мечта на гръцкия народ в зенита на неговия духовен живот. В орфизма, у Платон, в гръцката мистика, Гърция е стигала до тази идея. Гърция е създала понятието за психея, докато за еврейския народ, за който центърът на тежестта е бил не толкова в индивидуалната съдба на човека, колкото в съдбата на народа, понятието за психеята му е било чуждо. У евреите, в тяхното религиозно съзнание, поражават отсъствието на идеята за безсмъртието на душата до последния период преди християнството. Те стигат много късно до идеята за личното безсмъртие. В еврейското разбиране за отношението между Бога и човека безсмъртен е само Бог. За еврейското съзнание безсмъртието на човека е изглеждало като нещо, което преувеличава значението на човека. За това съзнание е съществувало само безсмъртието на народа. Ренан, този блестящ, но не дълбок писател, плосък в религиозно отношение, но не лишен от психологическа наблюдателност, в своята История на еврейския народ — може би най-интересния му труд, дава блестящи характеристики, макар че понякога прехвърля мярката и недостатъчно разбира религиозната съдба на еврейския народ. Така например той много точно казва: „Древният семит отхвърлил като химерични всички форми, в които другите народи си представяли задгробния живот. Единствено Бог е вечен; човекът живее само няколко години, безсмъртният човек би бил Бог. Човекът може да

продължи за малко своето ефимерно съществуване само чрез децата си“. Аз мисля и за мен това е ключът за обяснението на цялата историческа съдба на еврейството, че в еврейското съзнание се е сблъскала жаждата на еврейския народ за осъществяване на земната справедливост, на земната правда, на земното благо с индивидуалното безсмъртие. В месианското съзнание на еврейския народ е била заложена двойственост, която е била и източникът на фаталната му съдба, защото тук е имало истинско очакване на Месията, на Сина Божи, който е трябвало да се появи сред еврейския народ, и очакване на фалшив Месия, противоположен на Христос. Тази двойственост на месианското съзнание довела дотам, че еврейският народ не познал Месията, с изключение на своята отбрана част в лицето на апостолите и на малък брой първохристияни. Народът не познал Месията в лицето на Христос, отхвърлил го и го разпънал на кръст. Това е централен факт, към който се е движела световната история, от който тя изхожда и превръща еврейството като че ли в ос на световната история. В еврейството се поставя темата, която се решава след това в световната християнска история. Въпросът е в това, че в този напрегнат еврейски стремеж към осъществяване на правдата на земята, на земната справедливост и земното благо има не само някакво истинско и оправдано в религиозно отношение начало, но и някакво невярно богоборческо начало, има нежелание да се приемат предназначенията на Божията съдба, има противопоставяне на Бога и на божественния световен ред, има човешки произвол, който утвърждава, че на съдбата на хората и на народите, така както тя се нарежда в историята и в живота на света според Божията воля и според някакъв неизповедим и неясен за нашия човешки разум смисъл, може да бъде противопоставено човешкото разбиране за справедливост и човешкото разбиране за правдата, която трябва да бъде осъществена тук, на земята, на повърхността на земната планета, върху която се пренася центърът на тежестта на всеки живот, защото друг, вечен, безсмъртен живот като че ли няма. Това е отрицание на безсмъртието на човека, отрицание на онзи безкраен живот, в който се осъществява смисълът на всяка човешка съдба. Човешката съдба, изпълнена със страдания и мъки, неясни и неоправдани в границите на онзи малък откъс от живота, който се измерва с времето от момента на раждането до момента на смъртта, в някакъв друг живот получава своето решение,

което превъзхожда логиката на малкия човешки разум и на малкото човешко нравствено съзнание. В еврейския народ е съществувало не само действително искане и очакване на месиански край на световната история, на победа над неправдата, но е съществувала и фалшива народна претенция, която е била предизвикателство срещу Божия Промисъл и се е сблъсквала всъщност със самата идея за безсмъртния живот, защото всичко в този смъртен земен живот трябва да бъде завършено и решено. Според тази идея справедливостта трябва да бъде осъществена на всяка цена още в този свят. „Еврейският мислител, подобно на съвременния nihilist, се е придържал към мнението, че щом справедливостта е немислима в този свят, то нека този свят изобщо да го няма!“ (Ренан). Книгата на Йов е една от най-потресаващите в Библията. Вътрешната нравствена диалектика, която се разкрива в Библията, изхожда от положението, че праведният човек трябва да преживее щастлив живот на земята, и затова незаслужените страдания, които се стоварват върху праведния Йов, предизвикват у него дълбока нравствено-религиозна криза. Самата тема за съдбата на Йов се поставя безотносително към това, дали съществува безсмъртие и някакъв безкраен живот, в който тези страдания получават своето разрешение. В тази земна съдба на Йов трябва да бъде окончателно осъществена правдата и справедливостта, защото тя не може да бъде осъществена на никое друго място. В религиозната предпоставка, легнала в основата на книгата, не се предвижда награда или наказание в някакъв друг живот. В земен план се разкрива диалектиката на една от основните и най-велики теми на човешкия дух, темата за това, че праведниците могат да страдат на земята, докато грешниците и злите хора могат да бъдат щастливи и да тържествуват — една вечна тема, която се повтаря до наши дни в най-великите творения на човешкия дух. В съзнанието на еврейския народ тази тема е била ограничена от слабостта и безсилието на еврейското религиозно съзнание да постави човешката съдба в перспективата на вечния живот. От тази, ограниченост се ражда и цялото историческо напрежение в земния живот на еврейския народ, именно защото човешката и народната съдба не са били поставяни в перспективата на вечния живот, а само в перспективата на историческия живот на земята. В този исторически живот на земята евреите са внасяли най-голямата активност, религиозния смисъл, докато арийските народи са стигали само до

поставянето на проблема за индивидуалната съдба. За арийството е било трудно само по себе си осмислянето на историческата съдба в земния живот. В този живот арийското съзнание е посочвало пътя за съзерцаване на вечния живот и историческата съдба на човечеството му изглеждала пуста, докато съществува съзерцаване на други духовни светове. В края на краищата и във висшия стадий на духовния живот на гръцкия свят не е имало религиозно осъзнаване на смисъла на историческата земна съдба. Ако вземем Платон, едно от най-великите явления на духа в Гърция, у него е липсвало съзнанието за религиозния и метафизичен смисъл на историческата съдба: той се е насочвал към първообразите на битието и към света на идеите, в тях е откривал първичната неподвижна действителност и от тях не е могъл да се върне към движещия се емпиричен свят, с вътрешно осмисляне на процеса на историята. Тук се чувства границата на религиозното съзнание в елинския свят. Противоречието между историческото безсмъртие на народа и индивидуалното безсмъртие е характерно за цялата съдба на еврейския народ. Дори у пророците, които са предсказвали християнското откровение, отсъства идеята за безсмъртието. В еврейската религия също няма, в строгия смисъл на думата, нито митология, нито мистерии, нито метафизика. Немско-еврейският философ Коген — представител на неокантианството, в последния период от своята дейност се насочил към своите религиозни извори и започнал да проповядва своеобразен еврейски модернизъм, очистен от критическия философски разум. Коген твърди, че неговата религия е пророческа религия, по своята същност тя е насочена към бъдещия свят, докато всяка митологическа религия е насочена към миналото и е свързана с миналото. Митът представлява разказ, който е винаги свързан с миналото. Този пророчески характер на еврейското религиозно съзнание, който поставя еврейската религия над всички останали религии, обяснява отсъствието в нея на митологични елементи. От гледна точка на Коген този пророчески характер на еврейската религия ѝ придава предимно етична обогатеност. В своето тълкуване на юдаизма Херман Коен приспособява към него Кантовата философия. Той забравя, че и в юдаизма има един мит — това е митът, насочен не към миналото, а към бъдещето: есхатологичният мит. Той представлява мистичната основа на еврейския народ, с който е свързан историческият живот на еврейството. В моята уста думата мит има

реално значение, а не противоположно на реалността. Тази особеност на еврейското съзнание, на неговата историческа съдба води дотам, че социализмът като някакво световноисторическо начало има юдаистичен източник. Социализмът не е явление на нашите дни, но в наши дни той придобива особена сила и изключително влияние върху целия ход на историята. Социализмът е едно от световноисторическите начала, но всички те имат своите корени в глъбината на вековете и като всички начала, които имат древни източници, те действат постоянно и водят борба с противоположни начала. Аз мисля, че социализмът има религиозно-юдаистични източници, свързани с есхатологичния мит на еврейския народ, с дълбоката двойственост на неговото съзнание, която е трагична не само за историята на еврейството, но и за историята на човечеството. Именно тази двойственост на историческото съзнание на евреите поражда еврейския религиозен хиализъм, насочен към бъдещето със страстното искане и очакване да се осъществи хилядолетното царство Божие на земята, да настъпи съдният ден, когато злото ще бъде окончателно победено от доброто, когато ще настъпи край на несправедливостта и страданията в земната съдба на човечеството. Това хилястично очакване е първоначалният източник на религиозно обогрения социализъм. Това е свързано още и с обстоятелството, че по своята духовна природа еврейството е колективистично, докато арийството е индивидуалистично. Тази свързаност на еврейския дух със съдбата на народа, тази невъзможност да се мисли индивидуалната съдба вън от съществуването на народа, вън от съдбата на Израел, това пренасяне на центъра на тежестта върху историческата свръхлична народна съдба, прави този народ колективистичен, докато в арийската култура и дух ние за първи път виждаме да се разкрива индивидуалното начало, да се прославя индивидуалният дух. На еврейския дух е била чужда идеята за индивидуалната свобода и чувството за индивидуална вина. У евреите идеята за свобода не е индивидуална, това е свободата на народа — тя се е изграждала колективистично, и вината не е била индивидуална, не е била вина на отделния човек, а на народа пред лицето на Бога. Това религиозно и социалистическо искане на всяка цена правдата да победи на земята, това очакване на правдата и победата, на особената правда и справедливост в колективната съдба на народа е станало главното движещо духовно начало, заради което се

е разиграла цялата трагедия с отхвърлянето на Христос от еврейския народ. Това е станало главният мотив, главното основание, загдето Христос е бил отхвърлен от еврейския народ.

С присъщата му едностранчивост в тази област Ренан дава остра характеристика на разликата между арийския и семитския тип. Той казва: „Ариецът, който от самото начало допуска, че боговете са несправедливи, не изпитва такова страстно желание да постигне земни блага. Той не приема сериозно утехите на живота, увлечен от своята химера за задгробния живот (само такава химера може да го тласне към велики дела), ариецът строи своя дом за вечността, а семитът иска доброто да дойде, докато той е жив. Той не иска да чака; славата или благото, които не си почувствал, за него не съществуват. Семитът прекалено вярва в Бога, а ариецът прекалено вярва във вечността на човека. Семитът е дал Бога, а ариецът е дал безсмъртието на душата.“ Тази характеристика е много едностранчива и в такава крайна форма не съответства на сложната историческа действителност, но в нея има известна доза истина и тя обяснява изключителната напрегнатост на това месианско очакване на евреите да настъпи денят на блаженото царство Божие на земята. Тук има нещо, което като че ли предопределя двойствения характер на еврейското месианство. Ето един пасаж от книгата на пророк Исая. Ако вникнем в него, ще ни поразят впечатленията, че, от една страна, това може да бъде източник на действителното очакване на земното царство, а, от друга страна, това е очакване на някакъв божествен месиански пир: „Тогаваше вълк ще живее заедно с агне, и леопард ще лежи заедно с козле; теле, лъвче и вол ще бъдат заедно, и малко дете ще ги кара. Крава ще пасе с мечка, малките им ще лежат заедно, и лъвът ще яде слама като вола. Младенец ще играе над аспидина дупка, и дете ще протегне ръката си към змийско гнездо. Не ще правят зло и вреда по цялата Мисвета планина, защото земята ще бъде пълна с познаване Господа, както водите пълнят морето“.

Ето, такова страстно очакване да настъпи денят на блаженството, на Божията правда, на царството Божие, не е имало никога и никъде, нито у един народ в света, освен в това месианско пророческо съзнание. Заедно с това месианското съзнание е могло да има и своята противоположна страна. У еврейския народ то е могло да се превърне в очакване на Месията като земен цар, който ще осъществи царството на

Израил, националното царство на Израил на земята, в което ще настъпи окончателното блаженство. Възможността за такова разбиране на месианското съзнание присъства през цялото време в древноеврейската апокалиптика. Цитираният вече Ренан казва: „Истинският израилтянин е човек, измъчван от недоволство, живеещ във властта на неутолима жажда за бъдещето“. Именно неутолимата жажда за бъдещето е жаждата да настъпи денят на царството Божие на земята. „Юдеят не е способен на покорност пред Провидението като християнина. За християнина бедността, унижението са добродетели, а за юдея те са бедствия, с които трябва да се бори. Юдеят се възмуцава от злоупотребите и насилията, които християнинът понася със смирение.“ Това прокарва граница между еврейското съзнание и онова християнско съзнание, което е неприемливо и няма място у евреите, не победили своето еврейство. В това е основата на революционния характер, който носи религиозното съзнание на еврейството. Евреинът лесно става революционер и социалист. Евреите поддържат неверния мит, че в основата на историята лежи експлоатацията на човека от човека. Казвам това не в тесния съвременен смисъл на думата, а в смисъл на характеристика на типа, в смисъл на предизвикателство към съдбата, към изпитанията и страданията, които носи тази съдба и на упоритото, страстното, напрегнатото искане още тук, в тази земна съдба да се осъществят правдата и блаженството. У евреина тази идея за земното царство е била не светска, секуларна, а религиозна, теократична. С това е свързано обстоятелството, че у евреите е било сравнително слабо чувството за държава в светския смисъл на думата, в смисъл на светска държава. Тук се среща с едно противоречие. Докато нито един народ никога не е жадувал така страстно да осъществи своето национално земно царство, в земната си историческа съдба, именно този народ е бил лишен в своята история от най-елементарното нещо, от което не са били лишени другите народи. Той е бил лишен от възможността да има своя самостоятелна държава. Страстното желание да осъществи своето земно царство го довело в края на краищата до противоположния полюс — еврейският народ се оказал без държава, каквато са имали другите народи, които никога не били жадували така да осъществят земното си царство. Това е един от парадоксите в съдбата на еврейството, свързани със съдбата на еврейския месианизъм. Духовният живот на еврейския народ е

трябвало да доведе до появата на Христос и до разпятието му. Христос не осъществил мечтите на еврейския народ, не станал земен цар и не осъществил земното царство на Израил. Именно това довело до коренното противоречие в съдбата на еврейския народ. Докато, от една страна, еврейският народ отхвърлил разпятието, от друга, той в своята съдба се оказал разпънат. Именно това е било основното противоречие на цялата му религиозна съдба. Тази страстна мечтателност на еврейския народ за свое национално земно царство, което предхожда страстната мечтателност на най-новото време за осъществяването на социалното земно царство вече не на еврейския народ, а земното царство на цялото човечество във формата на социализма, на социалистическия земен рай, не чрез Месията, а чрез месианската класа — пролетариата, — това страстно отношение към земната историческа съдба, свързано с основната духовна особеност на еврейския народ, противоречи на надеждите за безсмъртен живот, защото осъществяването на висшата Божия правда не се пренася във висшия безсмъртен живот. Вярващият в безсмъртието трябва да се отнася трезво към плановете на земния живот и да вижда, че в него не е възможно да се преодолее окончателно тъмното ирационално начало, че в него са неизбежни страданията, злото и несъвършенствата. Чувството за безсмъртие у еврейския народ, народът, който в религиозно отношение се издигнал на най-високото стъпало преди християнството, е било много по-слабо, отколкото у персите или египтяните. У персите — великият арийски народ на Изтока, е имало зародиши на истинската вяра в безсмъртието и възкресението, а у египтяните е имало страстна жажда за възкресение, за възкресение на тялото на умрелия, и върху тази жажда се е изграждала цялата египетска история. Изграждането на пирамидите е било велик паметник на човешкия дух, който опровергава верността на материалистическото разбиране за историята, на материалистическото отношение към живота. В края на краищата и еврейският народ в понататъшната си историческа съдба е трябвало да стигне до вярата в безсмъртието и до вярата във възкресението. Той е изминал същия път, по който са минали другите народи преди началото на християнската ера в историята. Еврейският народ е бил народ-монотеист, той е притежавал потресаващо чувство за реалността на Бога. Тази потресаваща душата реалност и конкретност на Бога така завладява

еврейския народ, че измества всяко друго чувство и всяко друго разбиране. Докато осмислянето на идеята за безсмъртието на душата се оказало необходимост в по-нататъшната историческа съдба. Настъпил такъв нов опит и такова изпитание за еврейския народ и пред него застанал този въпрос. Тогава в еврейския свят възниква — точно така, както възникнало и в елинския свят и изобщо в древния свят, който вярвал в непосредствената победа на доброто, правдата и праведния тук на земята — съмнението в справедливостта на земната съдба. Настъпил моментът, когато престанали да вярват в това, когато започнали да усещат, че тук, на земята, правдата, доброто и праведникът не получават справедливо възмездие. Праведникът страда, той бива разпъван. Това започва да се чувства в книгата на Йов, в притчите на Соломон, в орфизма, у Платон и след това започва търсенето на друг свят, решаването на индивидуалната съдба по друг начин. В древноеврейския, както и в елинския свят, по различен начин възниква великият религиозен проблем за разпятието на праведния човек, който е вършел най-голямото добро. В гръцката култура този проблем е бил сякаш поставен в съдбата на Сократ и послужил като духовен тласък за философията на Платон. Смъртта на Сократ заставила Платон да обърне гръб на света, в който един толкова праведен човек може да бъде подложен на несправедливо наказание, и да търси друг свят на доброто и красотата, в който не е възможна несправедливата гибел на праведника. Този мотив се повтаря навсякъде в древния свят — и в езическия, и в еврейския. Заедно с възникването на този изключителен и изострен духовен опит започва и насочването към друг по-висш свят и се търси решението на съдбата на човечеството в него. Моментът, в който възниква религиозен опит от такъв род в религиозния живот на дохристиянския свят, не е нищо друго, освен преход от националния тип религиозно съзнание към индивидуалния тип, възникване на религиозния индивидуализъм. Навсякъде в древния свят този религиозен индивидуализъм заменя предходния стадий на обективизма, който е бил насочен към живота на народа и нацията в тази земна действителност. Оттук произтича насочването към индивидуалните дълбочини в човешката съдба, която се опитват да обяснят извън границите на националния земен живот. Периодът на обективизма се сменя от индивидуализма. Това е преходен период. Този субективизъм е период, в който се заражда

християнството. Християнската истина се разкрива пред човека в онзи период от неговия духовен живот, когато старата национална религиозност започва да се разклаща и разколебава, когато човешкият дух започва да се измъчва за индивидуалната съдба на човека, която не могла да намери своето решение нито в границите на Стария завет; нито в пределите на езичеството. С този преход от обективно-народната към субективно-индивидуалната религиозност се свързва развитието и колебанието на месианското съзнание в съдбата на еврейския народ. Месианското съзнание започва да преживява вътрешно раздвоение между националното месианско съзнание, което е закрепено изключително към съдбата на израилския народ, и универсалното месианско съзнание, което е очаквало някакво божествено явление, носещо блага вест за цялата вселена, а не само за израилския народ, и което с този свой универсален характер ще донесе блага вест и за индивидуалната душа на всеки човек. В стария тип национална религиозност се извършва процес на вътрешно разцепление и раздвоение. Съзнанието се развива по пътя на индивидуализма, но заедно с това то е свързано с по-голям универсализъм. Месианската идея носи блага вест не само за цялото човечество, но и за всяка индивидуална човешка съдба. При тази постановка се е решавала цялата трагедия. Така се е подготвяло християнството. В еврейския народ е трябвало да се роди Христос, в еврейския народ с неговото напрегнато чувство за история, насочено към бъдещето, е трябвало да се осъществи централното явление на световната история — явлението на този свят и явлението на другия свят, иманентно и трансцендентно. Тук се разгръща най-голямата човешка трагедия, в която съдбата на еврейския народ е свързана със съдбата на цялата християнска история. Ролята на еврейството е свързана с обстоятелството, че то е било надарено с такива месиански очаквания, с каквито не е бил надарен нито един народ в света. Само на еврейството му е било дадено да очаква пряко и непосредствено появата на Месията в света, докато на всички други народи в езическия свят са им били дадени само мъгляви предчувствия и при тях не е имало пряко насочване на съзнанието към бъдещия Месия. И ето, този народ, на който му е било дадено това месианско съзнание, сред който е трябвало да се роди Месията, не издържал изпитанията на двойствения характер на своето съзнание и на своето очакване, не

разбрал появата на Разпнатия. Същността на трагедията, която се разиграла между еврейството и християнството, се състои в това, че Месията е трябвало да се яви сред еврейския народ и че той не могъл да приеме разпнатия Месия. Еврейският народ очаквал Месията и пророкувал за Него и в същото време не Го приел и Го отхвърлил, защото не могъл да приеме Месията в образа на роб, той очаквал Месията в образа на цар, който ще осъществи земното царство на Израил. Това напрегнато очакване било праобраз на религиозния социализъм на еврейския народ, който не могъл да приеме тайната на разпятието и Христос в образа на смирена, а не на тържествуваща в земния живот правда. Той отхвърлил с целия си живот и със смъртта си погрешното упование на еврейския народ за блаженото земно царство. По такъв начин в християнството е отхвърлено това, че еврейският народ е народ Божи в някакъв друг смисъл, освен в този, че Христос е трябвало да се появи сред евреите. Всичко това станало, но след отхвърлянето на Христа евреите престанали да бъдат народ Божи. След появата на Христос месианизмът не е бил вече възможен в стария еврейски смисъл на думата. След този акт месианската надежда е вече очакване на фалшивия Христос, поява на Месия, противоположен на Христос. Националният, както и класовият месианизъм е винаги някаква форма на връщане към юдаизма. Социалистическият месианизъм има юдаистични корени, и в християнския свят той означава очакване на фалшивия Христос — очакване на антихриста. В християнството избран е църковният народ. Тази двойственост на еврейския месианизъм, от една страна, насочен към Месията Христос, а, от друга, свързан с антихриста, с принудително-революционното осъществяване на правдата на земята, води дотам, че всяко отхвърляне на Христос, което е ставало в света в продължение на цялата история, винаги се извършва на същите основания и със същите мотиви, поради които Христос е бил отхвърлен от погрешния еврейски месианизъм, заради който Той е бил разпнат от евреите. Това е отрицание на свободата на духа в името на принудителното осъществяване на царството Божие на земята. Христос се отхвърля, защото умира на кръста, вместо да унищожи зло и страданието с царствена мощ и да започне една блажена и справедлива история. Това създава най-големия от парадоксите, онова противоречие в съдбата на еврейския народ, което е формулирано от забележителния френски католически

писател, починал неотдавна, и за съжаление малко известен, но заслужаващ по-голяма известност, Леон Блуа. Той е формулирал по следния начин основната трагедия на еврейския народ: „Евреите ще се обърнат само тогава, когато Христос слезе от кръста, а Христос може да слезе от него само тогава, когато евреите се обърнат“. (Le salut par les Juifs). Тези гениално остри думи разкриват не само трагедията на еврейския народ, но и трагедията на християнския свят, разкрива се основното възражение срещу християнството, което се състои в това, че то не се е осъществило в света, не е успяло, както често казват, правдата не е победила на земята, страданията продължават. Преди около две хиляди години дошъл на земята Христос, Спасител и Изкупител на света, а злото, страданието, ужасите и мъките продължават. Това възражение срещу християнството — типично за еврейския месианизъм, се основава върху това, че появата на Месията, на Сина Божи би трябвало да осъществи на земята доброто и да победи окончателно злото, да сложи край на всяко страдание, на всяка мъка, на всеки мрак и да въдвори блаженството. Но отхвърлянето на Христа е еврейско и то е присъщо на арийското племе не по-малко, отколкото на еврейството. Това ни довежда до онзи основен парадокс в цялата еврейска история и в цялата християнска история, че християнството не би било възможно без еврейството, не би била възможна и християнската история. Без еврейството, не приело тайната на Голгота, не би имало и Голгота. Християнската история се намира във вътрешна борба с еврейския дух. И отношението към еврейството е вътрешно изпитание за християнския дух, защото както податливостта и слабостта на християните, която ги отдава във властта на еврейския дух, така и расовият антисемитизъм, преминаващ в насилие, еднакво не издържат това изпитание. Антисемитизмът не разбира цялата религиозна сериозност на еврейския въпрос. Расовият антисемитизъм непрекъснато се заразява от онзи фалшив еврейски дух, срещу който той въстава. Омразата към евреите не е християнско чувство. Християните трябва да се отнасят към евреите по християнски. В границите на самата християнска история се извършва постоянно взаимодействие между юдаистичните и елинските начала, които са главните източници на цялата наша култура. Мисля, че сблъсъкът между двете начала съществува и в границите на самата християнска църква. На християнския дух му е присъща семитска

присадка, без която би била невъзможна историческата съдба на християнството. Древната еврейска тема, поставена от еврейската история, за раздвояващия се еврейски месианизъм, се оказва тема на световната история. Около тази тема се разиграва световната история, в центъра на която стои Христос. От Христа започва новата световна ера. С това е свързано обстоятелството, че еврейският въпрос е неразрешим в пределите на историята. Ционизмът е най-благородното течение сред евреите, но той е безсилен да разреши еврейския въпрос. Еврейската тема, поставена в Библията, продължава да бъде темата, предизвикваща страстите през XIX и XX век. Материалната прикованост към този свят в капитализма на Ротшилд и в социализма на Маркс е еврейска по своята същност, макар и да няма задължителна връзка с евреите. И около нея се разиграват страсти и кървава борба. Но враждебният на християнството юдаизъм може да бъде присъщ и на неевреите, както пък евреите по кръв могат да бъдат свободни от него. Никакъв вулгарен антисемитизъм не може да бъде оправдан с религиозно схващане за съдбата на еврейството. Окончателното решение на еврейския въпрос е възможно само в есхатологичен план. Тъкмо това ще бъде решението на съдбата на световната история, в последния акт от борбата между Христос и антихриста. Без религиозното самоопределение на еврейството задачата на световната история не може да бъде решена.

ШЕСТА ГЛАВА

ХРИСТИЯНСТВОТО И ИСТОРИЯТА

В една от предходните глави говорих вече много за изключителната връзка на християнството с историята, за историчността на християнството и се позовах на Шелинг, който в своите *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* с необикновена острота е изразил мисълта, че християнството е преди всичко исторично, че то е откровението на Божеството в историята. Заедно с това аз казах, че по своята природа християнството е изключително динамично, а не статично, че то представлява стремителна сила в историята и че по това се различава дълбоко от характера на съзercанието в античния свят, който е бил статичен. Тази динамичност е била толкова голяма, че християнството е пораждало движение и тогава, когато се е извършвало отстъпничество от него. Тогава динамизмът се е проявявал в други форми, бил е въстание, бунт срещу съдбата, присъщ изключително на християнския период в историята, защото християнството е или източник на истинско движение, или поражда бурно погрешно движение. Тази изключителна историчност и динамичност е свързана преди всичко с това, че централният факт в християнската история — появата на Христа, е еднократен и неповторим факт, а нееднократността и неповторяемостта са основната особеност на всяко „историческо“. Към този неповторим централен факт е вървяла и от него тръгва цялата история. Тази еднократност и неповторимост на историческото, тази връзка между небесната история и земната история в християнския свят има исторически сложна конструкция, в която са се пречупили всичките предходни сили на духовната история; в нея взаимодействат преди всичко две начала — юдаистичното начало и елинското начало. Само тази среща и взаимодействие между еврейското и елинското начало е могла да създаде християнството в историята. В самото християнство се наблюдава постоянно преобладаването ту на едните, ту на другите начала, ту на

юдаистичните, ту на елинските. Всяко едно от тях определя една или друга страна от многообразния и сложен християнски свят. Юдаистичните елементи представляват вехтозаветни начала на откровението на закона, и в известни моменти могат да определят прераждането на християнството във вехтозаветна посока, да се съпротивляват срещу откровението на благодатта, любовта и свободата. Те могат да бъдат източник на фарисейството вътре в християнския свят. От друга страна, същите начала са източник на противоположен апокалиптичен дух, насочен към нови завършени откровения. Този дух действа в посока, която е пряко противоположна на старозаветните начала, но и едното и другото юдаистично начало е историческо, защото и действието на законническите елементи, които утвърждават историческата приемственост, и действието на апокалиптичните елементи, които са насочени към бъдещето, са еднакво исторически. Изобщо, трябва да се каже, че християнската църква по своята същност е предимно историческа сила. Тя представлява пречупване на откровението в историческата организация на човечеството, в религиозната сфера тя насочва съдбините на човечеството. Църквата е исторически направляваща сила, тя е свързана приемствено с онези юдаистични начала в християнството, които представляват предимно нейните исторически елементи. Елинските начала в християнството са неговото богатство, но те са по-малко динамични. С тях е свързана предимно съзерцателната му страна. Цялата съзерцателна метафизика на християнството с цялата му догматика и съзерцателна мистика е от елински произход. Те са много повече елински по своя дух, отколкото юдаистични, защото великото съзерцаване на божественото битие е по-присъщо на елинския дух, отколкото на исторически бурно движещия се еврейски дух. С елинските елементи в християнството е свързана и всяка естетика, всяка красота, защото елинският свят е люлката, източникът на красотата в християнския свят и изобщо в света. С тях е свързана цялата красота в християнската култура. И всички опити на протестантите да очистят християнството от езичеството са водели само до отслабване на християнската естетика и на християнската метафизика, т.е. тъкмо това, което е свързано с елинския дух.

Изключителната историчност и динамичност на християнството са свързани с това, че то за първи път открива окончателно на света

началото на духовната свобода, непозната на античния свят в такава форма, която е била непозната и на еврейския свят. Християнската свобода предполага решение на историческото действие чрез действието на свободния субект, на свободния дух. Това решаване на историята чрез свободното действие на активния субект е съществено за природата на християнството и за природата на историята, защото без допускането на такъв свободно действащ субект, който със своята свободна активност определя историческите съдбини на човечеството, конструкцията на историята е, разбира се, невъзможна. Гърците са утвърждавали необходимостта от доброто, от разумността на доброто. Те са разбирали доброто като разумна необходимост, като резултат от победата на разума. Сократ е бил изразител на елинското разбиране. В доброто има закономерност, в него действат неотразими за разума начала. Противоположни на него са случайните, нерационалните начала. Гръцкото разбиране за доброто не се е свързвало със свободата. Истинското понятие за добро в гръцката философия, дори в най-високите ѝ върхове, никога не намерило своя израз. Християнството пък утвърждава свободата на доброто. То твърди, че доброто е продукт на свободата на духа и че само онова добро, което е резултат от свободата на духа, притежава истинска ценност и представлява истинско добро. Християнството отхвърля принудителната разумна необходимост от доброто. Това е съществен признак на християнския светоглед. Християнството утвърждава не само свободата като най-висше достижение, като победа на висшия божествен разум, но утвърждава и другата свобода, от която се определя съдбата на човека и човечеството, които правят историята. В християнството самото Провидение и действието на Провидението е свобода, а не фактум. Християнството не се примирява с онази покорност на съдбата, с която се примиряваше античният свят. Тази покорност на съдбата като най-висша мъдрост, каквато би могъл да постигне човекът, е намерила израз и в гръцката трагедия, и в гръцката философия. В християнския дух има някакво метежно начало, което не се примирява с тази покорност на съдбата. Но свободата на избора, свободата на утвърждаването на доброто, което има своите корени в дъното на волята, а не на разума, предполага онази свобода на творещия, на действащия субект, без която е невъзможен истинският динамизъм на историята. Пълната неисторичност или антиисторичност както на

древната култура на Индия, така и на културата на Китай, са свързани с факта, че тази свобода на творящия субект там не е разкрита. Тя е останала неразкрита и във философията на Ведите, една от най-великите философски системи, тя е останала неразкрита и от онези философи, които в известен смисъл утвърждавали свободата като абсолютно сливане, абсолютно тъждество на човешкия с божествения дух. Индия не е познавала свободата на човешкия дух. С това е свързана недостатъчната историчност на целия строеж на тази своеобразна култура. Християнството за първи път разкрило окончателно тази непозната още на дохристиянския свят свобода на творящия субект. Това християнско разкриване на вътрешните динамични начала на историята, на процеса, в който се разгръща историческата съдба на човека, на народа и на човечеството създадо окончателно онази бурна световна история, която познава християнския период в човешката история и която се е подготвяла дотогава.

Коя е първичната тема в световната история? Аз смятам за основна в световната история темата за съдбата на човека, която поставя във взаимодействие човешкия дух и природата. Това взаимодействие, това действие на свободния човешки дух в природата — в космоса — е и първичната основа, първичното начало на историческото. В историята на човечеството ние виждаме различни форми на взаимодействие между човешкия дух и природното цяло, които преминават през различни исторически епохи. Първичният стадий на историята, който е непосредствен резултат от акта на небесно-историческата драма на отдалечаването от Бога, драмата на грехопадението, драмата на свободата, захвърлил човека и човешкия дух в недра на природната необходимост. Извършило се низходящо движение на човека в природните недра, сковаване в природните стихии, в които човешкият дух е бил омагьосан и от които не е могъл да се освободи със собствените си сили, не е могъл да развали онази страшна магия, която го захвърлила в природната необходимост. Всички първични стадии в човешката история, които са характерни за дивите и варварски състояния, за древните култури и за първоначалната история на античния свят, са свързани с това потъване на човешкия дух в стихийно-природното. Свободният човешки дух като че ли изгубил своята първична свобода и престанал да я осъзнава.

Потопен в недрата на необходимостта, в своето философско съзнание, той не се извисява до самосъзнанието на свободата, до собственото си самосъзнание като творящ, духовен субект. С това се обяснява, че истинското начало на свободата не е било разкрито пред древния свят, защото човешкият дух, омагьосан поради своето изначално отпадане от Духа Божи, изгубил своята свобода; станало като че ли прераждане: свободата се преродила в необходимост, Духа не е могъл да се извиси до религиозното откровение на свободата или до философското ѝ познание. Световната историческа съдба на човека е тема за освобождението на творящия човешки дух от недрата на природната необходимост и от заробването му от низшите стихийни начала. Всичко това е свързано с постановката и решението на тази тема в античния свят, в Гърция и изобщо в целия древен езически свят. Това потапяне на човешкия дух в природната стихия е било свързано с горчивата зависимост на човека и с мъчителния страх пред демоните на природата; падналият човешки дух, внедрен в живота на природата, е бил поробен, но заедно с това се е намирал в дълбока вътрешна връзка с нея. Духовният живот на самата природа е бил по-открит за него, отколкото за следващите стадии, той е усещал природния живот като живот на жив организъм, одухотворен, населен с демони, и се е намирал в постоянно общуване с тях. Древните митологии говорят за връзката с тези духове на природата. Върху тази почва възникнали всички древни митове и се породило взаимодействието между човека и природата. Но падналият човешки дух не станал повелител на природата, той по свое свободно желание, в предсветовен смисъл станал роб на природата, неразделна част от нея. Това робство, тази зависимост от нея, в първоначалните стадии на човешката история се е изразявала във формата на връзка с природата. Езическият свят е бил населен с демони. Човекът е бил безсилен да се извиси над тях, над този природен кръговрат. Образът на човека е бил подобен не на висшата божествена природа, а на низшата природа, населена с елементарни духове. Човекът се обагрил в онзи цвят, в който го обагрила низшата природа, в която той паднал, която го поробила и от която той не могъл да се освободи със собствени сили. Най-великото дело на християнството, макар че това недостатъчно още се знае, се е състояло в това, че чрез появата на Христос в света, чрез мистерията на изкуплението на човека и на света, християнството освободило

човека от властта на стихийната низша природа, от властта на демоните; то като че ли със сила измъкнало човека от това потапяне в недра на стихийната природа и го изправило на крака в духовно отношение; то го отделило от тази низша природа, поставило го високо, като самостоятелно духовно същество, откъснало го от тази подчиненост на природното световно цяло, отделило го и го възнесло до небесата. Единствено християнството възвърнало на човека онази духовна свобода, от която бил лишен човекът под властта на демоните, на природните духове и на стихийните сили в дохристиянския свят. В това трябва да се вижда същността на християнството по въпроса за освобождението на човека, за свободното решение на човешката съдба, в това е най-големият смисъл на изкуплението от външното и вътрешното робство, от злите стихии, действащи в собствената му природа. От това робство човекът, в когото свободата се преродила в необходимост, не е могъл да се освободи сам. По своя вина той отслабил онази мощ на свободата, която е нужна за това. Възвръщането на тази мощ на свободата, възвръщането на печата на високия божествен произход на човека, премахването на този робски печат от неговия образ, печата на произхода му от звяра, се извършва чрез християнското изкупление, чрез появата на Божествения Човек, на Богочовека, на Човека, като второ лице от Божествената Троица. Само поради това, че този Божествен Човек поема върху себе си всичките последствия от човешките дела в света, Неговите кръстни страдания, Неговата изкупителна кръв, само тази мистерия на изкуплението възвръща свободата на човека, прави го неподвластен на низшите стихии и му възвръща отново, във висша форма, изгубената богосиновност. Древните религии също са се стремили към изкупление. Действително праобразът на християнското изкупление е съществувал във всички древни мистерии. Мистерията на Озирис, мистерията на Адонис, мистерията на Дионисий са били само смътни предчувствия и страстна жажда за истинската мистерия на изкуплението. В тях човекът страстно жадувал да се освободи от робството на природата, да си извоюва безсмъртие, да се освободи от властта на низшите стихийни духове, но мистерииите на древния свят не достигнали никъде и никога окончателното освобождение на човека, защото били потопени в кръговрата на низшата стихийна природа. Това били иманентни, природни мистерии, в които човекът е

изживявал избавлението си от горестта на битието в недрата на стихийните, природни кръговрати. Така например мистериите на Дионис са се свършвали според кръговрата на природния живот, на природната смърт и на природното раждане, на природната зима и на природната пролет. Те не извисявали човека над стихийната природа и не давали истинско изкупление. Древният свят, който познал тези мистерии, страстно жадувал избавление и към своя край повече от всякога бил завладян от ужасите пред демоните на природата. Този ужас през последните дни от съществуването на древния свят, когато мистичните култове се усилили и умножили, достигнал най-големите си размери и станал действително непоносим. Животът на хората, които жадували за избавление от този ужас, за изкупление, станал наистина трагичен. Единствено християнството извело човека от този кръговрат на стихийния природен живот, изправило го на крака, възвърнало свободата на човешкия дух, открило нов период, когато съдбата на човека започва да се определя и решава чрез свободно действащия субект, когато човекът осъзнава свободата си.

Този процес на освобождаване от природната стихия има и своята обратна страна, която с малко тъга наричат „смъртта на великия Пан“. Именно краят на античния свят и началото на християнството отбелязват отдалечаването на човека от дълбочината на вътрешния живот на природата. Великият Пан, който се е разкривал пред античния свят и е бил близък на древния човек, потопен в недрата на природата, се скрива от човека. Между човека, тръгнал по пътя на изкуплението, и природата, се образува пропаст. Християнството затваря плътно вътрешния живот на природата и не допуска човека до този живот. То като че ли умъртвява природата. Това е обратната страна на извършеното от християнството велико дело за освобождаване на човешкия дух. За да може човешкият дух да престане да робува на природата, на него е трябвало да му се затвори достъпът до този вътрешен живот на природните духове, защото до известна духовна възраст, до извършването на мистерията с изкуплението, до духовното възмъжаване на човека, когато той действително ще се изправи на крака, всяко негово ново завръщане към състоянието на древното езичество, което завършило с ужаса от демоните на природата, е било опасно и е заплашвало човека с ново падение. Християнството извършило процеса на освобождение на

човешкия дух чрез отделянето му от вътрешния живот на природата. Природата останала потопена в онзи езически свят, от който човекът е трябвало да се отдалечи. Това продължило почти през всичките средни векове. Вътрешният живот на природата плашел човека. Връзката с природните духове било наречена черна магия. У християнския човек останал ужасът пред природата, като кръвна връзка с езичеството. Християнството донесло благата вест за освобождението от този ужас и робството, то обявило непримирима, страстна, героична, аскетична борба с природата в човека и извън него, която се проявила в потресаващите образи на светците. Това отвръщане от природата, това изгубване на ключовете към нейния вътрешен живот характеризира християнския период в историята, за разлика от дохристиянския. Последиците са твърде парадоксални — механизация на природата, докато за целия езически свят, за културата на целия древен свят тя е била жив организъм. В епохата на християнството природата е била отначало страшна и зловеща, пораждала е чувство за опасност. С това е била свързана опасността от познаването ѝ, бягството и духовната борба срещу нея. По-късно, в зората на новата история, започнало техническото въздействие върху природата, започнала механизацията ѝ, свързана с възприемането на природата като мъртъв, а не като жив организъм. Тази механизация представлява вторичен или третичен резултат на християнското освобождение на човека от демонолатрията. За да върне свободата на човека и за да го дисциплинира, да го отдели от природата, да го извиси, християнството механизирало природата. Колкото и да е парадоксално, но за мен е ясно, че само християнството направи възможно позитивното естествознание и позитивната техника. Докато човекът се намирал в непосредствено взаимодействие с природните духове, докато изграждал своя живот върху митологичния светоглед, той не е могъл да се извиси над природата в акта на познанието чрез естествените науки и техниката. Не може да се строят железопътни линии, не може да се прокарат телеграфи и телефони, ако продължаваш да се страхуваш от демоните на природата. В човешкия живот е трябвало да избледнее чувството за одухотвореност и демоничност на природата, за непосредствената връзка с природата, за да може човекът да работи над нея като с механизъм. Механичният светоглед въстанал срещу християнството, но той е бил духовен резултат от християнския акт за освобождаване на човека от

стихийната природа и от демоните на природата. Един човек, който е внедрен в природата, който общува с нейния вътрешен живот, не може да я опознае научно, не може да я овладее в техническо отношение. Този резултат трябва да хвърли светлина върху цялата по-нататъшна съдба на човека. Християнството освободило човека от властта на природата, поставило го духовно в центъра на мирозданието. На древния човек му е било чуждо антропологичното чувство за битието. Той се чувствал като разделна част от природата. Единствено християнството дало това антропологично чувство, което станало основна, движеща сила на новите времена. Новата история, с всичките си противоречия, стана възможна, защото се появи това антропоцентрично чувство за централната роля на човека, което го извисява над природата и което бе получено изцяло от християнството. Всички нови противници на християнството не осъзнават в достатъчна степен своята зависимост от този християнски източник.

Християнската история на освобождението на човека от природата е трябвало да доведе до там, че човекът да се вгълби в своя вътрешен духовен свят, в него да се извърши някаква огромна, героична борба с природните стихии, за да се преодолее тази подчиненост на низшата природа и да се изкове човешкият образ, да се изкове свободната човешка личност. Това велико дело, което е централно в съдбата на човека, бе извършено от християнските светци. Титаничната борба със страстите на света, която водеха великите християнски апостоли и отшелници, извърши делото за освобождаването на човека от низшите стихии. Човекът трябваше да се отдръпне от природата, за да изкове нова човешка личност, свързана с появата на нов Адам, докато в древния свят човешкият образ се осъществяваше според образа на вехтия Адам, на онзи Адам, който в предсветовния и световния акт, като събирателно човечество, попаднал в низшата, стихийната природа. Новата човешка личност е трябвало да се изкове според образа на новия Адам, освободен от всяка подчиненост на смъртоносните стихии на света, от властта на демоните на низшата природа. Това изковаване на новата личност на новия Адам сложило началото на християнския период в историята, като се почне от по-ранния период на отшелничеството, през средновековното монашество и през всички векове, в които се водила тази борба в името на изковаването на новата личност. Християнството

първо призна безкрайната ценност на човешката душа. То внесе съзнанието, че човешката душа струва повече отколкото всички царства в света, защото „каква е ползата да завоюваш целия свят и да изгубиш душата си“. Това е една от основите на евангелското учение. Борбата с природните стихии стана съществена за християнството. Тя създаде християнския дуализъм на духа и природата, който не е онтологичният дуализъм. Този християнски дуализъм на духа и природата е в най-висока степен динамично, движещо начало. Без него, без противопоставянето между действащия субект и намиращата извън него обективна природна среда с която той води борба, срещу която противодейства, не е възможен дуализмът на историята. Периодът, през който субектът е потопен в обекта, не благоприятства за историческия динамизъм.

Съдбата на целия античен свят до появата на християнството е трябвало да завърши с два момента, всеки от които е имал много съществено значение за конструирането на световната история и за началото на новата ера. Целият античен свят е трябвало в края на краищата да стигне до обединяването в едно вселенско дело, т.е. да преодолее всякакъв партикуларизъм. Разпадането на света на Изток и на Запад, на цяла редица древни култури и народи, на голям брой партикуларни религии е трябвало в края на краищата да доведе до процес на обединяване и до образуване на едно единно велико вселенско цяло, в духовно и материално отношение. В този процес на обединяване огромно значеше имало делото, извършено от Александър Македонски, за обединяването на Изтока и Запада. Духовното обединение започнало през великия елинистичен период, когато се сливали всички религии на Изтока и Запада; за него е характерен синкретизмът, в който били събрани всички културни типове, изработени в древния свят. Образуването на единна световна държава, на Римската империя, било резултат от интеграцията процес на древния свят, който направил възможна световната история. Световната история на единното човечество започнала от този период на обединяването на Изтока и Запада. Исторически християнството изникнало и се разгърнало през този период на вселенска среща на всички резултати от културните процеси в древния свят, през периода, в който се съединили културите на Изтока и културите на Запада, в който съединяването на елинската култура с културите на Изтока се

пречупило в римската култура. Това обединяване на древния свят, този елинистичен синкретизъм определили образуването на единно човечество, до което не могъл да се извиси еврейският дух въпреки цялата си пророческа сила, въпреки че е бил люлката на християнството. Партикуларизмът е бил присъщ на всеки древен свят. Вселенският характер на християнството като природен процес в човешкия свят е бил предопределен от това обединяване на Изтока и Запада в елинистичната култура и в световната Римска империя. Християнството възникнало у малък народ, който не заемал централно място в историята по това време, когато на преден план е било онова, което станало в Рим, може би в Александрия. В партикуларистичната, национално обособената Палестина се извършил най-великият факт в световната история, който е трябвало да бъде признат за централен не само от християните: онова, което станало във Витлеем, предопредило цялата световна история. Докато на арената на историята се извършвали такива велики събития, в Рим, в Египет, в Гърция, извършвали се процеси на обединение, формирало се универсално обединение на народите и културите в единно вселенско човечество, в това време се образувала точка, съвсем не централна по своята видимост, в която се извършило най-великото излияние на Божественото, най-великото откровение и съединение на процесите, идващи отгоре и идващи отдолу, на процесите, обединени от потока на древната история в единен световен поток в последния период от неговото съществуване. Образувал се новият християнски свят, започнала световната история, която не била известна на древния свят. Такъв е бил един от резултатите.

Другият, много странен и трагичен, се състоял в това, че древният свят е трябвало не само да се обедини и да образува единно цяло, но е трябвало и да падне, трябвало е да се извърши великото разпадане на античния свят, великото разпадане на езичеството. Разпаднала се една от най-великите култури, свързана с елинския свят, разпаднала се най-великата в света държава — Римската. Това разпадане се извършило тогава, когато било достигнато вселенското състояние. Най-висшият разцвет на древния свят е бил тогава, когато са съществували сравнително малки държави, които не претендирали за световно значение, не успели да достигнат блясък и могъщество, а неговото разпадане се извършило именно тогава, когато този свят

станал вселенски, когато се образувала световната държава, когато се сформирала най-изтънчената елинистична култура. Мисля, че това е един от най-централните факти в световната история, който повече от другите ни заставя да се замислим над природата на историческия процес и да преоценим много теории за историческия прогрес. Това разпадане на древния свят не е било случайно. То е било обусловено не само от нашествието на варварските народи, които разрушили ценностите на древния свят и открили периода на оварваряването, но и от някаква вътрешна болест, която историците все повече и повече признават и която поразила до корен тази култура и направила неизбежно падането ѝ именно в периода на най-големия ѝ външен блясък. Падането на Рим и на древния свят ни учи на две неща, които са пряко противоположни. То говори, че в културата всички земни предмети и всички земни постижения са нетрайни и крехки; то постоянно ни напомня, че пред лицето на вечността, пред вечната съдба, всички достижения на земната култура, дори и в най-могъщата си и цветуща форма, са тленни и съдържат в себе си смъртоносна болест. Но заедно с това, това падане в светлината на историята на нашето време ни учи не само че културата е смъртна, не само че културата преживява моменти на зараждане, на разцвет и на умиране, но също така и на това, че културата е начало на вечността, защото действително е изумителен резултатът, че не само този велик древен свят паднал и започнал периодът на варварството и мрака, с които се характеризират първите времена на Средновековието, VII, VIII, IX век, които били периоди на оварваряването, но заедно с това, на веки веков, останала културата. Тя навлязла като най-дълбок пласт в живота на християнската църква; в която влязла както елинската култура с нейното изкуство и философия, с всичките ѝ достижения, така и римската култура, с която католическата църква е най-дълбоко свързана. Падането на Рим и на античния свят не означава смърт, а означава някаква катастрофа в историята, когато на повърхността на земята всичко се разместило, но и нещо е влязло навътре, и коренното начало на древната култура останало да живее навеки. Римското право е вечно живо, вечно живи са гръцкото изкуство и философия и всички други начала на древния свят, които образуват основата на нашата култура, единна и вечна, но преживяваща различни моменти. Падението на древния свят ни учи преди всичко на това, че всички

праволинейни учения за прогреса не струват нищо и не издържат никаква критика, че такъв прогрес по пряка линия — няма. Всички основни събития в историята всъщност отхвърлят тази теория. Един от най-големите историци на древния свят, Едуард Майер, смята, че културите преживяват периоди на развитие, на кулминационна точка на разцвета, а след това на умиране и падане. В края на краищата той смята, че в древния свят е имало такива велики култури, в сравнение с които последвалите ги времена означават само завръщане към миналото; например древната култура на Вавилон е била толкова съвършена, че в много отношения не отстъпва на нашата култура на XX век. Това е много съществено за философията на историята. В Гърция е имало период на просвещението, който съвпаднал с разрушителната софистична критика, аналогична на течението, което съществувало през XVIII век. Това просвещение е трябвало да тържествува според пряката линия на развитието. Но ние виждаме, че периодът на просвещението в Гърция бил прекъснат, започнала великата идеалистична и мистична реакция, която се обозначава с имената на Сократ и Платон. Тази велика духовна реакция против скептично рационалистичното просвещение минава през всичките средни векове, заема огромен период от историята, по-дълъг от 1000 години, и явно опровергава просветителската теория на развитието. Това е съвсем неясно от прогресивно-просветителска гледна точка. Защо в света настъпва такава продължителна реакция? Мнозина от историците на Гърция, като например Белох, са настроени враждебно към това духовно течение и като се почне от Платон, виждат в него реакционно движение, което продължава до епохата на Възраждането. Защо не продължило „просветителското“ развитие? Тук се поставя много интересен проблем от философията на историята.

Християнството възниква в периода на късен разцвет и изтънченост на древната култура, на онази изтънченост, която е свързана с елинистичния период. В християнството не бива да се търси онази наивност, която е присъща на древната религия и на древния човек. То се разкрива пред човека в период на културна изтънченост. Мисля, че това е един от съществените и важни моменти за определяне на неговия характер. По своя характер християнството не е природна религия. Ако класифицираме религиите, християнството трябва да бъде признато не за природна, свързана непосредствено с чувството за

природата и с отражението на нейните тайнствени процеси в тяхната органична цялостност в душата на човека, а за културно-историческа религия, в която тайната на живота и тайната на Божеството се разкрива чрез дуализма на душата, която се е отдалечила вече от наивното чувство и връзката с природата. Това е много съществена страна за характеристиката на християнството. В християнството се извършва срещата и съединението на двата велики потока в световната история и заедно с това по нов начин се поставя и се решава една от централните и основни теми в световната история: темата за Изтока и Запада. Християнството е среща и съединение на източните и западните духовни исторически сили. Без това съединение християнството е немислимо. Това е единствената световна религия, чиято непосредствена люлка се намира на Изток, а тя е преди всичко религия на Запада и отразява в себе си всичките особености на Запада. Християнството възниква в период, когато се образува единното човечество чрез Римската империя и елинистичната култура, когато Изтокът и Западът окончателно се обединяват. Ето защо в християнството се дава онази предпоставка за световната история, без която философията на историята е изобщо невъзможна. Дава се предпоставката за единството на човечеството и единството на Божия Промисъл, който действа в историческите съдби, когато новата религия възниква върху почвата на обединението на Изтока и Запада. И ето християнството пренася центъра на тежестта в историята от Изтока към Запада. То е пресечната точка на световните движения, то върви от Изток към Запад, движи се така, както се движи слънцето. След него върви световната история. Тя окончателно се пренася от Изтока към Запада и народите на Изтока, които дадоха първите страници от историята на човечеството, създадоха първите велики култури и бяха люлката на всички култури и религии, като че ли отпадат от световната история. Изтокът става все повече и повече статичен. Динамичната сила на историята се пренася изцяло на Запад. Християнството внася исторически динамизъм в живота на западните народи. Изтокът се затваря в себе си и слиза от арената на световната история. Тъй като Изтокът си остава нехристиянски, той не се приобщава към световната история. Онези народи на Изтока, които не приемат християнството, не се включват в потока на световната история. Това още веднъж, с помощта на опита, потвърждава истината,

че християнството е извънредно голяма динамична сили и че онези народи, които окончателно се отдалечават от него, престават да бъдат исторически. Това не означава, че Изтокът умира и че на Изток животът е невъзможен. Аз съм склонен да мисля дори, че народите на Изтока отново ще влязат в потока на историята и могат да изиграят световна роля. Световната война, последиците от която преживяваме, ще съдейства за въвличането на народите на Изтока в новия поток на световната история; може би тя доведе още веднъж до световното обединяване на Изтока и Запада извън пределите на европейската култура и ние ще преживеем нещо аналогично на „елинистичната“ епоха. Но за миналото сме длъжни да кажем, че от известен момент Изтокът престава да бъде движеща сила на историята. Под Изток аз разбирам не Русия, защото Русия не е чист Изток, а е своеобразно съчетание на Изтока със Запада. Това създава цялата сложност на нейната историческа съдба, но заедно с това то придава друг характер на руската историческа съдба в сравнение с нехристиянската съдба на народите от Изтока.

Всичко, което говорих за освобождаването на човешкия дух от недрата на природата, за човешката личност, за образа и подобие на Божие в човека, за първоначалното подчинение на човека на низшата природна стихия, което е било присъщо на дохристиянския период в историята, всичко това води дотам, че темата за човешката личност за първи път се поставя съзнателно от християнството, защото за първи път единствено християнството поставя въпроса за вечната съдба на човешката личност. За древния езически и еврейски свят истинската дълбочинна постановка на въпроса за съдбата на човешката личност е била недостъпна и невъзможна. Християнството признава духовната изначалност и духовната първичност на човешката природа и невъзможността човешката личност да бъде изведена от каквато и да е низша природа, от каквато и да е нечовешка среда. Християнството свързва непосредствено човешката личност с висшата божествена природа и с нейния божествен произход, и затова то е дълбоко противоположно на еволюционно-натуралистичния възглед за човека. Докато еволюционният натурализъм разглежда човека като дете на света, на природата и отрича духовното му първородство, висшият аристократичен произход на човека, християнството тъкмо напротив, утвърждава неговата изначална човешка природа и нейната

независимост от низшите стихийни процеси. Това за първи път прави възможно осъзнаването на човешката личност, на нейното висше достойнство. Историческото формиране на човешката личност се е извършило истински едва през християнския период на историята. Мисля, че изковаването и укрепването на човешката личност е станало през онзи период на историята, който дълго време от хуманистична гледна точка се смяташе за неблагоприятен за личността — през периода на Средновековието. В периода на своя разцвет Средновековието се е укрепвало и дисциплинирало по два начина — чрез монашеството и чрез рицарството. Именно образите на монаха и на рицаря са били образи на дисциплинираната човешка личност, при тях личността на човека е била ценна в много отношения. Била е окована в броня както физически, така и духовно и достигнала независимост от действието на външните стихийни сили, които са я разкъсвали на парчета. Недостатъчно внимание се обръща на това, какво колосално значение е имала за изковаването на онзи човек, който с необикновена енергия се изправил в целия си ръст и заявил творчески своите права в епохата на Възраждането, какво значение е имала за този човек онази епоха на Средновековието, която концентрирала вътрешно неговите духовни сили, която в образа на рицаря и на монаха изковала човешката личност и укрепила човешката свобода. Цялата християнска аскетика е имала значение за тази концентрация на духовните сили на човека и за това че не е допускала да се разпиляват. Духовните сили на човека са били вътрешно стегнати и съсредоточени. И ако не всякога творческите сили са получавали възможност достатъчно свободно да се проявят и да разцъфтят, то те при всички случаи са се съсредоточавали и запазвали. В това се е състоял един от най-големите и неочаквани резултати от периода на Средновековието. Именно затова е бил възможен външният творчески разцвет през епохата на Ренесанса, защото той е бил вътрешно подготвен през средните векове. Ако човекът не беше минал през аскетичната школа на въздържане от разпиляването на силите си, той нямаше да влезе в новата история изпълнен с творческа мощ и дръзновение, както стана в епохата на Ренесанса. В това се състои съществената противоположност между Средновековието и новата история. Ако европейският човек излиза сега от новата история изтощен и с прахосани сили, то от средновековната история той е

излязъл с натрупани сили, девствено непокътнати и дисциплинирани в школата на аскетизма. Образът на монаха и образът на рицаря са предхождали епохата на Ренесанса и без тях човешката личност никога не би могла да се издигне на необходимата висота.

Но онзи край на средновековната история, който трябваше да доведе до възникването на новата история, на епохата на Ренесанса и хуманизма, означава, че средновековният период не е могъл да разреши въпросите, поставени пред него, че средновековната идея за царството Божие не се е осъществила и че несполуката с нейното осъществяване е довела до въстанието на човека през епохата на Възраждането и на хуманизма. Най-големият резултат от Средновековието се състои не само в това, че то разкрило своята идея, но и че проявило вътрешните противоречия и неосъществеността на тази идея. Средновековието е трябвало да стигне до този крах. Теокрацията не се осъществила и не е могла да се осъществи принудително. Но резултатът от Средновековието е бил съсредоточаването на духовните сили на човека за сътворяването на новата история, а не в това, в което то самото е виждало своите цели. Нали обикновено резултатът от историческото движение съвсем не е онова, към което съзнателно се стремят неговите творци, а нещо съвсем друго. Така например най-големият резултат от движението, което образувало Римската империя, съвсем не е било това, че тя се образувала. Съществуването на Римската империя е било кратковременно — тя паднала и се разложила. Но най-големият резултат от нейното разложение се е състоял в това, че се оформило онова единно човечество, което станало основата на световната християнска църква. Мисля, че е било извън съзнанието на хората от Средновековието това, че те са изковавали човешката личност за новия период на световната история. В тяхното съзнание са господствали идеите на теокрацията или феодализма, които претърпели крах, или преходни форми на рицарството, които били пометени от новата история (което трябва да се отдели от вътрешното, духовното рицарство, което си остава вечно). Още в границите на Средновековието, в XIII и XIV в. е имало християнски ренесанс, започнало е завръщането към античните форми и дори средновековната схоластика е била победа на античната форма във

философията. Данте е бил най-високата точка на средновековния Ренесанс.

СЕДМА ГЛАВА

РЕНЕСАНС И ХУМАНИЗЪМ

В епохата на средните векове човешките сили са били някак си вътрешно духовно съсредоточени, но не достатъчно проявени външно. Но Средновековието завършило със средновековния християнски Ренесанс, в който западноевропейската култура достигнала една от най-високите точки на своето развитие. Имам предвид ранния Ренесанс на мистична Италия, в началото на който са положени пророчествата на Йоахим от Флорида, светостта на Франциск Асизки, гениалността на Данте. Това е християнското средновековно възраждане, с което е свързана живописата на Джото и цялото течение от началния период на италианското изкуство. Изобщо, това е един от най-необикновените моменти в западноевропейската духовна култура. В него е била поставена великата задача на чистохристиянското възраждане и положена основата на чистохристиянския хуманизъм, различен от онзи хуманизъм на новата история, който започва покъсно. Този християнски хуманизъм стои по-високо от всичко, което ни е дала духовната култура на Западна Европа. Целият средновековен замисъл на религиозната култура, може би най-великият по своята дълбочина, по своя универсален размах, по полета на мечтата, с която е била свързана тази култура, претендирала да създаде Царството Божие на земята с най-голямата красота, каквато някога е виждал светът и в която е имало вече частично завръщане към античните основи, защото всяко възраждане е завръщане към гръцките извори на културата — този извънредно велик замисъл на религиозната култура не завършил с успех и средновековното Царство Божие не се осъществило и не е могло да се осъществи. Най-големите достижения на този християнски Ренесанс са били необикновени, защото е била необикновена светостта на свети Франциск Асизки и гениалността на Данте, но това е бил творчески духовен опит, след който се изяснило, че човечеството не е могло да върви по пътя, предсказан от цялото средновековно съзнание. По-нататъшният път е бил отделяне и

отдалечаване от тази средновековна култура. Това е бил друг път, по който се е осъществявал не християнският, а в много отношения антихристиянски Ренесанс. В Ренесанса е действал и християнският (от ранния период), и антихристиянският хуманизъм. Темата за съдбата на човека е централна за цялата философия на историята. Това е един от решаващите моменти в съдбата на човека. Средновековното съзнание е съдържало в себе си някакви дефекти, недостатъци, които е трябвало да се разкрият в края на Средновековието и в началото на Новото време. В какво се е състояла непълноценността на тази средновековна идея за Царството Божие, заради която Средновековието е трябвало да стигне до своя край, не е могла да се увенчае с успех теократичната култура и е трябвало да стигне до своя вътрешен упадък и крах, трябвало и да свърши историята на Средновековието и да започне историята на новия човек, в която се появил духът, водещ борбата с духа на Средновековието? Мисля, че непълноценността на средновековното съзнание се състои преди всичко в това, че не е била разкрита истински свободната творческа сила на човека и в средновековния свят човекът не е бил свободен за творчески дела, за свободно съзидание на култура и не са били изпитани на свобода онези духовни сили на човека, които са изковани от християнството и средновековния християнски период на историята. Средновековният аскетизъм укрепил човешките сили, но не били пуснати за проверка в свободното творчество на културата. Станало ясно, че принудителното осъществяване на Царството Божие е невъзможно; принудително, без съгласие, без участието на свободните, автономни човешки сили не може да се създаде Царството Божие. За религиозната култура в света е било необходимо разкриването на човешките сили, на човешкото творчество, за да може човекът, като мине през този труден период на трагично изпитание на своите сили в атмосферата на свобода, да стигне накрая до най-висшите форми на религиозното съзнание, за да може автономно да създаде теонимичната култура и да приложи своите творчески сили за създаването на Царството Божие. Опитът на новата история не е нищо друго, освен опит от свободното разкриване на човешките сили. В историята на хуманизма е била неизбежна появата на новия европейски човек, за да може да бъде проверена истински творческата свобода на човека. Като съсредоточило и дисциплинирало духовните сили на човека, Средновековието едновременно с това ги

сковавало. То ги държало в подчинение на духовния център, то централизирано цялата човешка култура. Това подчинение е засягало целия характер на средновековната култура. В зората на Новото време се извършила децентрализация, били пуснати на свобода творческите сили на човека. И ето, пенливото време на тези творчески сили създадо онова, което ние наричаме Ренесанс, последиците от който продължават и до XIX век. Цялата нова история е ренесансов период. Този исторически период е под знака на едно централно явление: пускат се на свобода творческите сили на човека, извършва се духовна децентрализация, откъсване от духовния център, протича диференциация на всички сфери в обществения и културния живот, когато всички области на човешката култура стават автономни. Автономни са науката, изкуството, държавният живот, икономическият живот, цялата общественост и цялата култура. Този процес на диференциация и автономизация е тъкмо онова, което се нарича секуларизация на човешката култура. Секуларизирана е била дори и религията. В Новото време изкуството и познанието, държавата и обществото тръгнали по секуларизиран път. Всички сфери на обществения и културния живот престават да бъдат сковани и стават свободни. Това е характерна особеност на цялата нова история. Преходът от средновековната към новата история означава известен поврат от Божието към човешкото, от Божията дълбочина, от вътрешната съсредоточеност, от ядрото на духовното — навън, към външната културна изява. Този поврат от духовната дълбочина, с която са били свързани човешките сили, към която те са били вътрешно закрепени, представлява не само освобождаване на човешките сили, но е същевременно и преход към повърхността на човешкия живот, от дълбочината към периферията, преход от средновековната религиозна култура към светската култура, когато центърът на тежестта се пренася от Божията дълбочина към чисто човешкото творчество. Духовната връзка с центъра на живота започва все повече и повече да отслабва. Цялата нова история означава, че европейският човек преминава по пътища, които все повече го отдалечават от духовния център, по пътищата на свободното изпитание на творческите сили на човека.

Буркхарт казва, че през епохата на Възраждането се извършило откриването на човека, откриването на индивидуума. Но какво означава това откриване на човека? По-вярно е да се каже, че

вътрешният човек е бил открит в епохата на Средновековието, тъй като тогава е протичала вътрешната духовна дейност, тъй като тогава човекът е стоял в центъра на християнската вяра и на християнския мироглед, но отношението към човека е било напълно друго в сравнение с епохата на Възраждането. Епохата на Възраждането открива отново природния човек, докато християнството, от момента на своето появяване в света открива духовния човек, новия Адам, за разлика от вехтия Адам на дохристиянския свят. Християнството обявило борба с природния човек, борба с низките стихии в името на духовното изковаване на човешката личност, в името на изкуплението на човека. Средновековното християнство сковало природния човек, сковало човешките сили, отстранило човека от природата в самия него и от природата в околния свят. В средните векове природата е била закрыта, докато насочването към природата е било една от основите на античния живот. Ето защо насочването на новия човек към природата е било свързано с насочването към Античността. Ренесансът не е нищо друго, освен насочване на човека към природата и към Античността. Това насочване към природните основи на човешкия живот, това разкриване на творческите сили в природната сфера създава основата на хуманизма. Хуманистичното съзнание, което е било породено от това двояко насочване към Античността и към природата, обърнало индивида от духовния към природния човек. То развързало природните човешки сили и заедно с това разкъсало връзката с духовния център, откъснало природния от духовния човек. Това насочване към своите природни сили, това разкриване на новото съзнание върху тази почва създава юношеската увереност на човека в себе си, в своите творчески възможности. Силите на човека са безгранични и няма граници за човешкото творчество в изкуството и в познанието, в неговия държавен и обществен живот. Човекът на новата история преживява своя меден месец. Той усеща освободеност на своите сили и най-дълбока връзка с непосредствения природен живот и с Античността, която е била свързана с природата. Забележително е, че именно в Италия, където е имало разцвет на творческите, свободни човешки сили, не е имало пряко въстание против християнството. Всъщност в Италия винаги се е запазвала връзката с Античността чрез Рим, никога не са се губели връзките с нея и Античността не е била чужда на цялата италианска история. По време на италианския Ренесанс не се е

извършвал разрив с католическата църква, имало е странно съжителство с католическата вяра. Това съжителство е отивало толкова надалеч, че папите са били покровители на Ренесанса. Ренесансовият дух се проявява с необикновена сила във Ватикана. В това отношение се извършва обогатяване на самото католичество. По това се различава темпераментът на романските от северния темперамент на германските народи, който в края на краищата довел до въстанието на протестантите. Италианският и изобщо романският темперамент със своята естетическа привързаност към култа не довеждал до такова революционно въстание. По-скоро там е имало положително творчество, отколкото въстание против религиозното и духовното минало.

В какво се състои самата същност на насочването към природата и към Античността? Това насочване е било търсене на съвършени форми във всички сфери на човешкото творчество. Такова формално начало в човешкото творчество е винаги ренесансовото насочване към Античността. Неведнъж говорих вече, че за целия дух на елинската култура е важно преобладаването на формата, която достига до иманентно съвършенство. Всеки опит да се оформи мисълта, художественото творчество, държавния и правовия живот е насочване към Античността. Мисля, че още в патристичната мисъл, доколкото в нея е имало насочване към Платон и Аристотел, е имало оформяне на християнското духовно съдържание с елински идеи. Но неизмеримо по-мощно е било насочването към античните форми в зората на новите времена. Това търсене на нови съвършени форми има двояк характер. От една страна, пряко към античното изкуство, философия, към античната държава, а, от друга, търсене на съвършени форми в самата природа. Ренесансът така обърнал човека към природата, че насочил неговите творчески търсения към разкриването на съвършените форми в самата природа и чрез нея. Търсенията на източника на съвършенството в съвършените форми на самата природа предрежават направленията в изкуството. Цялото изкуство на Ренесанса се учи на съвършенство от формите на природата, както се учи и от античното изкуство. В това се състои най-дълбоката същност на ренесансовия дух. За новия дух това е било изопачаване на съвършените форми, защото е преминал през средновековната история, не приличащ на античния дух, а насочил се по нов начин към античното изкуство, към

античното познание, към античната държава, към всички форми на античния живот. В Ренесанса се извършил бурен и страстен сблъсък между новото духовно съдържание на християнския живот, което нараствало в продължение на целите средни векове, сблъсък между човешката душа, заболяла от тъга по друг, трансцендентален свят и неспособна да се задоволи вече с този свят, и вечно възраждащите се и възраждащи антични форми. Това е душа, заболяла от жажда за изкупление и приобщаване към тайната на изкуплението, каквато не познава античният свят, душа отровена от християнското съзнание за греха, от християнската раздвоеност между двата свята, неспособна да се задоволи с формите на природния живот и с културния живот на античния свят. Върху Ренесанса е сложила своя печат тази двойственост на съзнанието, наследена от опита на Средновековието с всички негови раздвоения между Бога и дявола, между небето и земята, между духа и плътта; в него се съчетава християнското трансцендентално съзнание, разкъсващо всички граници с иманентното съзнание на античния натурализъм. Целият Ренесанс нито за миг не е бил цялостен, не е могъл да бъде завръщане към езичеството. Той е изграден върху бурния сблъсък между езическите и християнските начала в човешката природа, като вечни начала, иманентни и трансцендентни, бил е необикновено сложен. Всичко това опровергава старото мнение, че Ренесансът бил възраждане на езичеството, че в него се възродила езическата радост от живота, насочена към природния живот, че ренесансовият човек окончателно скъсал с християнските начала и цялата тази епоха била обагрена в някакъв единен цвят. Историците на културата признават сега, че Ренесансът представлява бурен сблъсък между две начала, че в него са силни и езическите, и християнските начала. Това може да се види особено ясно в автобиографията на Бенвенуто Челини, който ни е оставил забележителен паметник за епохата на Ренесанса. Бенвенуто Челини може да бъде наречен езичника на XVI век; той извършва най-ужасни престъпления, характерни за неговия век, той слага печата на своето време. Но същият Бенвенуто Челини си остава християнин. В замъка на светия Ангел го посещава религиозно видение. Ако това е вярно за Бенвенуто Челини, който е живял в късния период на Ренесанса и най-силно се отдалечил от средновековните християнски начала, то е още по-вярно за по-ранните стадии на християнството.

Всички хора на Куатроченто се характеризират с подобна раздвоеност. Ренесансът разкрива, че в християнския период на историята не са възможни класическото съвършенство на формите и класическата ясност. За християнския дух, за който се разтворили небесата, разширили се границите на света, за който животът не може да бъде иманентно затворен, в този свят не е възможно достигането на съвършени форми, каквито успял да достигне древният елински свят в своя зенит, който създал образа на земния рай, на съвършената красота на земния живот. Това е било възможно само един път в световната история. И в християнската история се случват опити за възраждане и завръщане, има тъга по елинската красота, но в него не е възможно вече това достижение на красотата и това достижение на ясност и цялостност на духа, защото разкъсването, което внася християнското съзнание между земния и небесния живот, между временния и вечния живот, между иманентно затворения и трансцендентално-безкрайния свят — е непреодолимо в границите на земната история, на земната култура.

Християнството създава такъв тип култура, такъв тип творчество, в което всички достижения са символни. Така например изкуството на християнския свят по своята природа не е класическо, то е символно, но символните достижения са винаги несъвършени и никога не притежават ясност, защото символното предполага такава форма, която е знак, че съществува нещо съвършено само вън от границите на даденото земно достижение. Символът е мост, прехвърлен между два свята, той свидетелствува, че съвършената форма може да се достигне само зад някаква граница, но не и в този затворен кръг на световния живот. Тази недостижимост на съвършенството на формата се чувства много през централния период на Ренесанса — Куатроченто. Този период на големи търсения се отличава с несъвършенство на формите. Това несъвършенство на земната форма говори за неземното съвършенство. Изкуството не създава съвършенство, а говори за тъга по съвършенството и изобразява тази тъга символно. И това е характерно за целия дух на християнската култура. Ако вземем разликата между готическата и класическата архитектура, това ще стане особено ясно. Докато класическата архитектура достига пълно съвършенство, както в купола на Пантеона, готическата архитектура всъщност не е съвършена и не

се стреми към съвършенство на формата. Тя цялата се надига в някаква тъга и стремление по небесата и говори, че само там, в небесата е възможно да се достигне съвършенство, а тук е възможно не достижение, а само стремеж, страстна тъга по него. Тази невъзможност представлява характерна особеност на цялата християнска култура. По своята природа християнската култура не може да бъде завършена. Тя отбелязва началото на вечното търсене, стремеж, извисяване нагоре и само символно изображение на онова, което е възможно зад тези граници. Тази раздвоеност на християнската и езическата душа достига своя най-остър и прекрасен израз в творчеството на най-големия художник от периода на Куатроченто — Ботичели. В изкуството му тази раздвоеност на ренесансовия човек, този сблъсък между езическите и християнските начала достига особена напрегнатост. Целият творчески път на Ботичели завършил с това, че той тръгнал след Саванарола, преживял трагедия, подобна на тази на Гогол, когато изгорил ръкописите си под влиянието на отец Матвей. В творчеството на Ботичели се чувства невъзможността да се достигнат съвършени форми в изкуството на християнската душа, болезнената покруса от неуспеха. За Ботичели казвали, че неговите Венери напуснали земята, а Мадоните му напуснали небето. Тази невъзможност за съвършения образ на Мадоната да пребивава на земята представлява характерна черта на Ботичели, тя е главната му тъга. За мен изкуството на Ботичели е най-прекрасното и в същото време показателно за това, че Възраждането е трябвало да претърпи вътрешен неуспех. Може би същността и величието на Възраждането се състоят именно в това, че не е успяло и не е могло да успее, защото не е възможно антично, езическо възраждане, не е възможно възраждането на съвършени земни форми в християнския свят. За този свят е неизбежно търсенето на съвършени форми и насочването към античните форми, но също така е неизбежно и най-дълбокото разочарование в осъществимостта на тези форми тук. Иманентното осъществяване на съвършенството в културното творчество е невъзможно в християнския период на историята. Неуспехът на Възраждането е може би и най-голямото му достижение, защото в него се осъществява най-голямата красота в творчеството. В раздвоените образи на Куатроченто се достига дълбоко познание за съдбата на човека през християнския период в историята и се добива големият

опит за това в какви граници е възможна играта на творческите сили на човека, принадлежащ към християнския период от световната история. След появата на Христа, след проблема за изкуплението не е възможно вече да се осъществи творчество във формите на античното иманентно съвършенство.

На това могат да възразят, че по времето на Чинкученто е било постигнато по-голямо съвършенство на формите. В изкуството на Микеланджело и Рафаело като че ли се достига истинско съвършенство. Но изумителна е съдбата на този връх на съвършенството в италианското изкуство на XVI век: това достигане на най-високата точка в изкуството на Рафаело е било и началото на упадъка на Ренесанса. Още при Рафаело, в творчеството на когото се достига съвършенство в композицията, започва вътрешното обездушаване. У него няма онзи вътрешен трепет, който се чувства в изкуството на Куатроченто. След изкуството на Чинкученто започват болонската школа и школата на барока, които отбелязват прецъфтяването на Ренесанса. Насочването към миналите творчески епохи обикновено води дотам, че не просто се повтарят, а се извършва пречупване на старите и вечни начала в новите. В епохата на Ренесанса се е извършило не обикновено повторение, не завръщане към античното творчество, а своеобразно пречупване на античните форми в нов дух, в ново съдържание, което променило всички резултати. В края на краищата сходството между античното и ренесансовото е преувеличено. В изкуството на Ренесанса няма антично съвършенство, тъй като никога нищо не се повтаря. Платонизмът от епохата на Възраждането много малко прилича на античния платонизъм. Както в областта на изкуството, така и в областта на създаването на изкуствени форми на държавно управление в които не се повтаря нищо, което прилича на античните форми. Това е измамата на външното сходство, а в действителност цялата творческа култура от епохата на Възраждането е много по-малко съвършена, отколкото творческата култура в периода на разцвета на елинската култура, може би ненадмината в човешката история и заедно с това много по-богата със своите търсения и много по-сложна, отколкото по-обикновената и цялостна гръцка култура.

Вътрешният дух на новата история, духът, който вдъхновяваше Ренесанса и продължаваше да вдъхновява целия Ренесансов период не

само в XV и XVI в. но и в цялата нова история, едва сега стига до своя край. Този дух е хуманизмът и той легна в основата на целия нов светоглед. Започва новата хуманистична ера. Започва Възраждането не само в Италия, но и изобщо в Европа. За една от най-великите прояви на Ренесанса трябва да бъде признато творчеството на Шекспир. То е било изява на онази свободна игра на човешките творчески сили, която започва, след като човешките сили били пуснати на свобода. Ренесансът се повтаря във всички европейски страни, но неговото съвършенство достига най-големият си разцвет в Италия. Хуманизмът представлява закваската на новата история. Да разберем новия хуманистичен дух, значи да разберем самата същност на новата история, значи да разберем цялата съдба на човека в новата история, да разберем неизбежността на онези изпитания, които преживява човекът в новата история, до наши дни, да осмислим и обясним тези изпитания. Мисля, че в първоосновата на хуманизма е било заложено дълбоко противоречие, чието разкриване е темата на философията на новата история. Всички неуспехи на новата история, неуспехите в човешката съдба, които дебнеха човешката свобода, които отравяха радостта от творчеството, всички горчиви разочарования, които преживяваме до ден-днешен, имат за своя основа това коренно противоречие. Какво представлява то?

По своя смисъл и вече по самото си наименование хуманизмът означава възнасяне на човека, поставянето му в центъра, неговото утвърждаване и разкриване. Това е едната страна на хуманизма. Казват, че хуманизмът разкрил човешката индивидуалност, дал й пълен ход, освободил я от онази потиснатост, която съществувала в средновековния живот, насочил я по свободните пътища на самоутвърждаването и творчеството. Но в хуманизма има и друго начало, което е пряко противоположно. Хуманизмът съдържа основа не само за възвисяване, не само за разкриване на творческите сили на човека, но и за принижаването му, за изчерпване на творчеството, за отслабване на човека, защото хуманизмът, като насочи човека към природата в епохата на Ренесанса, пренесе центъра на тежестта в човешката личност от вътрешността към периферията; той откъсна природния човек от духовния, предостави свобода за творческото развитие на природния човек, като се отдалечи от вътрешния смисъл на живота, откъсна се от божествения център на живота, от най-

дълбоките основи на самата природа на човека. Хуманизмът отрича, че човекът е образ и подобие Божие, че е изображение на Божието същество. В своята преобладаваща форма той твърди, че човешката природа е образ и подобие не на божествената природа, а на световната природа, че той е природно същество, дете на света, дете на природата, създадено от природната необходимост, плът от плътта и кръв от кръвта на природния свят и затова споделящ ограничеността на природата и всички болести и дефекти, заложиени в природното съществуване. По такъв начин хуманизмът не само утвърждаваше самонадеяността на човека, не само възнасяше човека, но и принижаваше човека, защото престана да го смята за същество от висш, Божествен произход, престана да утвърждава неговата небесна родина и започна да утвърждава неговата земна родина и произход. С това хуманизмът понижи ранга на човека. Стана така, че самоутвърждаването на човека без Бога, самоутвърждаването на човека, който престана да усеща и да съзнава своята връзка с висшата божествена и абсолютна природа, с висшия източник на своя живот, доведе до разрушаването на човека. Хуманизмът събори началото, което бе заложиено в християнския дух, което възнасяше човека, според което той е образ и подобие Божие, дете Божие, същество осиновено от Бога. Християнското съзнание за човека започна да отслабва. По такъв начин, вътре в самия хуманизъм се разкрива самоунищожавашата се диалектика.

Хуманизмът преживява различни стадии. Колкото по-близо е той до християнските, католическите и заедно с това до античните източници, толкова по-прекрасно, толкова по-силно е човешкото творчество. Колкото повече се отдалечава от Християнското средновековие, толкова повече скъсва с античните основи, толкова повече се изчерпват творческите сили и отслабва красотата на човешкия дух. Това е едно от най-несъмнените и заедно с това най-парадоксалните положения, което се проявява в новата история. С това е свързано страшното несъответствие между началото и края на хуманизма, между началото, което роди разцвета на Ренесанса, в което се чувстваше още средновековната, християнската, католическата основа на човешката личност и имаше връзка с Античността, и онзи край на хуманизма, в който се извършва все по-голям и по-голям разрыв със средновековните католически основи, а заедно с това и с

Античността. Колкото повече се отдалечава човекът в своя исторически път и съзнание от средновековните начала, толкова повече се отдалечава той и от античните начала и изменя на първоначалния завет на Ренесанса. Всъщност античните начала никога не са били унищожавани, особено у романските народи. Онзи нов дух, който се разкрива в новата история, насочва човека по съвсем нови пътища, които не приличат нито на средновековната, нито на античната му съдба. Докато духовните основи на човека са били всъщност две: антично-елинската и средновековно-християнска или католическа. Това парадоксално на пръв поглед твърдение блестящо потвърждава цялата диалектика за човека. Тя се състои в това, че самоутвърждаването на човека води до самоунищожаването му, а разкриването на свободната игра на човешките сили, щом не е свързано с висша цел, води до изчерпването на творческите сили. Страстният стремеж към създаване на красота и съвършенство на формите, с който започна ренесансовият период в историята, води до разрушаване и отслабване на съвършенството на формите. Това ще видим във всички области на човешката култура.

Ренесансовият период в историята е голямо изпитание за човешката свобода. То беше провиденциално неизбежно. Не можеше да се създаде Царство Божие без такова свободно изпитание на човешките сили. Средновековният замисъл за земната теокрация не включваше това свободно изпитание на човешките сили. Без свобода, без свободно творчество човечеството не можеше да стигне до Царството Божие. Но едно нещо е да утвърждаваш неизбежността на този процес в новата история като някаква неизбежност и да виждаш дълбокия смисъл на преживените от човечеството хуманистични блуждаения, а друго нещо е да твърдиш, че хуманизмът по своите основи и пътища съдържа в себе си висшата, истинската правда и че изпитанието на човешките сили и на човешката свобода се оказало на висота. Аз мисля, че човекът е преминал през отпадане и падане, той е преживял техните последствия, но той е трябвало да мине по този път в името на най-великия смисъл на всяко свободно изпитание. Именно това противоречие на хуманизма е тема на философията на новата история. Чрез разкриването на това противоречие ние трябва да стигнем до края на ренесанса и до края на хуманизма, който преживяхме в много остра форма. С това завършва новата история и

ние навлизаме в някакъв съвсем непознат период, четвъртият от световната история, който няма още дори название. Това е окончателното изчерпване на хуманизма, окончателното изживяване и изчерпване на Ренесанса.

Следващият период в развитието на хуманизма в новата история, който се разгръща с вътрешно неизбежна диалектика, след небивалата по своята мощ манифестация на свободното човешко творчество в епохата на Възраждането, е епохата на Реформацията. През тази епоха друга раса поема своята мисия. Докато Възраждането започва на юг, у романските народи, Реформацията е достойние на северните народи, предимно на германските. Реформацията се създава от друг расов темперамент, в нея се разкрива друг дух. Тя е религиозно въстание на човека, но не във формата на положително творчество, а като протест и религиозно отрицание. Това е свързано както с положителните, така и с отрицателните черти на германската раса. В немската Реформация са се проявили някои черти на немския дух, които го поставят в някои отношения по-високо от романския. Това е някаква особена задълбоченост, особен стремеж към духовна чистота. Тези черти довели до това, че Възраждането и хуманизмът приели преди всичко религиозни форми. В романския католически свят се извършило творческо хуманистично възраждане, което не приело формата на въстание против католическата църква. Папите покровителствали Възраждането и самите те били заразени от духа му. Но вътре в католическата църква, в човешката ѝ сфера, се проявили процеси на загиване и срещу това въстанал духът на протест в немската раса. Това приело не толкова характер на съзидание, колкото на бунтарство. Проявата на хуманизма в Реформацията означавала и утвърждаване на истинската свобода против насието над човешката природа, което се извършвало в католическия свят, и заедно с това утвърждаване на фалшивата свобода на човека, в която човекът започнал да се унищожава. Това е характерно за същността на Реформацията: от една страна, тя утвърждава свободата на човека и в това е нейният истински момент и положително призвание, а, от друга, тя по-малко утвърждава човека, отколкото католическото съзнание. Тази може би недостатъчно ясна мисъл се нуждае от разяснение. Докато католическото християнско съзнание утвърждава съществуването на две начала — на Бога и на човека, утвърждава самостоятелността на човека пред лицето

на Бога, признава взаимодействието между двете начала, самобитността на двете природи, то протестантското, лутеранското християнско съзнание утвърждава в края на краищата само съществуването на Бога и на божествената природа и отрича самостоятелния характер на човешката природа. Това е монизъм, но противоположен на натуралистичния. Религиозното и мистичното съзнание на протестантизма утвърждава единствено Бога и божествената природа и отрича самобитността на човека, онтологичната основа на човешката свобода. Лутер утвърждава свободата на религиозната съвест. В своя протест против католицизма той утвърждава автономния характер на религиозното съзнание на човека, но отрича първоосновата на свободата на човека. Той се доближава до учението на Августин Блажени за благодатта, което не предоставя място за свободата. Това е много характерно не само за Реформацията, но и за целия немски дух, който легна в основата на немската философия, на немския идеалистически монизъм. Единното божествено начало се разкрива вътре в човека, но се отрича самостоятелната човешка природа пред лицето на божественото начало. За отвличената немска мистика и за отвличения немски идеализъм човешката природа не е истинска природа, не се отнася към същността на битието. Такова учение е било заложено вече в Реформацията и по такъв начин тя не само утвърждавала човешката свобода, но и започнала да я отрича в метафизичен план. В Реформацията е имало не само хуманистично, но и антихуманистично начало. Освен това тя искала да унищожи езическото начало в християнството и била враждебна на античните му, елинските източници. Реформацията полага основите на такова духовно течение, което все повече и повече скъсвало с античната красота и с античните форми. Това е много характерен и важен момент във вътрешната диалектика на хуманизма. За мен е важно да разкрия само основните моменти на тази диалектика, за да премина към основната тема за края на Ренесанса.

Следващият момент на тази диалектика е било Просвещението на XVIII век, което е тясно свързано с появата на новия човек в епохата на Ренесанса. Тук ние виждаме вече началото на саморазложението на хуманизма. Просвещението на XVIII век не напомня по своя дух за онзи първоначален разцвет на човешкото творчество, което виждаме

при Ренесанса. В рационализма на Просвещението не може да се види онази, изпълнена с ентузиазъм вяра на човека в силата на своето познание, която срещаме в епохата на Ренесанса. Там ние срещаме безграничната вяра в способността на човека да проникне в тайните на божествената природа. Този необикновен подем в познанието за тайните на природата се е чувствал и в теософските и натурфилософските течения на Ренесанса, които са усещали природата като божествена и жива, в която човекът трябва да проникне, с която той трябва да се слее, и в първите гениални открития на естествознанието. Във века на „Просвещението“, въпреки цялата му вяра в разума, няма това упоение от познанието за природата. Започва подронване на авторитета на самия разум, понижава се качеството на разума, защото онзи висш разум, който съединява човека е божествения космос, започва да бледнее, губи се връзката с него. Това е началото на онова усамотяване на човека, на откъсването му от духовното начало, което води до отделяне от космическия живот. Последиците от всичко това виждаме в XIX век. Същата могъща проява на хуманистичния дух на новата история, каквато видяхме във Възраждането, в Реформацията и в Просвещението на XVIII век, виждаме и във Великата френска революция. Това е един от важните моменти в съдбата на ренесансовия период в историята, в съдбата на хуманистичното самоутвърждаване на човека. Хуманистично самоутвърждаващият се човек неизбежно е трябвало да стигне до онези деяния, които бяха извършени от Великата френска революция, изпитанието на свободните творчески сили трябваше да се пренесе и в тази сфера. Онова, което по време на Ренесанса се извърши в науката и изкуството, което се извършваше по времето на Реформацията в религиозния живот, което протичаше през епохата на Просвещението в сферата на разума, трябваше да се трансформира и в обществено колективно действие. Тази вяра в човека трябваше да се изяви в това, че той като природно същество напълно свободно и по своя инициатива може да променя човешкото общество, да променя хода на историята, че в това отношение той не е свързан с нищо, че трябва да провъзгласи и да осъществи своето право и свобода. По този път тръгна революцията и извърши един от най-великите хуманистични експерименти. Революцията е експеримент, в който се проверяват вътрешните противоречия, задачите и резултатите на хуманизма,

откъснат от духовната основа. Революцията е била безсилна да осъществи своите задачи, тя не е могла да осъществи правата на човека и свободния човешки живот. Тя претърпяла велик неуспех. Тя осъществила само тирания и оскверняване на човека. Ако Възраждането претърпя неуспех, което беше велика манифестация на човешкото творчество, но бе безсилно да осъществи съвършенството на земните форми, ако неуспех претърпя Реформацията, която подмами със свобода, но показва религиозното си безсилие и прие формите на отрицание, а не на съзидание, то още по-голям неуспех сполетя революцията. Революцията не успя и целият XIX век е разкриване на този неуспех на Френската революция и проява на духовната реакция, която възникна в началото на XIX век и продължава до наши дни, разкривайки същността и смисъла на този неуспех. По пътя, който бе поет от революцията, човекът не можеше да осъществи своите права и своята свобода, не можеше да постигне благополучие. Ако в 89 година революцията се ръководи от патоса за правата на човека и гражданина, от патоса на свободата, то в 93 година тя стига до отричането на всякакви права и всякаква свобода. Тя се самоизяде, показвайки, че в нейната основа отсъства началото, което онтологично укрепва правата на човека. Става ясно, че правата на човека, които забравят за правата на Бога, се самоунищожават и не освобождават човека. Това показва и духовната реакция в началото на XIX век, която внесе много дълбоки мисли, оплодотворили целия XIX век. XIX век в значителна степен е реакция срещу XVIII век и революцията. Социализмът, тъй характерен за XIX век, бе не само рожба на Френската революция, но така и реакция срещу това, че Френската революция не изпълни своите обещания, не осъществи свободата, равенството и братството. Социализмът е материалистично и атеистично изопачаване на теократичната идея. Той иска да осъществи благото на човека, като слага предел пред освободителното движение на Ренесанса. Печалната история на Френската революция, поставила за своя основа хуманистичното самоутвърждаване на човека, разкрива вътрешно противоречие, което не допуска истинското освобождение и реализирането на човешките права и поражда неизбежна реакция. Един интересен френски мислител — Фабр д'Оливие — в своята книга „Философска история на човешкия род“^[1] прави опит да признае съществуването на три начала в историята на

човешките общества: необходимост (Le Destin), Божествено Провидение (la Providence) и човешка свобода (la volonté de l'Homme), които се намират постоянно във взаимодействие. Във Френската революция действа началото на човешката свобода, на човешката воля против началото на Провидението, против божественото начало, откъснато от него, а реакцията срещу революцията не е нищо друго, освен действие на необходимостта. Le Destin започва да навлиза в своите права против човешкия произвол. Наполеон е бил оръдие на необходимостта, въстанала срещу човешкия произвол. Върху оргията на човешката свобода, върху безкрайната човешка самонадеяност, откъснала го от висшите начала, се стоварва необходимостта с цялата си сила. Това начало на необходимостта се стоварило и върху Френската революция. Ударът на необходимостта е бил наказанието за фалша на хуманистичната свобода, при която природният човек се откъсва от духовния и престава да усеща духовния смисъл на свободата. Реакцията пада върху произвола, но срещу духовната свобода тази реакция на необходимостта е безсилна.

Докато първото възраждане бе обърнало поглед към Античността, следващите, които преживява културата на XIX век, бяха обогрени вече в цветовете на Средновековието. Такива са творческите търсения на човешката личност в романтичното движение. То е също проява на хуманизма, но се опитва да спаси човешкото творчество, като го оплодотвори с началата на Средновековието. През средните векове се търси духовна храна за човешкото творчество. Романтичното възраждане иска да върне на човешкото творчество онова високо положение, което бе свързано с християнското съзнание, и по този начин да предотврати провала му. Това насочване към средновековните начала е характерно също и за края на XIX век, когато възниква мистично движение в някои кръгове на духовната култура. Трябва да посочим още и това, че хуманизмът достига своето най-пълно развитие и върха на човешкото творчество, когато се задържа в сферата на чистата човечност — например по време на немското възраждане, в гениалната личност на Гьоте. Това е била последната проява на чистия, идеалния хуманизъм. Хердер виждал в човечността висшата цел на историята. Той е бил последният истински хуманист. Според него човекът е първото свободно същество, защото стои изправен. Той е цар на природата заради своята свобода. В хуманизма на Хердер образът

на човека е още свързан с образа на Бога. Това е религиозен хуманизъм, но цялата религия на Хердер се съдържа в хуманността. Човекът е посредник между двата свята. Човекът е създаден за безсмъртие, в силите му е заложена безкрайност. Патосът на Хердер, както и на Лесинг е бил във възпитаването на човешкия род. Целта на човека е в самия него, т.е. в хуманността. След немското възраждане на Хердер и Гьоте, след романтиците хуманизмът се преражда радикално и губи връзката си с епохата на Възраждането. ХІХ век разкрива други начала, които са вече пряко противоположни. Започва кризата на хуманизма и изчерпването на ренесансовия дух. Разтварят се противоположни бездни.

[1] „Histoire philisophique du genre humain“. ↑

ОСМА ГЛАВА

КРАЯТ НА РЕНЕСАНСА И КРИЗАТА НА ХУМАНИЗМА. НАВЛИЗАНЕТО НА МАШИНАТА

Приближаваме се към централната тема на лекциите по философия на историята — към темата за края на Ренесанса и кризата на хуманизма. Епохата, в която навлизаме, аз усещам като край на ренесансовия период в историята. Необходимо е особено разяснение защо ренесансовата енергия на новата история се изтощи, творческият дух постепенно угасваше и се раждаше друг дух. За да разберем в дълбочина същността на този процес, трябва да се обърнем към първоначалната основа на целия исторически процес, както вече го обрисовах. В основата на историческия процес лежи отношението на човешкия дух към природата и съдбата му в това взаимодействие. Това образува първоначалната тъкан на историческия процес. Можем да определим три периода в отношението на човека към природата: първоначален — дохристиянски, езически, който се характеризира още с потапянето на човешкия дух в стихийната природа, и непосредственото органично сливане с природата. Това потапяне на човешкия дух в природата е първоначалният стадий. През този период човекът е възприемал природата анимистично. Следващият стадий в отношенията на човека към природата е свързан с християнството и продължава в течение на цялото Средновековие. Той се намира под знака на героичната борба на човешкия дух с природните стихии, с природните сили. Този процес на борба, която човешкият дух води с природата, се характеризира с отдалечаването му от нея, с насочването му навътре, към дълбочината, в отношение към природата като към източник на грях, на заробването на човека от низшите стихии. Накрая третият, който започва в епохата на Ренесанса, се характеризира с ново насочване на човешкия дух към природния живот. Но той много рязко

се различава от онова непосредствено общуване с природата, с което започна световната история, което беше началният стадий на взаимодействието между духа и природата. Тук се води вече не духовна борба със стихииите на природата, която е характерна за Средновековието и за най-християнския период в историята, а борба за покоряването и завоюването на природните сили, за да бъдат превърнати в оръдие на човешките цели, на човешкия интерес и благополучие. Онова насочване към природата, което започна в епохата на Ренесанса, не разкри отведнъж подобни отношения, първоначално то беше само художествено и познавателно съзерцаване на тайните на природата. По-нататък се проявява ново отношение на човека към природата. Завоювана и покорена от човека е външната природа и от това се променя и човешката природа. Външното покоряване на природата променя не само природата, не само образува нова среда, но променя и самия човек. Под влиянието на този процес самият човек се изменя радикално. Извършва се преход от органичен към механичен тип. Ако предходният стадий се отличаваше с органично отношение на човека към природата и ритъмът на човешкия живот съответстваше на ритъма на природния, ако самият материален човешки живот протичаше като органичен живот, то от известен момент на историята се извършва много радикална промяна: преход към механичен и машинен характер на живота. Историята на ренесансовия период, който продължи няколко столетия, не съвпада с Ренесанса в точния смисъл на думата. XVI, XVII и XVI век са преходен период, когато човекът се смята за свободен от организма и не подчинен още на механизма. Човешките сили са пуснати на свобода за творческо действие. Човекът е излязъл вече от недрата на органичния живот — обществен и индивидуален, той е развързан, диференциран и освободен от принудителната връзка с органичния център, на който е бил подчинен по-рано. Но не се е образувала нова връзка, не се е образувал още механизъм като нов строеж и ново съподчинение. Този период в богатата със съдържание история се възприема като най-свободната проява на играещите творчески сили на човека. През него човекът не е подчинен нито на стария органичен, нито на новия механичен център.

Какво е станало в историята на човечеството, кой фактор измени радикално целия характер и ритъм на живота и коя сила с ускорен

темп сложи началото на онзи край на Ренесанса, който се набеляза в XIX век и в XX век достигна своя най-ясен израз? Според моето дълбоко убеждение се е извършила най-великата революция, каквато е виждала историята — кризата на човешкия род, революция, която няма външни признаци, пряко свързани с една или друга година като при Френската революция, но е неизмеримо по-радикална. Говоря за преврата, свързан с навлизането на машината в живота на човешките общества. Аз мисля, че победоносната поява на машината е една от най-големите революции в човешката съдба. Ние все още не сме оценили достатъчно този факт. Превратът във всички сфери на живота започва с появата на машината. Извършва се като че ли изтръгване на човека от недрата на природата, промяна в целия ритъм на живота. По-рано човекът беше органично свързан с природата и неговият обществен живот се уреждаше в съответствие с живота на природата. Машината променя радикално това отношение между човека и природата. Тя застава между тях и не само привидно покорява природните стихии на човека, но и самия човек; тя не само го освобождава, но и по нов начин го заробва. Ако по-рано човекът се намирал в зависимост от природата, ако неговият живот беше оскъден по силата на тази зависимост, машината и механизацията на живота, която го съпровожда, от една страна, го обогатяват, но, от друга, създават нова форма на зависимост и робство, много по-силно от онова, което се чувстваше при непосредствената зависимост на човека от природата. Някаква тайнствена сила, като че ли чужда на човека и на самата природа, навлиза в човешкия живот, някакъв трети елемент, не природен и не човешки, получава страшна власт и над човека, и над природата. Тази нова страшна сила разлага природните форми на човека. Тя подхвърля човека на един процес на разчленение, на разделяне, по силата на който той като че ли престава да бъде природно същество, каквото е бил по-рано. Тази сила допринесе най-много за края на Ренесанса. Тук ние се срещаме с много странен и загадъчен на пръв поглед парадокс, след вникването в който ще разберем много неща в новата история. Парадоксът се състои в това, че ренесансовата епоха в историята започна с насочване към природата, с търсенето на свършените природни форми. От това започна изкуството и познанието в епохата на Ренесанса. Това е някакво търсене на пътища за натурализиране на обществения живот на

човека. Това насочване е откривало нова ера, която идвала да смени средновековната борба на човека с природата, средновековното обръщане на гръб на природата. Но по-нататъшното развитие на Ренесанса, развитието на хуманизма разкрива в това насочване такова начало, което по нов начин и много по-дълбоко откъсва човека от природата, откъсва го така, както той никога не е бил откъснат през епохата на Средновековието. Леонардо да Винчи, един от най-великите гении на Ренесанса не само в художествено, но и в научно отношение, по творчеството на когото може да се изучава духът на ренесансовия човек и в когото са заченати много неща от новия дух, Леонардо да Винчи, който търсеше източниците на съвършените форми в изкуството и в познанието на природата, и може би повече от останалите постоянно е говорил за това, е бил един от виновниците за онзи бъдещ процес на механизация и механизация на човешкия живот, който уби ренесансовото насочване към природата, откъсна човека от природата, постави по нов начин машината между човека и природата, като механизира човешкия живот и затвори човека в една изкуствена култура, създавана през този период. По такъв начин ренесансовото обръщане към природата, което не е било действие на духовния човек и е разкривало само природния човек, не е съдържало никакви гаранции срещу онзи процес, който е трябвало да отблъсне човека от природата и да започне процеса на разложението и раздробяването му като природно същество. В края на новата история този процес се развива с ускорен темп и представлява съвсем ново явление, противоположно на изходните начала на Ренесанса. Този процес, в който се изтощават творческите сили на човека в резултат на неговото откъсване от духовния център на живота и на изключителното му насочване към периферията на живота, се придружава от гибелта на всички хуманистични илюзии. Разколебава се и се разлага образът на човека, личността на човека, която бе изкована от християнството през средните векове. В епохата на ранния Ренесанс се преоткрива творчеството на духовния човек, но след това природният човек, откъснат от духовния човек, не е могъл да задържи своята личност и не е имал неизчерпаем творчески източник. Човекът се отдалечава във външната периферия на живота, насочва своите сили към създаването на механично машинно царство. Укрепването на творчеството в човека е свързано с разкриването на дълбочинното,

свръхчовешкото, божественото начало. Когато се откъсва от това божествено начало, когато си затваря достъпът до него и неговият достъп до себе си, тогава той разклаща в себе си човешкия образ, става все повече и повече безсъдържателен, а неговата воля става безпредметна. Висшият творчески източник и висшата цел, които не могат да бъдат човешки, изчезват, затварят се изворите на творчеството, изчезва предметът на творчеството. Това изчерпване на живите извори на творчеството, което по своята природа трябва да бъде признато не само за човешко, но и за свръхчовешко, това изчезване на целта и предмета на творчеството, които трябва да бъдат признати за свръхчовешки, означават разложение на човека, защото човекът, тръгнал по пътя на самоутвърждаването, когато престава да признава висшето начало, когато признава само себе си за господстващо същество, той се самоунищожава по силата на неизбежната вътрешна диалектика, самоотрича се. За да може човекът докрай да утвърди себе си и да не изгуби източника и целта на своето творчество, той трябва да утвърждава не само себе си, но и Бога. Той трябва да утвърждава в себе си Божия образ. Ако не носи в себе си образа на висшата Божествена природа, той губи всякакъв образ, започва да се подчинява на низшите процеси, на низшите стихии, започва разчленяването на елементи на неговата собствена природа, той започва да се подчинява на онази изкуствена природа, която той самият е създал, да се подчинява на природата на механичната машина, и това го обезличава, обезсилва, унищожава. За да може да се утвърди човешката индивидуалност, човешката личност, тя трябва да осъзнава своята връзка с едно по-високо начало, за тази цел трябва да признава съществуването на другото, Божественото начало. Когато човешката личност не иска да знае нищо освен себе си, тя се разсейва, допуска нахлуването на низшите природни стихии и изчезва в тях. Когато човек не признава нищо освен себе си, той престава да се усеща, защото, за да може да се усеща, трябва да признае и на себе си, за да бъде докрай индивидуалност, трябва да признава не само и друга човешка личност и индивидуалност, а и божествената личност. Тъкмо това дава усещането за човешката индивидуалност, докато безграничното самоутвърждаване, което не иска да знае нищо над себе си, което се оказва предел за хуманистичните пътища, води до загуба на човека. Хуманизмът се насочва против човека и против Бога. Щом

няма нищо над човека, щом няма нищо по-високо от човека, щом човекът не познава никакви други начала, освен онези, които са затворени в човешкия кръг, човекът престава да познава и самия себе си. Като последица от отричането на висшето начало е това, че човекът по един съдбоносен начин се подчинява на низшите, не на свръхчовешките, а на подчовешките начала. Това е неизбежен резултат от целия дълъг път на безбожния хуманизъм в новата история. Индивидуализмът, който не знае граници и не се подчинява на нищо, разклаща индивидуалността. В последните плодове на новата история виждаме странната и тайнствената трагедия на човешката съдба. От една страна, разкриването на идеята за индивидуалността, която предходната епоха не познаваше, която открива нещо ново в човешката култура и внася някакви нови ценности, а, от друга, такова разклащане на човешката индивидуалност, каквото никога по-рано не е имало. От безкрайния и неудържим индивидуализъм индивидуалността загива. Ние виждаме действителния резултат от целия хуманистичен процес в историята: хуманизмът преминава в антихуманизъм.

За да можем особено остро да усетим този процес, при който хуманизмът преминава в своята противоположност, нека вземем двама властители на мислите през последните десетилетия на XIX и началото на XX век, двама гениални люде, които принадлежат към противоположни полюси на човешката култура и нямат нищо общо помежду си, представители на съвсем различни и враждебни духовни устройства, но еднакво властно наложили своя печат върху съдбините на човечеството. Единият наложи своя печат върху индивидуалните върхове на духовната култура, а другият — върху човешките маси, върху социалната среда. Аз говоря за Фридрих Ницше и за Карл Маркс, които не се срещат никъде, които могат само да се отблъскват взаимно, еднакво турят край на хуманизма и поставят началото на преход към антихуманизма. У тях човешкото самоутвърждаване по различен начин преминава в отрицание на човешкия образ и това се извършва в две съвсем противоположни посоки. У Фридрих Ницше, който е плът от плътта и кръв от кръвта на хуманизма и заедно с това е кървава жертва, принесена заради греховете на хуманизма, хуманизмът завършва по индивидуалистичен начин. В неговия образ, в неговата съдба новата история се разплаща за лъжата, допуснатата в първоизточниците на хуманизма. У Ницше хуманизмът завършва

своята бурна, трагична история. Това е изразено в думите на Заратустра: „Човекът е срам и позор, той трябва да бъде преодолян“. У Ницше се извършва преодоляване на хуманизма и неговия преход в антихуманизъм във формата на идеята за свръхчовека. В идеята за свръхчовека хуманизмът завършва на върха на културата. По новия антихуманистичен път човекът се отрича като позор и като срам в името на свръхчовека. В това се е проявила страстната и бурна необходимост от свръхчовешкото. Но начинът, по който Ницше преминава към свръхчовека, означава отрицание на човека, на самостоятелната ценност на човешкия образ, на човешката личност, на нейното безусловно значение. Ницше отрича онова, което беше една от най-дълбоките основи на християнското откровение, което бе внесено от християнството в духовния живот — признанието за безусловното значение на човешката душа. Според него човекът е само преходен момент, само средство, за да се появи в света висшето същество; той се принася изцяло в жертва на този свръхчовек. Ницше въстава против хуманизма като против най-голямата пречка за утвърждаването на свръхчовека. По такъв начин в съдбата на хуманистичния индивидуализъм се извършва прелом. След Ницше завръщането към хуманизма е вече невъзможно. Той разкри дълбоко противоречията на хуманизма. Европейският хуманизъм завършва на върховете на духовната култура и умира срединното хуманистично царство, царството на чистата човечност, на чистата хуманистика. Културата с хуманистичните науки и изкуства става невъзможна. Ницше открива духовно някаква нова ера отвъд хуманизма, която отбелязва най-дълбоката криза на хуманизма. Дълбоките духовни течения, които възникват след Ницше, нямат вече хуманистичен характер, те определено са обагрени в религиозно-мистичен цвят. Хуманистичните начала се оказват старомодни. В процеса на все по-голямото задълбочаване хуманистичният тип култура се събаря и се отмества на втори план. Така се извършва крахът на хуманизма в лицето на един от най-гениалните хора, в лицето на Фр. Ницше. В неговата страдалческа съдба хуманизмът преживява своя край. Но Ницше беше още обърнат с някаква страстна тъга към Ренесанса. Той тъгуваше, че силите на Ренесанса се изтощаваха. В самия себе си той чувстваше изчерпването на силите на Ренесанса и това е изразено в такива характерни за него прояви като идеализацията на образа на Цезар Борджия. Като рисува

този герой от епохата на Ренесанса, той се стараел да възстанови изчерпващите се творчески сили и да създаде някак си възможност за нов Ренесанс. Но творческата гениална индивидуалност на Ницше е означавала не това ново възраждане, не този ренесанс на Ренесанса, а неговата криза, неговият край. У Ницше, които тъй страстно и бунтуващо утвърждаваше творческата индивидуалност, който стигна до последното дръзновение в утвърждаването на индивидуалността, човешкият образ избледнява и се очертава все още тайнственият, но зловещ образ на свръхчовека, чертите на който са само блян, в който има някакво истинско религиозно очакване за някакво висше състояние, но в същото време има и възможност за антихристиянска, безбожна, сатанинска религия.

У другия човек, надарен с изключително остър ум и голяма сила, но не приличащ в нищо на творческия и привлекателен образ на Фр. Ницше — К. Маркс, с не по-малка острота се преживява краят на Ренесанса и кризата на хуманизма. Докато в личността на Фр. Ницше се извършва индивидуалистично самоотрицание на човека и самоотрицание на хуманизма, у К. Маркс се извършва колективистично саморазложение на хуманизма и разклащане на образа на човека. Подобно на Ницше и К. Маркс не може да се задържи единствено на човешкото, на утвърждаването на човека, на човешката индивидуалност. И той преминава към нечовешкото и свръхчовешкото. Но нечовешкото и свръхчовешкото съзнание на К. Маркс се отличава от нечовешкото и свръхчовешкото у Фр. Ницше. И К. Маркс подобно на Ницше отрича самостоятелната ценност на човешката индивидуалност и личност, отрича християнското откровение за човешката душа и нейното безусловно значение. За него човекът е само оръдие за изявата на нечовешки и свръхчовешки начала и в името на тези нечовешки и свръхчовешки начала той също обявява война на хуманистичния морал: той проповядва жестокост към човека и към ближния в името на създаването на нечовешко, свръхчовешко царство на колективизма. В тези два антипода, в тези две полярни явления има формално сходство, има два различни края на ренесансовия период в историята, два изхода от кризата на хуманизма, два начина за прераждане на хуманизма в антихуманизъм, две форми за самоунищожаване на човека. К. Маркс е също рожба на човешкото самоутвърждаване, на човешката надменност, въстанала срещу Бога,

утвърждаваща и признаваща само себе си и своята човешка воля като висша воля. В самото начало на своя път К. Маркс отхвърля всякакво свръхчовешко начало. Неслучайно във философско отношение той изхожда от антропологизма на Фойербах, за когото човекът е станал Бог и тайните на религията са били тайни на човешката природа. По този път на човешкото самоутвърждаване, на човешката прекомерна гордост и на признаването само на човешката воля се извършва вътрешният крах на човека. Тук, както и при Ницше, изпъкват неясните черти на бъдещото появяване на свръхчовека, в името на когото се отрича човекът. По такъв начин у Маркс изпъкват неясните, но страшни черти на нечовешкия колектив, в името на който се отрича човекът. Човекът се възприема като средство и оръдие за появата на нечовешкия колектив, в който трябва да загине човешкият лик и човешкият образ трябва да бъде подчинен на новото колективно цяло, което простира върху всичко своите страшни пипала и отрича самостоятелната ценност на всичко чисто човешко, на всички чисто човешки черти. За Маркс заветите на хуманистичния морал губят всякаква ценност. За него хуманистичният морал е старият буржоазен морал от ренесансовия период на историята, буржоазна е и цялата хуманистична култура. В старото буржоазно царство бяха провъзгласени правата на човека. Цялото това старо буржоазно царство е обречено на гибел, то ще се разложи и на неговото място ще възникне ново, не хуманистично, не човешко, което ще си има своя нов нечовешки, нехуманистичен морал и култура, със своите нови, нечовешки „наука“ и „изкуство“ — и именно това ще бъде появата на страшния „колектив“. У К. Маркс, както и у Фр. Ницше, се разкриха границите на хуманизма: у Ницше тези граници се разкриха на върховете на културата, а у Маркс — в масовите низини. Едно проникване в това, което донесоха тези хора, поставили страшен печат върху последните десетилетия от живота на човечеството и на Запад, и у нас, трябва да разкрие много неща в самата вътрешна същност на процеса, в който хуманизмът се преражда. При Маркс се извършва окончателното отдалечаване от всички завети на епохата на Ренесанса. Ако Ницше тъгува за великото творчество на Ренесанса и иска да съживи неговите източници, то при Маркс това вече не е така. Той обявява война на самите първоизточници на Ренесанса и обявява цялото творчество на Ренесанса за идеологическа надстройка над

икономическата база, в която господства експлоатацията на човека от човека. Изчерпва се Ренесансът, кризата на хуманизма завършва. Радостта на ренесансовото чувство за живота, онази радост, която беше свързана с този свободен период в човешкия живот, със свободната, кипящата игра на силите — изчезва, към нея вече няма връщане. През новия период започва да се разклаща и образът на природата, и образът на човека. В това разклащане колосална роля играе онова изменение в човешкия живот, което е свързано с навлизането на машината. Този факт поразил Маркс до такава степен, че той го поставил в основата на своя светоглед, превърнал го в първичен факт за целия човешки живот и разкрил цялото му необятно значение за човешката съдба.

Настъпването на края на Ренесанса е свързано с това, че процесът на демократизацията нанася значителен ущърб и в края на краищата отрича самата възможност за възраждане, защото Ренесансът по своята природа е аристократичен. Аз мисля, че и целият хуманизъм, и царството на хуманността по своята същност са аристократични. Демократизацията на културата, разпространението на културата сред човешките маси и навлизането на масите в културата изменя целия строй на живота и прави невъзможно това средно-аристократично човешко царство. Този процес поставя върху съвсем други релси, на други пътища цялата човешка история. Към края на новата история, в периода на кризата на хуманизма човекът преживява дълбока самота, захвърленост, изоставеност. В средните векове човекът живееше в органично цяло, в което не се чувстваше като изолиран атом, а бе органична част от цялото, с което чувстваше свързана своята съдба. Всичко това се прекъсна през последния период на новата история. Новият човек се изолира. Когато се превръща в откъснат атом, него го обхваща чувство на неизразим ужас и той търси възможност за изход чрез обединяване в колективи, за да може да преодолее и прекрати тази самота и изоставеност, които го заплашват с гибел, с духовен и материален глад. Върху тази почва, от тази атомизация се ражда и процесът на насочване към колективизма, създаването на ново начало, в което човекът търси изход от своята самота.

Заедно с ренесансовото самочувствие на човека, с онова ново самочувствие, с което започва навлизането на човека в новата история, се ражда и увереността в безграничните творчески сили, в

способността да изгражда живота с помощта на изкуството, в безграничността на своето познание, в смисъл на проникването в тайните на природата. Тази самоувереност на човека отдавна започна да отслабва. Тя се замени от съзнанието за ограничеността на човешките сили, на творческата мощ на човека, а също така и от раздвоението на човека, от неговата рефлексия над самия себе си. Самоувереността и самоутвърждаването на човека от индивидуални стават колективни. Но въпросът за ограничаване на могъществото на човека в различните области, по пътя на отричането на всичко свръхчовешко, на отричането на всякаква връзка между човека и свръхчовешкото, довежда в края на краищата до тържество на позитивната философия. Като утвърждава само себе си и отрича в себе си всичко, което е по-голямо от човешкото, човекът в края на краищата подкопава съзнанието за своята мощ. Това е едно от парадоксалните противоречия на целия хуманизъм в новата история. Докато той започна с утвърждаването на могъществото на човека в неговото познание и в изкуството, в пресъздаване на човешкото общество и във всички други сфери, по-нататък това потапяне на човека изключително в самия себе си и неговата затвореност от всичко свръхчовешко довежда до това, че той започва да се съмнява в безграничността на своите сили. Тази криза на хуманизма, рефлектиращото съмнение у човека започна доста отдавна. То се проявяваше във всички сфери на човешката култура. Да започнем от областта на познанието. Ренесансовият човек се е отдавал на познанието екстатично, изпълнен с вяра в разгадаването на тайните на природата. Могло е да се стори, че католическата догматика поставя граници пред неговото познание, и новият човек е искал да се отскубне от тези ограничения. В натурфилософията, в естествените науки, на Възраждането, в самата магия, която е процъфтявала в разнообразни форми през епохата на Възраждането, човекът е чувствал безграничната мощ на своето познание; той не е рефлектирал върху своите познавателни средства, не се е съмнявал в тях. По-нататък този процес на изключително утвърждаване на мощта на човешкото познание откъснал познанието от висшите религиозни и духовни основи, с които то било свързано през епохата на Средновековието и в древния дохристиянски свят, и това довело до подкопаване на познавателните средства на човека. Започва рефлексията, която намира своя гениален израз във

философията на Кант. В кантианството вече се забелязват духовните симптоми на завършването на Ренесанса. Патосът на Кант не е вече патосът на Ренесанса, не е вече патосът на радостта от познанието, на съзнанието за неговите безгранични перспективи. Патосът на Кант е в рефлектиращото съзнание за границите на познанието, в потребността от юридическо оправдание. Подобно познавателно самочувствие на човека е вече началото на изчерпването на ренесансовата познавателна енергия. Подемът на познанието по време на Ренесанса създава такова могъщо развитие на науката в лицето на Галилей, в лицето на Нютон. А Кант прави предмет на критическа рефлексия математическото естествознание. Тази критическа дейност, която започва от съмнението в безграничната познавателна мощ на човека, поражда борба срещу антропологизма и хуманистичните начала в познанието, която у Коен и Хусерл достига особена дълбочина. Всички тези направления в борбата срещу антропологизма във философията поставят въпроса така, че човекът се оказва пречка за осъществяването на акта на познанието. Един от възпитаниците и представителите на това течение във философията употреби такъв странен и смешен на пръв поглед израз: „субективистичното присъствие на човека е най-голямото препятствие пред философското познание“. Значи има някакъв нечовешки акт на познание, очистен от всичко хуманистично, ако образуваме тази дума от думата човек. Това са все симптоми за завършването и преодоляването на Ренесанса и на хуманизма в областта на познанието. Трябва да кажем, че същият край на Ренесанса, може би в още по-ярка форма, отдавна се преживява от Европа в явлението позитивизъм, който днес вече е изживян и няма силни защитници, но в XIX век е играл голяма роля. Позитивизмът е антиренесансово явление и криза на хуманизма. Огюст Конт, един много забележителен мислител, много по-забележителен, отколкото може да ни се стори, ако съдим по създаденото от него позитивистично течение, представлява ярко явление на завръщането към някои от елементите на Средновековието. Позитивизмът на О. Конт е бил стремеж към средните векове и опит да се сложи край в областта на познанието, в областта на духовния и на социалния живот, на онази свободна игра на творческите човешки сили, която бе характерна за епохата на Ренесанса. О. Конт иска да преодолее онова, което той нарича „умствена анархия“, която е свързана с Френската революция.

Той иска да премине от критическия тип на живот към органическия, т.е. иска духовна централизация, принудително подчинение на нов човек, на някакъв духовен център по образа на Средновековието, иска да прекрати индивидуалния произвол, произволната и анархична изява на творческите сили. Както и Маркс, той иска да подчини целия живот на някакъв принудителен център, но го вижда в умствената аристокрация на учените. О. Конт иска да създаде позитивна религия, за която взема всички форми на средновековния католически култ: култа на позитивните светии, позитивния календар, религиозната регламентация на целия живот, създаването на йерархия на учените — всичко това е завръщане към католичеството, но без Бога. Взема се целият католически модел, но вярата в Бога се заменя с вярата във висше същество — човечеството, в името на което се създава култът към „вечната женственост“. О. Конт поставя олтар пред това същество у дома си, в своята стая. С това той доказва до каква степен религиозната природа на човека не може да бъде загасена с никакви позитивни измислици. Това е едно явление на частично завръщане към средновековния дух, край на свободния индивидуализъм на ренесансовата епоха. Позитивизмът поставя граници пред познавателните възможности на човека, не допуска преминаването на тези граници и това е безспорно противоположно на ренесансовия дух. Същият край на Ренесанса, както у О. Конт, се чувства и в утопичния социализъм на Сен-Симон. В него също се чувства дълбока реакция срещу Френската революция, срещу философията на XVIII век, срещу целия либерален хуманизъм. Разбира се, атеистичната религия на О. Конт по своето съдържание няма нищо общо със Средновековието, както и религията на Сен-Симон. Но Сен-Симон въстава срещу критическата дейност, извършена от Просвещението и от Френската революция; той иска да създаде една система на живот подобно на теократичната система през средните векове. Сен-Симон и О. Конт еднакво и не случайно са ценели високо Жозеф дьо Местр — гениалния израз на средновековната реакция срещу XVIII век и революцията. Те са търсели духовното преодоляване на индивидуализма. Този процес на завършване на Ренесанса се извършва и в живота на държавата. И тук ние наблюдаваме много интересно явление. Цялата нова история не само след Френската революция, но и преди нея се характеризира със съществуването на хуманистични

монархии. Държавата на Людовик XIV е хуманистична. Когато той казва: *L'état c'est moi*, това е акт на самоутвърждаване на своята човешка воля. Целият стил на абсолютната монархия на Людовик XIV и на всички монархии от XVII и XVIII век, близки до неговата, не може да бъде изразен в по-ясни форми, това е стилът на хуманистичното самоутвърждаване. На това хуманистично самоутвърждаване на монархическата власт Френската революция отговорила с хуманистичното самоутвърждаване на демокрацията: „*L'état c'est moi*“, революционният народ казал, че държавата — това е той. На едно хуманистично самоутвърждаване е било противопоставено друго. Хуманистичната демокрация е отговор на хуманитарната монархия. Хуманистичната монархия не може да съществува безкрайно дълго, тя трябва да има край. Когато човекът губи свръхчовешките основи на своя живот, когато се утвърждават само човешките начала на властта, тогава започва онзи вътрешен процес на революцията, който трябва да доведе до последния хуманистичен предел — до революционната демокрация. На Запад този процес се извърши в своята класическа форма във Френската революция, но и падането на руската абсолютна монархия дълбоко в своята същност бе свързано с това, че в нея се беше извършил процесът на човешкото самоутвърждаване, достигнал своя предел в монархията на Николай II, и той е трябвало да предизвика процес на самоутвърждаване на революцията като естествено наказание за човешкото самоутвърждаване на монархията. По такъв начин държавите от ренесансовия период в историята се характеризират с две явления: хуманистична монархия и хуманистична демокрация. Заедно с това този ренесансов период е много характерен за създаването на национални държави, като затворени национални организми. Аз мисля, че сега навлизаме в период на криза и край на хуманистичните национални държави от ренесансовия период в историята. Ако в по-нататъшния процес на своето развитие хуманистичната монархия е трябвало да премине в хуманистична демокрация, то настъпва период, когато ще се извърши разтърсване на основите и на хуманистичната монархия, и на хуманистичната демокрация, когато вътре в тях ще се разкрият начала, които не са вече хуманистични, а някакви скрити, нечовешки начала, които въстават еднакво и против хуманистичните монархии, и против хуманистичните демокрации. Съдбата на държавите, не само съдбата на нашата руска

държава в нашата революция, но и на европейските държави, навлиза в период на дълбока криза. На Запад се разгръща криза на хуманистичните демокрации с техния компрометиран парламентаризъм, с механиката на количествата. Тази криза е започнала отдавна, отдавна се чувстваше вече механичният характер на този модел на живота, неговата вътрешна порочност, вътрешната невъзможност да се живее и по-нататък с такива формални хуманистични начала. Очевидно трябва да се появи някакво друго органично начало, което да смени старото. Неслучайно започват да се изказват възгледи, които ни връщат към Средновековието, като например учението за корпоративното представителство. Корпоративното представителство има за своя основа идеята, че човешкото общество трябва да се образува не от атоми, а от органични корпорации, сродни на цеховете, които трябва да имат свое органично представителство. Това е нещо като завръщане върху нови основи към средновековния цехов строй. Тази идея е свързана с кризата на парламентарната държава, която всъщност не удовлетворява никого. Има здраво зърно и в идеята за корпоративното представителство. Всички големи държави започнаха да се стремят към световна империалистическа политика. По време на империализма се извършва откъсване от хуманистичните основи на националната държава, империализмът ражда воля за власт и могъщество и като краен предел — за световно могъщество. В него има зародиш на свръхчовешкото начало. Това е същото свръхчовешко начало, каквото има и в колективизма.

Кризата на хуманизма и краят на хуманизма се преживява и в сферата на моралния живот. Без съмнение ние преживяваме края на онзи хуманистичен морал, който се смяташе за цвета на нравствения живот в цялата нова история. Този хуманистичен морал е към своя край в цяла редица от явления в края на XIX век и в началото на XX век. Окончателният му край се проявява и в световната война, и в онези последствия, които я придружаваха, но този хуманистичен морал с всичките му илюзии започна да върви към своя край много по-рано. Например най-страшният удар на хуманистичния морал бе нанесен от Ницше, който разкри неговите противоречия. Цялото течение в духовната култура, което бе свързано с Ницше, в края на XIX век и в началото на XX век, подхвърли на съмнение принципите на

хуманизма. То престава да поставя в центъра на вниманието човека, неговите човешки интереси, неговото благо и нужди. Същото разтърсване на хуманистичния морал се извършва и по различни други линии. Несъмнено е, че, от една страна, революционните анархични течения, които имаха хуманистичен източник, разрушават хуманистичния морал. От друга страна, религиозно-мистичните течения, които се изяха в края на XIX и в началото на XX век, също са признак за разтърсване на основите на хуманистичния морал — те поставят свръхчовешка цел пред морала, започват да отричат самостоятелен характер на човешките начала. Завършва срединното хуманистично царство, онова царство на хуманността, за което говореше Хердер. Той учеше, че хуманността е висшата цел на световната история. Това хуманистично царство е било възможно само някъде по средата на нещо. То е означавало, че не е имало още разделение до последните, най-дълбоките пластове. То е възможно в по-близките до повърхността пластове на културата, когато последната съдба на културата не стои още в човешкото съзнание, когато цялата ѝ структура запазва някаква мярка, не се разделя на противоположни полюси, не се разлага на противоположни начала. Това равновесие съществува през хуманистичния период на историята. То прави възможен разцветът на културата. Когато се поставя крайният проблем, последният и граничен проблем, културата преминава извън човешките граници, извършва се трансформация от чисто човешкото царство в полярно противоположни начала. Тогава срединното човешко царство изчезва. Тъкмо затова Ницше ознаменува края на хуманизма, защото поставя последния, граничния проблем. Затова и Маркс довършва хуманизма, защото поставя граничния проблем за обществеността. Затова и хуманистичната религия се саморазлага, защото поставя последните, окончателните задачи, които не могат да се задържат в срединното човешко царство.

Говорих вече за най-високата точка на хуманистичното царство, на хуманистичната култура, която не е скъсала още с божествените начала, а хармонично е съчетавала божественото и човешкото — за явлението Гьоте. Хуманизмът на Гьоте е бил вътрешнорелигиозно обоснован. Но при цялата си духовна просветленост той все пак се е намирал в срединното човешко царство. Великото изкуство на Гьоте и неговото велико познание за природата не са стигали до последните

предели. В съзнанието на Гьоте не е съществувало нищо апокалиптично, насочено към крайната съдба на човека. Животът на Гьоте е бил най-висшият разцвет на човешкото творчество преди настъпването на такова ново катастрофично светоусещане. Той е бил най-висшата проява на хуманистичното творчество. След него хуманизмът, който е съществувал в немската култура в края на ХІХ и в началото на ХХ век, след този истински хуманизъм, в най-високия смисъл на тази дума, истински прекрасният хуманизъм, свързан нагледно с природата, става все повече и повече невъзможен. Започнал фаталният процес на вътрешна деформация, на раздвоение, на нарастване на катастрофата, на вулканично изригване отвътре на историята и завръщане към това прекрасно хуманистично царство вече няма. Става невъзможно завръщането към хуманистичния морал и изкуство, към хуманистичното познание. Станала е някаква непоправима катастрофа в съдбата на човека, катастрофа на пресилването на неговото човешко самочувствие, неизбежната катастрофа на прехода от неговото човешко самоутвърждаване към човешкото му отрицание, катастрофа на отдалечаването от природния живот, на откъсване и отчуждаване от природния живот. Този процес е страшна революция, която протича в продължение на цяло столетие, която слага край на новата история и открива нова ера.

ДЕВЕТА ГЛАВА

КРАЯТ НА РЕНЕСАНСА И КРИЗАТА НА ХУМАНИЗМА. РАЗЛАГАНЕТО НА ЧОВЕШКИЯ ОБРАЗ

Преди всичко бих желал да се спра на много характерната и типична криза на Ренесанса при социализма. Социализмът има огромно значение, той заема голямо място през втората половина на XIX век и в началото на XX век. Той е явление не само в икономическия живот, но и в съдбата на европейската култура. Социализмът разкрива вътрешните процеси в нея. Ще разглеждам социализма като цялостно явление, като явление на духа, а не в някакъв специфичен икономически смисъл. Всичките основи на един такъв цялостен социализъм са дълбоко противоположни на основите на Ренесанса. Същността на Ренесанса е в свободната изява на творческото начало у човека. А социализмът е явление, което се разкрива не на почвата на пълнотата, а в недостига и оскъдицата. При него се извършва не разгръщане, а сковаване на творческите сили на човека, подчиняването им на принудителен център. При социализма пуснатият на свобода човек отново е прикован към принудително организиран и принудително урегулиран живот. По своята същност социализмът е явление, противоположно на лозунгите на индивидуализма. Но почвата, върху която възникна социализмът, има много общо с тази, върху която се бе появил индивидуализмът.

Мисля, че в основата на социализма лежи много дълбокото разединение между хората, в човешкото общество, в човешката общност, онази човешка самота, която е израз на индивидуализма. Социализмът е обратната страна на много дълбоката човешка разединеност. Ужасът от своята изоставеност, от изоставянето и оставянето на своята съдба без всякаква помощ, без всякакво съединяване с другите хора, подбужда към принудително уреждане на

обществения живот и на човешката съдба. Това свидетелства, че социализмът се ражда върху същата почва, върху която се ражда и индивидуализмът, че той е също резултат на атомизацията на човешкото общество и на целия процес на историята. Ако патосът на Ренесанса беше възходът на човешката индивидуалност, то патосът на социализма е образуването на нов механичен колектив, който подчинява всичко на себе си и насочва целия живот по своите пътища, в името на своите цели. Възникването на такъв колектив върху почвата на атомизираното общество означава край на Ренесанса и началото на нова епоха в живота на човешкото общество.

Няма вече свободен творчески живот за човешката индивидуалност. В социализма елинските начала на човешката култура се изтласкват на втори план. Ако в основата на нашата култура лежи съчетанието между юдаистичните и елинските начала, то тук вземат връх юдаистичните начала. Процесът, който започва с появата на новата сила — социализма, в европейската култура, на неговото тържество и разпространение, бележи началото на закрепостяване, което е противоположно на онзи процес, с който започна новата история. Процесът на закрепостяване е аналогичен на онзи процес, който започна в епохата на император Диоклециан, в епохата на Ранното средновековие. Началото, което социализмът носи със себе си, е твърде аналогично на онзи период, в който възниква Ранното средновековие. Процесите, които се извършваха в загиващия вече античен свят в епохата на император Диоклециан, ние разкриваме и в социалистическите начала, които минават за най-прогресивни, най-революционни. В социализма се изявява някакво реакционно начало — начало на вътрешна реакция срещу цялата нова история, реакция срещу целия ренесансов освободителен период и срещу Френската революция. Това е важно да се установи, за да разберем процеса, за който говорим. Стремещът към социализма е характерен не само за нас, но и за цяла Европа, където, може би в друга форма, но ще протичат процеси на социализация, които трябва да бъдат разглеждани като реакция срещу освободителните процеси в новата история, срещу процесите, които освободиха човешката индивидуалност. Тук се извършва самоотрицание на човешката индивидуалност, започва бягството от самия себе си и търсенето на ново съчетание, търсенето на някаква нова съборност, нова лъжецърковност, защото епохата на

Ренесанса започна с това, че човекът беше откъснат и предоставен на себе си. А пък тук започва подчиняването на всички сфери в обществения и културния живот на новия принудителен център. Основите, на които се крепеше обществото през XIX век, трябваше да разкрият своите противоречия. Те разкриха своята несъстоятелност и предизвикаха реакция. Хуманизмът и индивидуализмът не можаха да решат съдбата на човешкото общество, те трябваше да се разложат. Вместо ренесансовия образ на свободния човек трябваше да се появи антиренесансовият образ на новия организъм или по-точно — механизъм, който подчинява всичко на себе си и поглъща всичко.

Краят на Ренесанса се разкрива както в социализма, така и в анархизма, който е крайното течение в съдбата на европейското общество. По своята същност, по своя дух и той е антиренесансов. По своята външност анархизмът прави впечатление на учение, което притежава патоса на свободата, бори се за свободата, издига началото за самоутвърждаването на човешката личност. Но не възникна от свободна пълнота и няма природата на творческа цялост, а възниква от завист и желание за мъст. Патосът на възмездието, патосът на злобната омраза към миналото, към предишната култура, към всичко историческо, е много съществен за анархизма. Но подобна злобна отмъстителност, подобен патос на страданията и на бедността е антиренесансов, той не познава радостта от ренесансовата пълнота на творчеството. Ето защо анархизмът е лишен от творческа природа, защото тя не може да се търси в изтощаващото, злобното и отмъстителното отрицание. Това изтощаващо отрицание не оставя място за положително творчество. Анархизмът не познава и не може да познава радостта от свободното творчество, от свободната пълнота. В това отношение той, подобно на социализма няма ренесансова природа. В анархизма се извършва извънредно интересният процес на самоотрицание на свободата. В него се утвърждава такава свобода, която някак си се самопоглъща и като че ли вътрешно се изпепелява. Това не е свободата, която носи радостта от разцвета на творческата индивидуалност — свободата на идеалистическия хуманизъм. Това е някаква крайна, мрачна и мъчителна свобода, в която човешката индивидуалност вехне и загива, в която се извършва пресилване и свободата се превръща в насилие. По-голямата част от анархистичните учения в края на краищата утвърждава формите на колективизъм или

комунизъм. Такива са програмите на Бакунин и Кропоткин. За мен е безспорно, че в анархизма, в това крайно течение в европейското общество, също се разкрива изтощаването и края на Ренесанса, защото анархизмът не притежава хуманистичен характер. Целият морал, цялата оценка на жизнените отношения на човек към човека, в анархизма не са хуманистични, в смисъла на оня хуманизъм, който проповядваха Хердер, Гьоте или В. Хумболт. В анархизма, както и в социализма, се изявява вътрешно реакционно начало, вътрешна реакция срещу онзи ренесансов хуманистичен период, с който се характеризира новата история. Анархизмът в края на краищата е форма на реакционно въстание против културата, неприемане на културата с нейните неравенства, с нейните страдания и заедно с това с нейните най-големи възходи и разцвет, неприемането ѝ в името на един процес, който уравновесява, заглажда и помита всичко извисяващо се. Това реакционно течение вътре в анархизма, както и вътре в социализма, е форма на кризата на хуманизма и на края на Ренесанса.

Но особено ясно се проявяват симптомите за края на Ренесанса в най-новите течения на изкуството. Този край на Ренесанса започна да се проявява доста отдавна, а в импресионизма се набеляза неговата окончателност. Всички аналитично-разчленяващи процеси в изкуството носят този антиренесансов характер. Но истинският край на Ренесанса, окончателното скъсване с ренесансовите традиции срещаме във футуризма, във всичките му форми. Цялото разнообразие от тези течения еднакво се характеризира със скъсване с Античността и означава край на Ренесанса в човешкото творчество. За всички тези течения е характерно дълбоко разклащане и разчленяване на формите на човека, гибел на цялостния човешки образ, скъсване с природата. Търсенето на съвършена природа, на съвършени човешки форми беше патосът на Ренесанса, в това беше неговата връзка с Античността. Във футуризма човекът като най-великата тема в изкуството загива. Във футуристичното изкуство човекът вече отсъства, човекът е разкъсан на парчета. Всичко започва да влиза във всичко. Всички реалности в света се изместват от своето индивидуално място. В човека започват да влизат предмети, лампи, канапета, улици, като нарушават цялостния характер на неговото съществуване, на неговия образ, на неговото неповторимо лице. Човекът пропада в обкръжаващия го предметен

свят. Започват да се нарушават строгите форми, а знаем, че именно строгостта на формата е античната основа на художественото творчество, което вдъхновяваше творчеството на човека в новата история. Този най-дълбок разрыв с Античността и с Ренесанса може да се проследи при такива художници като Пикасо, в неговия най-интересен кубистичен период. У Пикасо ние виждаме процеса на разделяне, раздробяване, на кубистично разчленяване на цялостните форми на човека, разлагането му на съставните части, за да се върви в дълбочина и да се търсят първичните, елементарните форми, от които той е съставен. А в ренесансовото изкуство имаше цялостно възприемане на формите на човека. В това цялостно търсене на формата художниците подражаваха на природата, в която тези форми са създадени от Божието творчество, подражаваха на античното изкуство. Изкуството на Пикасо скъсва с образците на природата и с образците на Античността. То не търси вече съвършения цялостен човек, изгубило е способността за цялостно възприемане и смъква покривало след покривало, за да разкрие вътрешния строеж на природното същество, като върви все повече и повече надълбоко и открива образите на истински чудовища, които Пикасо създава с такава сила и изразителност. Може да се каже, че всички футуристични течения, много по-малко значителни от живописца на Пикасо, отиват все по-далеч и по-далеч в процеса на разлагането. Когато в картините се излагат късчета хартия или вестникарски обяви, или когато виждате съставните части на боклукчийска яма, тогава става окончателно ясно, че разложението отива много надалеч, че се извършва процес на дехуманизация. Човешката форма, както и всяка природна форма, окончателно загива и изчезва. Такава загуба на съвършените човешки форми е характерна и за творчеството на Андрей Бели. Творчеството на Андрей Бели е сродно в много отношения с футуризма, макар че то е неизмеримо по-значително от творчеството на по-голямата част от футуристите. То бележи много дълбок разрыв с античните традиции в изкуството. В творчеството на А. Бели, в неговия забележителен роман „*Петербург*“, човекът попада в космична безмерност, преобръщат се и се разместват формите на човека, по които той се различава от предметния свят. Започва процес на някаква дехуманизация, в която човекът се смесва с нечовешкото, с елементарните духове на космическия живот. В това

изкуство изчезва съвършенството на формата в неговия антично-ренесансов смисъл, започва нов ритъм на космическото разсейване. Такива са безспорните антихуманистични начала в творчеството на А. Бели. В него все по-надалеч и по-надалеч отива процесът на разчленяване и разсейване на човека във върховете на изкуството на Новото време. В най-последните плодове на своя творчески път човекът на Новото време стига до отрицанието на своя образ. Човекът като индивидуализирано същество престана да бъде тема на изкуството, той потъва и пропада в социалните и космическите колективности.

Същия край на Ренесанса и същите антихуманистични начала можем да открием и в другите течения на културата. Така например теософските течения имат антиренесансов и антихуманистичен характер. Може би това не е толкова ясно от пръв поглед, но то не е трудно да се разкрие, ако се замислим над теософските и окултните течения. В тях човешката индивидуалност се подчинява на космическите йерархии на духовете. Човекът престава да играе онази централна и обособена роля, която имаше през ренесансовия, хуманистичния период на историята, той навлиза в други космически планове, започва да чувства, че е управляван от демони и ангели. Това усещане за подчиненост на човека на космическите йерархии създава такава настроеност, такова разбиране за живота, при които ренесансовата свободна, кипяща игра на творческите сили става невъзможна, неоправдана вътрешно и недопустима. И в такова теософско и окултно течение, като учението на Рудолф Щайнер, няма централно и изключително място за човека. В края на краищата и в това учение човекът е само оръдие на космическата еволюция, човекът е продукт от действието на различни космически сили, пресечна точка на различни планетарни еволюции, в която се събират отломките от различни светове — и човекът е преходен момент в еволюцията на света. За учението на Щайнер е неоправдано названието антропософия. Неренесансовият характер и неренесансовата настроеност на подобни течения са напълно ясни. Ако сравним съвременния теософ Щайнер с ренесансовия теософ Парацелз, ще стане напълно ясна противоположността между ренесансовия и антиренесансовия дух: у Парацелз е имало творчески-преливаща радост от постигането на тайните на природата, изтръгване на

съкровената тайна от нейните недра, а у Щайнер не виждаме радостта от творческата пълнота, обратното, той свидетелства за тежкия път на човешката дресировка, която в края на краищата води дотам, че човекът разкрива своята зависимост от космическите йерархии. Тук усещаме чувството за голямата подчиненост на човека, чувството за голямата тежест на жизнения процес, за безкрайната му трудност, а също и разочарованието от новата история, което е характерно за всички явления на обществеността и културата на нашето време. В религиозните и мистичните движения от края на XIX и началото на XX век, които са много характерни за тази епоха и идват да сменят позитивистичните и материалистическите течения, също се извява антиренесансов и антихуманистичен характер. В тях има страстно търсене на духовен център в живота, съзнание за необходимостта от подчинение, за невъзможността да се живее повече по пътя на свободната творческа игра, не подчинена на нищо и не регулирана от нищо. Извършва се ориентиране към духовните основи, близки до Средновековието, в противоположност на онези начала, които господстваха през целия нов, ренесансов период в човешката история. Ако за ренесансовия период бе характерна голямата умствена свобода, с която и започна Ренесансът, то в края на този период умствената свобода се губи. В тази безгранична умствена свобода човекът като че ли е изтощил своите умствени сили и започва да се поробва сам, да отрича резултатите от онази умствена дейност, която бе извършил в продължение на цялата нова история.

Започва да се проявява извънредно голяма криза на творчеството и извънредно дълбока криза на културата, която през последните десетилетия проявява все по-многобройните си симптоми. Тя се характеризира с дръзновената жажда за творчество, може би небивала досега, и заедно с това с творческо безсилие, с творческа немощ и завист към по-цялостните епохи в историята на човешката култура. Разкриват се вътрешните противоречия, които бяха резултат от ренесансовия период, поради които всичките резултати на творчеството се оказват неудовлетворителни, не отговарящи на творческата задача. Докато творческата задача бележи полет нагоре за създаването на нов живот и на ново битие, творческото реализиране бележи движение надолу за създаването на диференцирани продукти на културата. Докато творческият подем иска да създаде ново битие, в

резултат се получава стихотворение, картина, научна или философска книга, твори се нова форма на законодателство, нова форма на човешките нрави. Всички продукти на човешкото творчество носят върху себе си печата на земната тежест. Те не са висше битие, висш живот, а получават форми, които не съответстват на творческия подем, и затова резултатите от творчеството не удовлетворяват твореца. Тук е основното противоречие на творчеството. И в нашата епоха то се изостри като никога. Аз дори мисля, че най-силната и най-дълбоката черта на нашата епоха се състои в това, че тя осъзна докрай тази криза на творчеството. Хората от ренесансовата епоха творяха радостно, без да усещат цялата горчивина от това, че с творчеството се създава не онова, което е замислено. Когато великите майстори на Ренесанса са творили своите картини, те са усещали радостта от творчеството, която не е била отровена от горчивината на раздвоеното съзнание, и това им е давало възможност да бъдат велики майстори. А големите течения на нашето време носят отпечатъка на дълбока вътрешна неудовлетвореност, на мъчително търсене на изход от оковите, в които е притиснато човешкото творчество. Такива най-велики творчески индивидуалности като Ницше, Достоевски, Ибсен, съзнаваха трагедията на творчеството, те се измъчваха от тази вътрешна криза на творчеството, от тази невъзможност да създадат онова, което е поставено като задача на творческия подем. Всичко това са симптоми за края на Ренесанса, разкриване на вътрешното противоречие, което прави невъзможна по-нататъшната ренесансова свободна игра на човешките сили, създаващи науките и изкуствата, създаващи формите на държавата, на нравите, на законодателството и на всичко, което се е създавало през този период. Тук се разкрива такова вътрешно раздвоение, такова разчленяване, което в периода на ренесансовото творчество не е било характерно. От дълбочината на човешката култура се надигат някакви вътрешни стихии на варварството, които пречат на по-нататъшното творчество на класическа култура, на класическите форми на изкуството и науката, на класическата форма на държавата, на класическата форма на нравите и на бита. Настъпва краят на междинното царство на културата, извършват се взривове отвътре, вулканични изригвания, които разкриват неудовлетвореност от културата и край на Ренесанса в най-разнообразни форми. Настъпва здрачът на Европа, която тъй блестящо процъфтяваше в продължение

на редица столетия, която се смяташе за монополист на най-високата култура и натрапваше своята култура понякога с насилие, на целия останал свят. Настъпва краят на хуманистична Европа, започва завръщане към Средновековието. Ние навлизаме в нощта на ново Средновековие. Предстои ново смесване на расите и на културните типове. Именно това е един от резултатите от познанието на философията на историята, който ние трябва да усвоим, за да знаем каква съдба очаква всички народи на Европа и на Русия и какво означава този край на хуманистична Европа, това навлизане в нощната епоха на историята.

За края на новата история е характерно във всичките нейни области, във всичките нейни резултати преживяването на най-дълбоко разочарование, на разочарование от всички основни стремежи, мечти и илюзии на новата история. Във всяка посока на новата история можем да открием това разочарование: не се осъществи нищо от тези стремежи нито в областта на познанието — в науката и във философията, нито в областта на художественото творчество, нито в областта на държавния живот, нито в областта на икономическия живот, нито в областта на реалната власт над природата. Гордите мечти на човека, които го окриляха през този ренесансов период, претърпяха крах. Човекът стана безкрил. Беше му наложено по някакъв особен начин да се смири. Гордите мечти на човека за безграничното познание на природата доведоха до познанието за границите на познанието, до безсилието на науката да разкрие тайната на битието. Науката издребнява и се разяжда от рефлексия, философията окончателно е поразена от недъга на рефлексията, от вечното съмнение в познавателните сили на човека. Най-новите гносеологични течения не могат да стигнат до самото познание за битието, те се спират пред прага на истинското философско познание за света, философията преживява раздвоение и не вярва в постигането на цялостно познание по философски път. Започва кризата на философията, вътрешното безсилие, търсенето на религиозни основи за философията, точно така както това ставаше в края на древния свят, когато философията започваше да се обагрят в мистичен цвят. Същото нещо наблюдаваме и в областта на изкуството. Голямото и великото изкуство на предишното време като че ли си отива безвъзвратно; започва процес на аналитично раздробяване, на издребняване, появява се футуристичното

изкуство, което вече престава да бъде форма на човешко творчество, в което творческият акт започва да се разлага. Същото дълбоко раздвоение се проявява и в обществените течения. Нито празната свобода, нито принудителното братство не могат да дадат радост на хората. Това започва да се осъзнава все повече и повече от чувствителните хора. Рухнаха идеалите на Френската революция. Хората започват все повече да осъзнават вътрешната безсъдържателност и безполезност на демокрацията. Предстои много дълбоко разочарование от социализма и анархизма. По всички тези пътища не е възможно да се реши съдбата на човешкото общество. С една дума, по всички посоки на новата история се усеща горчивото чувство на разочарованието, мъчителното несъответствие между онзи творчески подем, с който човекът влезе в новата история, изпълнен със сили и дръзновение, и онова творческо безсилие, с което той излиза от новата история. Той завърши новата история дълбоко разочарован, покрусен, раздвоен и творчески изтощен. Това творческо изтощение, съединено с жаждата за творчество, е много характерен резултат от онова обезсилване на човека, което е наказание за самоутвърждаването на човека в новата история, за хуманистичното самоутвърждаване, когато човекът, не пожелал да се подчини на нищо свръхчовешко, губи своя образ, прахосва своите сили. И това е пак същата черта, с която съвременният човек от края на новата история прилича на човека от периода, когато си отиваше древният свят. Тогава също се е чувствала преумора и някаква тъга, по висше творчество, по друг висш живот и заедно с това невъзможността той да бъде осъществен. Всичко това свидетелства, че в човешката история наблюдаваме периодично завръщане не в този смисъл, че те биха могли по същество да се повторят, защото нищо исторически-индивидуално не се повтаря, а в смисъл, че има формална прилика, която ни помага да разберем нашата епоха, като я съпоставим с епохата на античния свят и с началото на новата християнска ера.

Това изразходване на силите от страна на човека на новата история аз се опитвах вече да обясня, когато говорех за прехода от Средновековието към епохата на Ренесанса. Докато средновековният период на историята, с неговия аскетизъм, монашество и рицарство съумя да предпази силите на човека от изразходване и разложение, за да могат те да разцъфтят творчески в началото на Ренесанса, целият

хуманистичен период в историята отричаше аскетичната дисциплина и подчиняването на висши, свръхчовешки начала. Този период се характеризира с изразходване на човешките сили, което не може да не се придружава от изтощаване, и в края на краищата трябва да доведе до загуба на центъра в човешката личност, в личността, която е престанала да се самодисциплинира. Такава човешка личност трябва постепенно да престане да се осъзнава, да осъзнава своята уникалност, своята особеност. Забелязваме това във всички течения на съвременната култура при социализма, монархизма и империализма. Това се забелязва в съвременните течения на изкуството и в съвременните окултни течения. Във всичко се чувства разклащането на човешкия образ, разложението на онази човешка личност, която се изковаваше от християнството и чието изковаване бе задача на европейската култура. Тя започва да слабее и да губи вътрешно своя образ, да губи своето самосъзнание, тя се лишава от вътрешна духовна опора. И ето започва търсенето на духовен център, връзката с който би могла да възстанови накърнените сили на личността. Човешката индивидуалност чувства, че по онези свободни пътища, по които тя вървеше през ренесансовия период, тя е заплашена от все по-голямо и по-голямо изтощаване и загуба на свободата, тя търси начала, които да се извисяват над нея и да я ръководят. Човешката личност търси светиня за себе си, тя жадува свободно да се подчини, за да намери отново себе си. Повтаря се парадоксалната истина, че човек намира и утвърждава себе си, ако се подчинява на висше свръхчовешко начало, и намира свръхчовешка светиня като съдържание на своя живот, и обратното, човекът изгубва себе си, ако се освобождава от висшето свръхчовешко съдържание и не намира в себе си нищо, освен своя затворен дребен човешки свят. Утвърждаването на човешката индивидуалност предполага универсализъм. Това се доказва от всички резултати на новата култура, на новата история, във всичко — и в науката, и във философията, и в изкуството, и в морала, и в държавата, и в стопанския живот, и в техниката, доказва се и се разкрива чрез опити. Доказано и показано е също така, че хуманистичното безбожие води до самоотрицание на хуманизма, до израждането му в антихуманизъм, и до преход от свобода към принуждение. Така завършва новата история и започва някаква друга история, която аз по аналогия нарекох Ново средновековие; в нея човекът отново трябва да

се прикове, за да стане цялостен, отново трябва да се подчини на висшето, за да не се погуби окончателно. За да може човешката личност отново да намери себе си, за да може онази християнска дейност над човешкия образ, която представлява важен момент в съдбата на човека в световната история, да продължава и по-нататък, за това е необходимо завръщане, по нов начин, към някои от елементите на средновековния аскетизъм. Онова, което средните векове преживяваха трансцендентално, трябва да бъде преживяно иманентно. Дейността по свободното самоограничаване на човека, по свободната дисциплина, по доброволното подчиняване на свръхчовешката светиня, може да предотврати окончателното изтощаване на творческите сили на човека, тя ще доведе до натрупване на нови творчески сили и ще направи възможен новият християнски Ренесанс, който за една избрана част от човечеството ще настъпи само върху почвата на укрепването на човешката личност. Средновековието беше изградено, и в това беше неговата духовна същност и най-висок патос, върху вътрешната отчужденост от света. Тази отчужденост от света създаде великата средновековна култура. Средновековната идея за царството Божие е идеята за отчуждеността от света, която довежда до господство над света. Това е онзи основен парадокс на Средновековието, който бе открит от такива историци на средновековната култура като Айкен — световното отрицание на църквата доведе до идеята за църквата като световна държава. Вече говорих, че това не е могло да се осъществи. Свободата на духа не е била истински разкрита в средновековното съзнание. Драмата на новата история е била вътрешно неизбежна. Но опитът на новия човек, който си постави задачата да господства над света, го направи роб на света. В това робство той изгуби своя човешки образ и затова сега човекът трябва да премине през нова отчужденост, за да победи света в себе си и около себе си, за да стане господар, а не роб. Именно това е духовното положение, в което попада човекът в края на новата история, пред прага на новата ера.

Аз си представям тази нова ера като разриваща два пътя пред човека. На върха на историята се извършва окончателното раздвоение. Човекът е свободен да тръгне по пътя на своето самоподчинение на висшите божествени начала в живота и върху тази почва да укрепи своята човешка личност, но той е свободен да се подчини и да се

зароби от други, небожествени и нечовешки, а зли свръхчовешки начала. Това е темата защо световната история е вътрешно разкриване на Апокалипсиса. На върха на новата история човешката личност не може да изтърпи робството на обществото и на природата и заедно с това тя чувства все по-голямото и по-голямото робство и на природата, и на обществото. Извършва се поробване на човешката личност от страна на природата и на обществената среда. С помощта на машината, с развитието на материалните производителни сили човекът се опитваше да овладее природните стихии, но вместо това той става роб на създадената от него машина и на създадената от него материална социална среда. Това е разкрито вече при капитализма и ще бъде разкрито и при социализма. Такъв е трагичният резултат от цялата нова история, нейната трагична несполука. Но този неуспех на новата история не означава, че тя е безсмислена, не предизвиква окончателното песимистично разбиране за съдбата на историята. Тя има вътрешен смисъл, ако разбираме световната история като трагедия, а именно така трябва да я разбираме. Ако смятаме, че нейното решение не може да бъде иманентно, вътре в самата история, а само вън от нейните граници, ако се отнесем така към историята, тогава всички несполуки на историята получават дълбок вътрешен смисъл и ние започваме да разбираме, че смисълът на историята се състои не в това, да се осъществяват задачите, поставени през един или друг нейн период. Осъществяването на задачите на историята вън от нейните граници разкрива и най-дълбокия ѝ вътрешен смисъл, защото, ако в някой миг биха се осъществили задачите на историята и човекът би стигнал до окончателно удовлетворение, то една такава сполука на историята би разкрила всъщност безсмислеността ѝ, колкото и парадоксално да изглежда това, защото истинският смисъл на историята не се състои в това тя да постигне своите резултати в някакъв миг, в някакъв период от време, а това — да се разкрият всичките духовни сили на историята, всичките нейни противоречия, да съществува утрешното движение в трагедията на историята и чак накрая да се появи онази всичко разрешаващата истина. Само тогава нейното крайно решение ще хвърли обратна светлина върху всички предходни периоди на историята, докато разрешаването на задачата на историята в един от миговете не би означавало разрешаване на задачата на историята за всички нейни периоди, в цялото ѝ

продължение. Сега за мен е важно да посоча, че моето разбиране за дълбоката несполука на историята съвсем не означава, че утвърждавам безсмислието на историята, защото за мен самата тази несполука е в някакъв смисъл свещена. Тази несполука свидетелства, че висшето призвание на човека и на човечеството е свръхисторично, че е възможно само свръхисторично разрешение на всички основни противоречия на историята.

Трябва да посочим още, че Русия заема изключително положение в този процес на завършване на Ренесанса. Ние преживяваме края на Ренесанса и кризата на хуманизма по-остро, отколкото където и да било на Запад, без да сме преживяли самия Ренесанс. В това е своеобразието и оригиналният характер на руската историческа съдба. На нас не ни беше дадено да преживеем радостта от Ренесанса, у нас, русите, никога не е имало истински патос на хуманизма, ние не изпитахме радостта от свободната игра на преливащите творчески сили. Цялата велика руска литература, най-великото наше създание, с което можем да се гордеем пред Запада, не е ренесансова по своя дух. В руската литература и в руската култура е имало само един момент, едно пламване, когато е блеснала възможността за Ренесанс — това е появата на Пушкиновото творчество, това е културната епоха на Александър I. Тогава и у нас е проблеснало нещо ренесансово. Но това е било само кратък период, който не е могъл да определи съдбата на руския дух. Руската литература на XIX век, в началото на която стоеше пленителният гений на Пушкин, не беше пушкинска; тя разкри невъзможността на пушкиновото творчество и на пушкинския дух. Ние творяхме от мъка и страдание; в основата на нашата велика литература лежеше великата скръб, жаждата за изкупление на греховете на света и за спасение. У нас никога не е имало радост от творческата пълнота. Спомнете си Гогол и целият характер на неговото творчество. Това е скръбна и мъчителна творческа съдба. Такава е и съдбата на двамата най-велики руски гении — Толстой и Достоевски. Цялото тяхно творчество не е хуманистично и не е ренесансово. Целият характер на руската мисъл, на руската философия, на руския морален дух и на руската държавна съдба носи в себе си нещо мъчително, противоположно на радостния дух на Ренесанса и на хуманизма. Във всички сфери на нашия обществен живот и на културата сега ние преживяваме кризата на хуманизма. В това е

извънредната парадоксалност на нашата съдба и някакво своеобразие на нашата природа. На нас ни е дадено да разкрием, може би по-остро, отколкото на народите на Европа, противоречието и неудовлетворителността на междинния хуманизъм. Достоевски е най-характерен и най-важен за осъзнаването на вътрешния крах на хуманизма. У Достоевски хуманизмът преживява своя най-голям крах, макар да е направил точно в тази сфера най-великите открития. Достоевски, който така е страдал за човека, за съдбата на човека, който направи от човека единствената тема на своето творчество, именно той разкрива вътрешната несъстоятелност и трагедията на хуманизма. Цялата диалектика на Достоевски е насочена срещу същността на хуманизма. Неговият собствен трагичен хуманизъм е дълбоко противоположен на онзи исторически хуманизъм, който беше в основата на ренесансовата история, който изповядваха великите хуманисти на Европа. Тези особености на руския Изток бележат неговата своеобразна мисия в познанието за края на Ренесанса и за края на хуманизма. Именно Русия е призвана тук да прояви и да открие нещо, и именно в Русия се изказва някаква особено остра мисъл за крайните исторически съдбини. Неслучайно на върховете на руската религиозна философия мисълта е била винаги насочена към Апокалипсиса. Като се започне от Чаадаев и славянофилите и по-нататък у Владимир Соловьев, у К. Леонтиев и Достоевски, руската мисъл се е занимавала с темите на философията на историята, и тази руска философия на историята е била апокалиптична. И руската революция по своята метафизична същност е крах на хуманизма и с това ни насочва към апокалиптичната тема. Така ние се приближаваме до последните проблеми на метафизиката на историята, към проблемите за прогреса и за края на историята.

ДЕСЕТА ГЛАВА

УЧЕНИЕТО ЗА ПРОГРЕСА И КРАЯТ НА ИСТОРИЯТА

За метафизиката на историята идеята за прогреса е централна. Като се почне от края на XVIII век и през целия XIX век тя играе определяща роля в светогледа на европейското човечество. Обаче трябва да посочим преди всичко това, че идеята за прогреса, макар и да е твърде нова, създадена през последния период на „напредничавото“ човешко съзнание, всъщност има, както и всички истини, древни и дълбоки религиозни корени. И тъй като съдържа важна връзка със самата дълбочина на историческия живот, тя проявява този свой древен произход. Идеята за прогреса не бива да се смесва, както това е разяснено достатъчно вече, с идеята за еволюцията. Идеята за прогреса предполага цел на историческия процес и разкриване на смисъла на неговата зависимост от тази крайна цел. Ще кажа нещо повече — идеята за прогреса предполага такава цел на историческия процес, която не е иманентна за него, т.е. лежи не вътре в историята, не е свързана с отделна епоха, с отделен период от миналото, настоящето или бъдещето, а се извисява над времето и само затова тя може да признава, че има смисъл онова, което е заложено вътре в историческия процес. Древните корени на тази идея са религиозно-месиански. Това е старинна, древна юдаистична идея за месианското разрешение на историята, за бъдещия Месия, за земното разрешение на съдбата на Израил, която се е превърнала в съдба на всичките народи, идея за настъпването на Царството Божие, царството на съвършенството, на правдата и справедливостта, което рано или късно трябва да се осъществи. Тази месианска и хилиастична идея в учението за прогреса се секуларизира, т.е. губи своя явно религиозен характер и придобива светски, а много често и антирелигиозен характер. Можем с голямо основание да говорим, че за мнозина учението за прогреса е било религия, т.е. съществувала е религия на

прогреса, която са изповядвали хората на XIX век и за тях тя е замествала християнската религия, от която те се отказали. Тази религиозна по своите претенции идея за прогреса трябва да подхвърлим на анализ, за да разкрием нейните основни вътрешни противоречия.

През последния период на човешкото съзнание вярата в прогреса бе подхвърлена на съмнение, кумирите на прогреса бяха съборени и много е направено вече за критиката на тази идея. Основното противоречие, което трябва да се разкрие в учението за прогреса и в светлината на моята метафизика на историята, се състои в невярното отношение на учението за прогреса към проблема за времето — към миналото, настоящето и бъдещето. Учението за прогреса е преди всичко напълно невярно, неоправдано нито от научна, нито от философска, нито от морална гледна точка обожествяване на бъдещето за сметка на настоящето и на миналото. Учението за прогреса представлява религиозно изповедание, вярване, защото не е възможно да се обоснове научно-позитивното учение за прогреса, защото по научно-позитивен път може да се обоснове само теорията за еволюцията, а учението за прогреса може да бъде предмет само на вярата, на упованието. Учението за прогреса е „разобличаване на невидим предмет“ — бъдещето, то е „вест за надяващите се“. И ето с тази вяра, с това упование, свързано с учението за прогреса, не е възможно да се разреши най-трагичният проблем в метафизиката на историята — проблемът за времето. Аз изясних вече централното значение на проблема за времето за метафизиката на историята и се опитах да разкрия порочната природа на времето, което се разпада на минало и на бъдеще и което не може да се улови, в което всяка реалност е разсеяна, раздробена и разкъсана. Учението за прогреса се намира под властта на тази разпокъсаност. То предполага, че задачите на световната история на човечеството ще бъдат разрешени в бъдещето, че ще настъпи някакъв момент в историята на човечеството, в неговата съдба, в който ще бъде достигнато едно висше съвършено състояние, и в това висше, съвършено състояние ще бъдат примирени всички противоречия, с които е пълна съдбата на човешката история, ще бъдат разрешени всички задачи. В това са вярвали и Конт и Хегел, и Спенсър и Маркс. Правомерно ли е едно такова предположение? Какво основание имаме да вярваме в това, и дори да имаме такова

основание, защo то може да предизвика ентузиазъм у нас, защo трябва да бъде прието в нравствено отношение и защo подобна надежда може да бъде радостна за нас? Нямаме никакви основания, освен положението, че в учението за прогреса е заложено безсъзнателно и тайно съществува известно религиозно упование за разрешението на световната история. Това е надеждата, че трагедията на световната история ще стигне до своя край. Разрешаването на тази трагедия е целта на прогреса, но в позитивните учения за прогреса, каквито съществуваха през XIX век, потиснато и съзнателно отсъства подобно вярване и подобна религиозна надежда. Напротив, различните теоретици на прогреса противопоставят вярването, надеждата и упованието за прогрес на подобни религиозни вярвания, надежди и упования. Но ако отстраним напълно това религиозно зърно от идеята за прогреса, какво ще остане всъщност от нея? Защо прогресът може да бъде вътрешно приет? Та нали прогресът, разбираан от позитивно гледище, се състои в това, че в потока на времето, в което се разгръща съдбата на човешката история, и едно поколение сменя друго поколение, човечеството се изкачва на някакъв непознат и чужд за мене връх, върви напред, върви нагоре, към своето висше състояние, по отношение на което всички предходни поколения са само звена, само средство, оръдие, а не самоцел. Прогресът превръща всяко човешко поколение, всяко човешко лице, всяка епоха от историята в средство и оръдие на окончателната цел — съвършенството, могъществото и блаженството на бъдещото човечество, в което никой от нас няма да участва. Позитивната идея за прогреса е вътрешно неприемлива, и в религиозно и морално отношение е недопустима, защото природата на тази идея е такава, че тя прави невъзможно разрешаването на мъката на живота, разрешаването на трагичните противоречия и конфликти за целия човешки род, за всички човешки поколения, за всички времена, за всички хора, когато и да са живели те, с тяхната страдалческа съдба. Това учение нарочно и съзнателно провъзгласява, че за огромната маса, за безкрайната маса от човешки поколения и за безкрайната редица от времена и епохи съществува само смърт и гроб. Те са живели в несъвършено, страдалческо, изпълнено с противоречия състояние и само някъде на върха на историческия живот се появява най-накрая, върху изтлелите кости на всички предходни поколения такова поколение от щастливци, което ще

се изкачи на върха и за което ще бъдат възможни висшата пълнота на живота, висшето блаженство и съвършенство. Всички поколения представляват само средство за осъществяването на този блажен живот, на това щастливо поколение от избраници, което трябва да се появи в някакво непознато и чуждо за нас бъдеще. Религията на прогреса разглежда всички човешки поколения, всички човешки епохи като лишени от свои ценности и цели, като нямащи значение сами по себе си, а само като оръдия и средства за бъдещето. Това е основното религиозно и морално противоречие в учението за прогреса, което го прави вътрешно неприемливо и недопустимо. Религията на прогреса е религия на смъртта, а не на възкресението, не на възстановяването на всичко живо за вечен живот. Няма никакви вътрешни основания да се предпочете съдбата на онова поколение, което ще се появи някога на върха и за което ще бъде пригответено блаженство и щастие от всички онези поколения, на които се паднало да преживеят само страдания, мъки и несъвършенство. Никакво бъдещо съвършенство не може да изкупи всичките мъчения на предходните поколения. Такова подчиняване на всички човешки съдби на някакъв месиански пир на онова поколение, което ще успее да се изкачи на върха на прогреса, възмуцава религиозно-нравствената съвест на човечеството. Религията на прогреса, която се изгражда върху подобно обожествяване на бъдещото поколение от щастливци, е безпощадна към настоящето и миналото, тя съчетава безграничния оптимизъм по отношение на бъдещето с безграничния песимизъм по отношение на миналото. Тя е дълбоко противоположна на християнското упование за всеобщото възкресение на всички поколения, на всички умрели, на всички бащи и деди. Християнската идея е изградена върху упованието, че историята ще завърши с изход от историческите трагедии, от всичките нейни противоречия и в този изход ще вземат участие всички човешки поколения, че всички живели, някога ще бъдат възкресени за вечен живот. Идеята за прогреса на XIX век допуска на този месиански пир само едно непознато поколение от щастливци, което е вампир по отношение на всички предходни поколения. Онзи пир, който тези бъдещи щастливци ще си устроят върху гробниците на дедите, забравяйки за тяхната трагична съдба, едва ли може да предизвика ентузиазъм към религията на прогреса от наша страна — този ентузиазъм би бил подъл.

Отсъствието на решение на проблема за времето е основният порок на теорията за прогреса, защото, ако е възможно разрешението на съдбата на световната история, на нейните основни противоречия, то е възможно само в победата над времето, т.е. в преодоляването на разрива между миналото, настоящето и бъдещето, на раздробяването на времето на взаимно враждуващи и взаимно поглъщащи се елементи. Тази порочна природа на времето трябва да бъде окончателно победена, за да може действително да бъде разрешена съдбата на световната история. Но никакви учения за прогреса не съдържат в себе си подобни упования, не си поставят подобни задачи и нямат подобен смисъл. Теорията на прогреса не е ориентирана към решаването на съдбата на човешката история извън времето, във вечността, във всеобщо единство, извън границите на самата история, а допуска решаването на този проблем вътре във временния поток на историята, в някой от миговете на бъдещото време, който по отношение на всички останали мигове представлява поглъщащ вампир, защото бъдещето е унищожител на миналото, убиец на това минало. Върху смърт изгражда своето упование идеята за прогреса. Прогресът се оказва не вечен живот, не възкресение, а вечна смърт, вечно изтребление на миналото от страна на бъдещето, на предходното поколение от следващото поколение. Разрешаващото всички проблеми блаженство настъпва в някакъв миг от времето в бъдещето, а всеки миг от времето в бъдещето е нещо разкъсано, раздробено, нещо изяждано и изяждащо — изяждано минало и изяждащо бъдеще. Това противоречие на времето прави порочно и негодно цялото учение за прогреса. Учението за прогреса е временно учение на XIX век, отразяващо състоянието на съзнанието на европейското човечество през XIX век с цялата му ограниченост, с всички предели, поставени пред това време. То съответства на известна епоха и не съдържа непреходна, вечна истина, ако не смятаме истината, която несъзнателно се съдържа в него, като извращение на религиозното упование за решаването на съдбата на човешката история.

С учението за прогреса и с упованията на прогреса е тясно свързана утопията за земния рай, за земното блаженство. Тази утопия за земния рай, която е също едно извращение и изопачаване на религиозната идея за настъпването на царството Божие на земята, в края на историята, т.е. несъзнателен хилиазъм — тази утопия за

земния рай получава удар след удар; тя е разрушена от дейността на мисълта и е разбита от практиката и живота. Утопията за земния рай съдържа в себе си същите основни противоречия, които се съдържат и в учението за прогреса, защото тя също предполага настъпването на някакво съвършено състояние във времето, в пределите на историческия процес. Тя предлага възможността да бъде решена историческата съдба на човечеството в пределите на онзи затворен кръг от исторически сили, в който се извършва самата история на народите и историята на човечеството. Тя смята за възможно иманентното разрешение на трагедията на световната история и настъпването на съвършено състояние. Тя също така, както и всяка идея за прогреса, се опира на невярното отношение към времето, в нея има невярно учение, че в бъдещето трагедията на времето е разрешима. Утопията за земния рай, който трябва да се осъществи в бъдещето, според мнението на някои много скоро, а според мнението на други не много скоро — в дадения случай това няма принципно значение, — си представя съвършеното и блажено състояние в бъдещето, без да е наследило то пълнотата на миналото. Утопията за земния рай твърди, че целият исторически процес е бил само подготовка, само средство за нейното осъществяване. Земното блаженство и съвършенството на онези щастливци, които ще се появят някъде в края на историческия процес, изкупва страданията и мъките на всички предходни човешки поколения. Утопията за земния рай предполага, че е възможно настъпването на абсолютно състояние на човешкия живот в относителните условия на земния и временен исторически живот. Но земната действителност не може да побере в себе си абсолютния живот. Абсолютният живот не се побира в тази притисната от всички страни и ограничена действителност. Но утопията за земния рай е вяра, че ако това не е могло да стане досега, то ще настъпи момент, когато най-накрая, окончателно, нещо абсолютно ще се осъществи в историческата, относителната действителност. Тя утвърждава не преминаването извън чертата и извън пределите на относителната историческа действителност в някаква друга сфера на битието, в някакво четвърто измерение извън ограничените три измерения — тя иска в това тримерно пространство да вмести изцяло четвъртото измерение на абсолютния живот. Тук се крие нейното основно метафизическо противоречие, което я прави

вътрешно несъстоятелна, защото, вместо да търси достигането на абсолютния живот чрез преминаването на земната история в небесна, утопията за земния рай предполага, че човешката съдба се решава окончателно в тази относителна земна действителност, вества се окончателно в трите измерения при цялата тяхна ограниченост; в нея тя иска да вмести абсолютното съвършенство и блаженство, което може да бъде достигнато само в друга, в небесната действителност, и може да се вмести само в четвъртото измерение, философската мисъл и религиозното съзнание нанасят удари на тази утопия за земния рай, която е присъща на различни социални учения и на различни философии на историята, и от тях тя няма да може да се оправи. Започва все повече и повече да се изяснява дълбоко трагичният и двойственият характер на целия исторически процес. В историята не се извършва по права линия прогрес на доброто, прогрес на съвършенството, по силата на който бъдещото поколение стои по-високо от предходното поколение; в историята няма и прогрес на човешкото щастие — има само трагично, все по-голямо и по-голямо разкриване на вътрешните начала на битието, разкриване на най-противоположни начала както светли, така и тъмни, както божествени, така и дяволски, както начала на доброто, така и начала на злото. В разкриването на тези противоречия и в тяхната изява се състои най-големият вътрешен смисъл на историческата съдба на човечеството. Ако може да се признае някакъв прогрес в историята на човешкото съзнание, то е онова изострено съзнание, което е резултат на вътрешното разкриване на това трагично противоречие в човешкото битие. Но в никакъв случай не може да се говори за постоянно нарастване на положителното за сметка на отрицателното, както твърди това теорията за прогреса. В историческия процес се извършва усложняване на началата, но той носи в себе си най-противоположни начала. Ако повярваме, че прогресът е приближаване към абсолютния Божествен живот, би било неправилно да правим оттук извода, че онези поколения, които ще се появят на върха на историята, ще се намират в особена близост до Абсолютното, а всички останали поколения или са твърде далеч от този източник на божествения живот, или нямат никаква връзка с него и се приобщават към божествения живот, като служат само за средство за някакво последно поколение в историята. Правилно би било да се мисли, както мисли Л. Ранке, че

всички човешки поколения в продължение на целия исторически процес имат сами по себе си отношение към Абсолютното, всички те се приближават до Божеството — в това има Божествена справедливост и Божествена правда. Какво нарушение на справедливостта би било, ако до тайните на божествения живот биха били допуснати само онези поколения, които се намират на върха на прогреса! Именно подобно учение за прогреса може да ни застави да се усъмним в самото съществуване на Божествения Промисъл, защото, едно Божество, което би лишило от своята близост всички човешки поколения и което би допуснало до своята близост само поколението, което стои на върха на историята, би било вампирско Божество, то би съдържало неправда и насилие по отношение на по-голямата част от човечеството. На това основание Иван Карамазов връща на Бога своя билет. В действителност няма нищо подобно; в действителност всяко поколение има цел в самото себе си, носи оправданието и смисъла на своя собствен живот, в създаваните от него ценности и в собствените му духовни възходи, които го приближават до Божествения живот, а не в това, че то е средство и оръдие за следващите поколения. И нима хората на XIX век не са по-далече от Бога, отколкото хората на предишните векове?

Има още едно възражение с напълно научно-позитивен характер, възражение срещу обикновеното учение за прогреса, което разклаща това учение в неговите първооснови. Ако вземем съдбите на народите, съдбите на обществата, съдбите на човешките култури в историята, ще видим, че всички култури, всичките тези общества и всички народи преживяват в своята съдба различни периоди — период на зараждане, на детство, на възмъжаване, на най-висок разцвет, и накрая период на старост, на изнемошялост, на прецъфтяване и смърт. Всички велики национални култури и всички общества са преживяли този процес на отпадналост и умиране. Ценностите на културата са безсмъртни, в културата има неумиращо начало, но самите народи, като живи организми, които изживяват своята съдба в историята, са смъртни — след периода на своето най-голямо процъфтяване те започват да слизат надолу и да изнемошяват. Всички велики култури са преживявали период на престарялост. Най-нагледното възражение срещу теорията за прогреса е откриването на такава велика култура като Вавилон, съществувала 3000 години преди Рождество Христово, която

достигнала високо съвършенство, предрекла и в известно отношение превъзхождала културата на XIX век. Тя загинала и изчезнала почти безследно. Дълго време престанали дори да подозират за нейното съществуване и само археологическите разкопки и по-усъвършенстваните методи на познание за древните култури открили съществуването на тази култура и породили увлечението по панвавилонизма. Това кара такъв крупен историк, какъвто е Е. Майер, да отрича решително съществуването на прогрес на човечеството по права възходяща линия. Развиват се само отделни типове култури, при което следващите невинаги се издигат дори на онази висота, на която са били предходните. Тези съображения едва ли трябва да ни довеждат до особено песимистични изводи, защото напълно неоснователно е да черпим своя оптимизъм, своята бодрост и да определяме своето творчество в неговото отношение към живота, като изхождаме от изключителната преоценка на значението на бъдещите поколения. Убеждението, че те са по-реални от всички предходни поколения, не се базира на нищо. Ако подходим по-дълбоко към този въпрос, то няма никакви основания да смятаме всекиго от нас, които принадлежим към поколението, живеещо в настоящето (макар че този термин е твърде несигурен и двусмислен, защото „настоящето“ всеки миг изчезва), или бъдещото поколение, което ще се роди след 50 или 100 години, по-реално или по-ценно за нашето съзнание, отколкото отминалите поколения, които са съществували преди 50, 100 или 5000 години. Като раздробяваме времето на настояще, минало и бъдеще, ние нямаме основание да твърдим, че бъдещето е по-реално от миналото. От гледна точка на настоящето бъдещето не е по-реално от миналото и нашата творческа дейност трябва да се извършва не в името на бъдещето, а в името на онова вечно настояще, в което бъдещето и миналото са единни. Миналото го няма вече и то не съществува другояче за нас, освен в нашата памет, а бъдещето още го няма и не е известно дали ще го има. В известен смисъл може да се каже дори, че миналото е по-реално от бъдещето, и хората, които са ни напуснали, са по-реални от хората, които още не са се родили. Може само да се предполага, че ще има бъдеще и в бъдещето ще живеят човешки поколения, за които ние трябва да подготвим висш живот. Именно това трябва да ни даде смисъла на живота, радостта на живота и бодростта на живота. Тъкмо това е един от най-печалните предразсъдъци на

религията на прогреса, която се изповядваше през XIX век. В действителност ние трябва окончателно да скъсаме с упованията, надеждите и вярванията, свързани с такова отношение към бъдещето. Ние трябва в нашата вяра и в нашата надежда, които ни извисяват над мига на настоящето и ни правят не само хора на откъснатото настояще, но и хора на велика историческа съдба, окончателно да преодолеем това разкъсано и порочно време — времето на настоящето, миналото и бъдещето, и да влезем в истинското време — във вечността. Всички наши вярвания и упования трябва да бъдат свързани с разрешаване на човешките съдби във вечността и ние трябва да изграждаме своята перспектива за живота не върху перспективата на откъснатото бъдеще, а върху перспективата на цялостната вечност. Какъв ще бъде плодът на нашите творчески дела в раздробеното време, т.е. в бъдещето, не ние трябва да съдим и да предреждаме. Това могат да решават само други поколения. Но нашата задача е през всеки период, във всеки миг от нашата историческа съдба да определяме своето отношение към живота и към историческите задачи пред лицето на вечността и пред съда на вечността. Когато поставим човешката съдба и историческата съдба в перспективата на вечността, бъдещето ще се окаже не по-реално от миналото, а настоящето не по-реално от миналото и бъдещето, защото всяко раздробено време е вътрешно греховно и порочно пред съда на вечността. Но религията на прогреса искаше да освети и да узакони тази греховност и порочност.

Греховните противоречия в учението за прогреса разобличават вътрешната несъстоятелност и фалша на хуманистичните предпоставки на прогреса. Основите, на които се опираше хуманизмът на Новото време, бяха такива, че не насочваха човека към вечността, те го хвърляха в земния поток на времето с цялото му раздробяване. Ето защо не можаха истински да решат съдбата на човешкия живот, съдбата на човешката история. Тези хуманистични предпоставки съдържаха в себе си вътрешно противоречие и вътрешна порочност, които рано или късно трябваше да се разкрият. Именно това разкриване наричам криза на хуманизма и край на Ренесанса. В хуманистичния прогрес повече не може да се вярва. Идеята за прогреса е била велика идея на хуманистичния период в историята и целият XIX век е бил обхванат от илюзията за прогреса. Учението за прогреса в неговата нерелигиозна форма, откъсната от зърното на

религиозната истина, не е нищо друго, освен издигнато в система, в цялостна теория основно хуманистично предположение, че човекът може сам да господства над себе си, може да решава своята съдба с иманентни човешки сили и не се нуждае от божествени сили и от божествени цели в живота. Ако в учението за прогреса се разкрива фалшът на хуманистичната предпоставка и нейните илюзии, то, от друга страна, не би могло да се каже, че хуманизмът не е имал никакви положителни резултати. Аз мисля, че хуманизмът съдържа и положително начало, което ще има огромно значение за бъдещата съдба на човека и за неговата история. Човекът е трябвало да мине през хуманистичното самоутвърждаване и през хуманистичното самоудовлетворяване. Той е трябвало да разкрие на свобода своите сили и да провери чрез опит какво означава и докъде води подобен хуманизъм. В хуманизма се разкриха човешките потенции, които не могат сами по себе си да доведат до положителни резултати, но това разкриване ще има много голямо значение за по-нататъшната съдба на човечеството, когато историята ще премине от хуманистичния период в някакъв друг непознат още период, в навечерието на който се намираме. В духовните възходи на хуманистичната култура е имало потенция за ново религиозно откровение. В гениалността на този период е била и неговата способност да носи нов дух.

Историята е наистина — и в това е нейното религиозно съдържание — път към друг свят. Но вътре в историята не е възможно настъпването на каквото и да е абсолютно съвършено състояние, задачата на историята може да се разреши само извън нейните предели. Тъкмо това е основният и главният извод, до който стига метафизиката на историята, тъкмо това е тайната, която се крие вътре в историческия процес. С преминаването от една епоха към друга човечеството се мъчи над разрешението на своята съдба вътре в историята. Когато то не достига до онова, което е очаквало и започва да усеща безизходицата на кръга на историята, започва да осъзнава невъзможността да разреши своята задача вътре в самия процес на историята, започва да осъзнава, че само трансценденталният изход прави историята разрешима. За да се разреши задачата на историята, неразделно свързана с природата на времето, трябва цялата перспектива на историята да се обърне навътре и от опита да я разрешим, като я разтегнем във временния исторически процес, да

преминем към нейното разрешаване чрез излизане от пределите на историята, чрез пробив на историята към свръхисторията, като допуснем в затворения кръг на историята надисторически сили, т.е. ново ноуменално небесно събитие в земното и феноменалното — бъдещото появяване на Христа. Основната идея, до която достига метафизиката на историята и която заедно с това е предпоставка за метафизиката на историята, е идеята за неизбежния край на историята.

Ако гледаме на историческия процес от гледна точка на иманентното разрешение на задачите, които се поставят в него, на разрешаването им вътре в потока на времето, не можем да не стигнем до най-песимистични, безнадеждни резултати, защото от тази гледна точка всички опити да се разрешат всички исторически задачи през всички периоди трябва да бъдат признати като пълен неуспех. Всъщност в историческата съдба на човека нищо не се е постигало и има основание да се мисли, че и никога няма да се постигне. Не се е осъществил нито един замисъл, поставен вътре в историческия процес. Никога не се е осъществявало онова, което се е поставяло като задача и цел на някоя историческа епоха, което се е поднасяло като идея, която тъй или иначе, трябва да бъде осъществена. Ако вземем историческия процес като цяло, трябва да признаем, че основната несполука, с която ни поражавя този процес, е тази, че в него не се постига Царството Божие, че ако Царството Божие е било замислено в историческия процес като разрешение на човешката съдба, то никога не се е осъществявало в този исторически процес и никога не е имало приближаване до неговото осъществяване. Ако вземем отделни периоди в историята с онези задачи, които са си поставяли те, ще видим, че те също са били поражени от вътрешна болест и от вътрешната неосъществимост на тези задачи. Ако вземем цялата нова хуманистична история, тя ни изумява с пълния си неуспех, защото Ренесансът не завърши с успех и онова, което сътвори, не отговори на истинските му задачи и планове. Разкри се невъзможността на Ренесанса вътре в християнския свят — християнският свят боледува от такава болест на раздвоението, която прави недостижима целостта на ренесансовия замисъл, съдържанието на християнския свят не може да бъде оформено в античен смисъл. Същите несполуки сполетяха и Реформацията, която си бе поставила великата цел да утвърди религиозната свобода и доведе до поражение на религията; и

Френската революция, която вместо братство, равенство и свобода създаде буржоазното общество на XIX век. Революцията прояви такива противоречия, които се разкриваха в продължение на целия XIX век и окончателно разобличаваха фалша на цялата идеология на Френската революция. Вместо равенство, братство и свобода се разкриха нови форми на неравенство и на омраза между хората. Точно така можем предварително с увереност да кажем, че няма да успеят и основните идеи и задачи, с които живее нашата епоха (социализмът никога няма да успее), който ще се опитат да осъществят и който вероятно ще играе голяма роля в този период на историята, в който сега навлизаме. В опита за своето осъществяване социализмът ще бъде нещо съвсем различаващо се от онова, към което се стремят социалистите. Той ще разкрие нови вътрешни противоречия в човешкия живот, които ще направят невъзможно осъществяването на онези задачи, които е издигнало социалистическото движение. Той никога няма да осъществи нито освобождението на човешкия труд, което Маркс искаше да постигне чрез свързване с труда, никога няма да направи човека богат, няма да осъществи равенството, а ще създаде само нова вражда между хората, ново разединение и нови нечувани форми на потисничество. Няма да успее и анархизмът, който се състезава със социализма. Той никога няма да осъществи онази пределна свобода, не познаваща граници и прегради, към която призовава; напротив, той ще разкрие още по-голямо робство. Всъщност нито една революция не е успявала в пределите на историята, защото макар и революциите да са били важен момент в съдбата на народите, вътрешно неизбежен момент, към който е водела цялата предходна съдба и е пораждала по-нататъшното ѝ извършване, те никога не са разрешавали задачите, които са си поставяли — това никога не е било и никога няма да бъде. В края на краищата плодотворен е бил само великият опит на историческите несполуки, защото в него се е преоткривало нещо ново за човечеството. Обикновено се е постигало съвсем не онова, което хората са предполагали и към което са се стремели. Обикновено революциите са завършвали с реакция, в която именно се е разкривало нещо ново, в която е ставало осмислянето на преживения опит, макар че реакциите са се придружавали от цяла редица отрицателни прояви и частично са отхвърляли назад човешките общества. Така например духовната

реакция от началото на XIX век е била един от най-положителните резултати на революцията. По време на нея е започнал процесът на духовно възраждане. Началото на XIX век е имало огромно значение, но то не е съответствало на онези социални цели, които си беше поставила революцията. Може да се каже нещо повече — може да се каже за най-великото събитие в световната история, което представлява нейната сърцевина и което е ключът за разгадаване на смисъла на историята — за християнството, което откри нова ера и определи цялата историческа съдба, може да се каже, че историята на християнството е също една непрекъсната велика несполука. Мнозина от враговете на християнството говорят за това със злорадство, говорят за това като за най-голямото възражение срещу християнството — те възразяват срещу християнството, защото християнството не е успяло и не може да успее на земята. Но същото нещо може да се каже и със съвсем друга духовна настроеност, като се влага друг смисъл. Наистина християнството също не успя в течение на историята, както не успяха всички неща в историята. Задачите, които си беше поставила християнската вяра, християнското съзнание, не бяха осъществени в продължение на 2000 години и никога няма да бъдат осъществени в границите на това наше време и в пределите на тази история, защото те могат да бъдат осъществени само в победата над времето, в прехода към вечността и в преодоляването на историята чрез преход към свръхисторически процес. Но самият неуспех на християнството най-малко може да бъде превърнат в аргумент против неговата висша правда, така както и самият неуспех на историята най-малко означава безсмисленост на историята, нейната вътрешна ненужност и безсъдържателност. Неуспехът на историята съвсем не означава, че историята няма смисъл и че тя протича в пустота, така както неуспехът на християнството не означава, че християнството не е висша истина и че това може да бъде използвано като аргумент срещу него, защото опитът да се превърне сполуката и историческата реализация, иманентното осъществяване, в критерий за истинност и осмисленост, е сам по себе си несъстоятелен. По своята природа историята и всичко историческо е такова, че никакви съвършени осъществявания в техния временен поток не са възможни. Но великият опит, който се разкрива в историческата съдба, има най-дълбок смисъл и извън осъществяването и реализацията; той се разкрива извън пределите на историята.

Отсамната несполука, която болезнено се хвърля в очите ни и ни поразява в границите на историческото време, в границите на временната земна действителност, не означава някаква пределна несполука в отвъдното, а само показва, че в своите съдби човекът и човечеството са призвани към висша реализация на своите потенции, която безкрайно превишава всички онези реализации, към които се стреми човекът в своя исторически живот. Всички неуспехи на Реформацията и на революцията и на всичко „историческо“ бележат само раздробеността на човека, който трябва да изживее цялостно своята съдба в по-висока и в по-абсолютна действителност от тази, в която се е извършило всичко. Ако християнството само по себе си търпи неуспехи в пределите на историята, това означава неуспех не на самото християнство, защото това е само едно много несъвършено словосъчетание, много изопачено предаване, което избличава несъвършенството на нашия език — в действителност обаче това е неуспех не на християнството, не на християнската абсолютна истина, която ще пребъде във вековете и която не ще победят вратите адови, а означава неизбежен неуспех на всеки относителен свят, на всяко относително разкъсано време, неуспех на ограничената земна действителност. Това не е неуспех Божи, както си мислят онези, които отправят този аргумент срещу християнството, а е човешки неуспех. А пък човешкият неуспех означава само това, че в своята съдба човекът е призван да се издигне още по-високо, за да реализира своите потенции във вечното време, в по-висока действителност от тази, в която се е опитвал да ги реализира. Аргументът против християнството, който се гради върху неуспеха на християнството, е двойно безобразен и ето защо: в своята история християнското човечество отначало изменило на християнската истина, а после, след като извършило тази измяна, то започнало да клейми християнството, да го напада, като твърдяло, че християнството не е успяло. Но християнството не е успяло именно, защото онези, които възразяват срещу него, са му изменили. По такъв начин в тази аргументация се получава двойна лъжа.

Само след като центърът на тежестта на човешкия живот бъде пренесен в друг свят, ще може да се създава красота в този свят. Най-голямата красота, която е била достигана в този свят, е била свързана не с това, че човечеството си е поставяло чисто земни цели в тази

действителност, а с това, че то си е поставяло цели извън пределите на този свят. Онзи порив, който е притеглял човечеството към друг свят, се е въплъщавал в този свят в единствено възможната, висшата за нас красота, която има винаги символична, а не реалистична природа. Ако окончателното реалистично осъществяване е възможно само в някаква висша действителност, извън пределите на времето, извън пределите на историята, то символичното осъществяване е възможно тук, в тази земна действителност, като знак на висшата действителност. Това най-ясно се вижда в природата на изкуството, защото изкуството, като връх на човешкото творчество, в своите, най-високи прояви има символен характер и това символно достижение на изкуството говори за призванието на човека в някаква друга, по-висока действителност.

Когато говорех за небесната история като пролог към земната, а след това преминах към земната история, аз изграждах цялата завързваща се трагедия на цялата човешка съдба върху това, че съществува двояко откровение — откровение на Бога пред човека и ответно откровение на човека пред Бога. Цялата трагедия на битието е трагедия на вътрешното свободно отношение между човека и Бога — раждането на Бога в човека и на човека в Бога, откровението на Бога пред човека и ответното откровение на човека пред Бога. Цялата историческа съдба на човека е пронизана от това ответно откровение на човека пред Бога; в човешкото творчество, в своята историческа съдба човекът отговаря на думите, казани му от Бога. Но най-дълбокият вътрешен смисъл на ответното откровение на човека се крие в неговата свобода. Само свободното откровение на човека, неговото свободно творчество е желано от Бога и поставено като задача от Бога, само то отговаря на Божията тъга по човека. Бог очаква от човека свободно, дръзновено творчество. Но в историческата съдба на човечеството, в конкретната човешка история постоянно стават провали от пътя на свободата към пътя на принуждението и необходимостта. Цялата човешка история е изпълнена с такива съблазни — от съблазните на принудителната католическа или на византийската теокрация, до съблазните на принудителния социализъм. Труден и трагичен е пътят на свободата, защото наистина няма нищо по-отговорно и нищо по-героично и страдалческо от пътя на свободата. Всеки път на необходимостта и принуждението е по-лесен път, по-малко трагичен и по-малко героичен. Ето защо

човечеството в своите исторически пътища постоянно се поддава на съблазънта да подменя пътищата на свободата с пътищата на принуждението. Това става както в религиозния живот, така и извън него. Тази съблазън е разкрита гениално от Достоевски в „*Легенда за Великия Инквизитор*“. Великият Инквизитор иска да освободи хората от бремето на свободата в името на щастието за всички. В миналото тази съблазън е породила историческата инквизиция, а в днешно време — религията на социализма, която не е нищо друго освен религията на Великия Инквизитор, изградена върху подмяната на пътищата на свободата с пътищата на принуждението, върху освобождаването на човека от бремето на трагичната свобода. Върху тази основа се разиграва драмата на историята с нейната постоянна борба между началото на свободата и началото на принуждението и с постоянния преход от едното начало към другото.

Но щом отричаме учението за прогреса, щом отхвърляме обожествяването на бъдещите поколения, щом не виждаме в бъдещето постоянното нарастване на доброто, на светлината, на съвършенството и блаженството, тогава в какво се състои вътрешният смисъл на бъдещата историческа съдба и съществува ли този смисъл? За християнската философия отговорът на този въпрос не е толкова труден, защото християнската философия на историята по своята същност не може да не бъде апокалиптична, защото в малкия евангелски Апокалипсис и в големия Апокалипсис — в Откровението на Свети Йоан, са дадени символите на съкровената съдба на историята. Апокалиптичните пророчества са насочени към завършването на историята и Апокалипсисът е прикрито откровение за края на историята, който разрешава всичко. Метафизиката на историята разкрива двойствения характер на бъдещето в апокалиптична светлина, разкрива нарастването (в него) както на положителните християнски сили, което трябва да завърши с появата на Христос на Бъдещето, така и нарастването на отрицателните антихристиянски сили, което трябва да завърши с появата на антихриста. Антихристът е проблем на метафизиката на историята. Антихристът е поява не на старото зло, което е наследено от първоначалните стадии на човешката история, а на новото зло, злото на бъдещия век, което ще бъде по-страшно от злото на миналото. В бъдещето предстои небивала борба между доброто и злото, между

Бога и дявола, между светлината и мрака. Смисълт на историята се състои в разкриването на тези противоположни начала, в тяхното противоборство и в окончателния трагичен сблъсък между едното и другото начало. Антихристовото начало ще задържа човечеството в това лошо време и ще го закрепостява, ще го прави роб на „този свят“, на тази ограничена сфера на битието. Но Апокалипсисът трябва да се тълкува символично и иманентно. По такъв начин за християнската философия на историята съвсем не е страшно и съвсем не води до отрицание на вътрешния смисъл на историята това, че в бъдещето ще нараства не само доброто, но и злото, не само християнските начала, но и антихристиянските начала, защото християнските пророчества говорят именно за това. Това само потвърждава истинността на християнските пророчества за завършването на историята. Външният Апокалипсис е само символно-условен израз на вътрешния Апокалипсис на човешкия дух и в него се говори само за съдбата на нашия световен еон, а не за съдбата на последната дълбочина на битието.

Бих желал да завърша с това, с което започнах. Аз започнах с небесния пролог към историята, за да премина към земната история, и от тази земна история трябва отново да премина към небесната история. Историята има положителен смисъл само в случай, че тя завърши. Цялата метафизика на историята, която се опитвах да разкрия в своята книга, води до съзнанието за неизбежния край на историята. Ако историята беше безкраен процес, ако беше лоша безкрайност, то тя нямаше да има смисъл. Трагедията на времето би била неразрешима и задачата на историята неосъществима, защото тя не може да бъде осъществена вътре в историческото време. Съдбата на човека, която лежи в основата на историята, предполага свръхисторическа цел, свръхисторически процес, свръхисторическо решение на съдбата на историята в друго, вечно време. Земната история трябва отново да се включи в небесната история, трябва да изчезнат границите, които разделят отсамния от отвъдния свят, точно така, както не е имало такива граници в дълбините на миналото, в зората на световния живот. Митовете ни разказват за първичната смесеност между небесното и земното. Така и в края на историята няма да има вече затвореност на „този свят“, на нашата земна действителност. Еонът на нашия свят остарява, както на презрелия плод се пукат корите, които го отделят от

другите светове. Апокалипсисът говори за прикрито-символно. Разкъсва се връзката между времената, затвореният кръг на световната действителност престава да съществува; в него се сливат енергиите от други стъпала на действителността, историята на нашето световно време завършва и тъкмо затова придобива смисъл. Денят на нашия индивидуален живот сам по себе си е безсмислен, нашият живот придобива смисъл само във връзката между всички дни от нашия живот.

Историята не можа да разреши проблема за индивидуалната съдба на човека, съдбата, която представлява темата на гениалните откровения в творчеството на Достоевски и с която е свързана цялата метафизика на историята. Този проблем за индивидуалната съдба е неразрешим в границите на историята; в границите на историята е неразрешим и трагичният конфликт между индивидуалната и световната съдба, съдбата на цялото човечество. И затова историята трябва да завърши. Светът трябва да навлезе в такава висока действителност, в такова цялостно време, в които ще се разреши проблемът за индивидуалната човешка съдба и трагичният конфликт между нея и световната съдба ще намери своя изход. Историята е преди всичко съдба и трябва да бъде осмислена като съдба, като трагична съдба. Трагичната съдба като всяка трагедия трябва да има своя последен, всичко разрешаващ акт. В трагедията е неизбежен катарзисът. Историята няма безкрайно развитие в нашето време, няма закономерности на природните явления именно затова, защото историята е съдба. Такъв е последният извод и последният резултат от метафизиката на историята. Човешката съдба, която ние трябва да проследим през всички периоди на историята, е неразрешима в пределите на историята. Метафизиката на историята ни учи на това, че неразрешимото в пределите на историята се разрешава извън нейните предели. И тъкмо това е най-големият аргумент в полза на тезата, че историята не е безсмислена, че тя има висш смисъл. Ако тя имаше само иманентен земен смисъл, то именно в този случай щеше да бъде безсмислена, защото тогава всички основни трудности, свързани с природата на времето, биха били неразрешими или всички разрешения биха били фиктивни, привидни и не истински. Такава относително песимистична метафизика на историята скъсва с илюзиите, свързани с обоготворяването на бъдещето, събаря идеята за прогреса, но укрепва

надеждата и упованието, че цялата мъка на историята ще се реши в перспективата на вечността, в перспективата на вечната действителност. И тази песимистична метафизика на историята е по-оптимистична в последния и дълбокия смисъл на думата, отколкото печалното и смъртоносното за всичко живо „оптимистично“ учение за прогреса. Трябва да се извърши някаква вътрешна промяна, след която световната история ще ни се представи не в перспективата на изстребващия поток на времето, като че ли е изхвърлена навън от дълбочината на духа, а в перспективата на вечността, в перспективата на небесната история. Тя ще се завърне в дълбочината като момент от извечната мистерия на Духа.

ПРИЛОЖЕНИЕ
ВОЛЯ ЗА ЖИВОТ И ВОЛЯ ЗА КУЛТУРА

1.

В нашата епоха няма по-остра тема и за познанието, и за живота от темата за културата и цивилизацията, за разликата и взаимоотношението между тях. Това е темата за съдбата, която ни очаква. А човек от нищо не се вълнува така, както от своята съдба. Изключителният успех на книгата на Шпенглер за залеза на Европа се обяснява с това, че той постави толкова остро пред съзнанието на културното човечество въпросът за неговата съдба. На историческите превали, в епохите на кризи и катастрофи се налага да се замислим сериозно над движението на историческата съдба на народите и културите. Стрелката на часовника на световната история показва съдбоносен час, часа на настъпващия здрач, когато е време да се палят светлините и да се готвим за нощта. Шпенглер призна цивилизацията за съдба на всяка култура. А цивилизацията завършва със смърт. Тази тема не е нова; тя ни е позната отдавна. Тази тема е особено близка на руската мисъл, на руската философия на историята. Най-значителните руски мислители отдавна вече са узнали разликата между отделния тип култура и отделния тип цивилизация и свързаха тази тема с взаимоотношението между Русия и Европа. Цялото наше славянофилско съзнание беше проникнато от вражда не към европейската култура, а към европейската цивилизация. Тезата, че „Западът гние“, означаваше именно това, че умира великата европейска култура и тържествува бездушната и безбожна европейска цивилизация. Хомяков, Достоевски и К. Леонтиев се отнасяха с истински ентузиазъм към великото минало на Европа, към тази „страна на светите чудеса“, към нейните свещени паметници, към древните ѝ камъни. Но старата Европа измени на своето минало, отрече се от него. Нерелигиозната еснафска цивилизация победи старата свещена култура. Борбата между Русия и Европа, между Изтока и Запада се представяше като борба между духа и бездуховността, между религиозната култура и нерелигиозната цивилизация. Искаха да вярват, че Русия няма да тръгне по пътя на цивилизацията, че тя ще си има свой път, своя съдба, че само в Русия е

възможна още култура върху религиозна основа, истинска духовна култура. Тази тема се поставяше много остро в руското съзнание.

Но чужда ли е тя на западното съзнание, не се ли извисяваше и самата европейска мисъл до нейната постановка; единствено Шпенглер ли се доближи до нея? Появата на Ницше е свързана с острото осъзнаване на тази съдбоносна за западната култура тема. Тъгата на Ницше по трагичната, дионисиевската култура е тъга, която възниква в епохата на тържествуваща цивилизация. Най-добрите хора на Запада усещаха тази ужасна тъга поради тържеството на мамонизма в старата Европа, поради смъртта на духовната култура — свещена и символна — в бездушната техническа цивилизация. Всички романтици на Запада бяха хора, наранени почти смъртоносно от тържествуващата цивилизация, толкова чужда на техния дух. Карлайл с пророческа сила въставаше срещу загасяващата духа цивилизация. Пламенното въстание на Леон Блуа против „буржоата“ в гениалното му изследване за „буржоазната“ мъдрост — беше въстание против цивилизацията. Всички френски католици — символисти и романтици — бягаха в Средновековието, в далечната си духовна родина, за да се спасят от ужасната тъга на тържествуващата цивилизация. Устремеността на хората от Запада към миналите културни епохи или към екзотичните култури на Изтока означава въстание на духа против окончателното преминаване на културата в цивилизация, но това бе въстание на прекалено изтънчения, упадъчния, отслабналия дух. От приближаващото небитие на цивилизацията хората на късната, залязващата култура са безсилни да преминат към истинско битие, към вечно битие, те се спасяват чрез бягство в света на далечното минало, което не може да бъде вече върнато за живот, или в чуждото на тях битие на застиналите културни светове на Изтока.

Така се подкопават основите на баналната теория за прогреса, по силата на която се вярваше, че бъдещето е винаги по-съвършено от миналото, че човечеството се издига по права линия към висшите форми на живот. Културата не се развива безкрайно. Тя носи в себе си семето на смъртта. В нея се съдържат начала, които я влекат неминуемо към цивилизацията. А цивилизацията е смърт на духа на културата, тя е явление на съвсем друго битие или небитие. Но този феномен, толкова типичен за философията на историята, за

осмислянето на историята, трябва да се осмисли. Шпенглер не дава нищо за проникването в смисъла на този първофеномен на историята.

2.

Във всяка култура след разцвета, усложняването и изтънчеността започва изчерпването на творческите сили, отдалечаване и угасване на духа, упадък на духа. Изменя се цялата насока на културата. Тя се насочва към практическото осъществяване на могъществото, към практическата организация на живота по посока на все по-голямото ѝ разширяване върху земната повърхност. Разцветът на „науките и изкуствата“, задълбочеността и изтънчеността на мисълта, най-високите подеми на художественото творчество, съзряването на светците и гениите — всичко това престава да се усеща като истински, реален „живот“, всичко това вече не вдъхновява. Ражда се напрегната воля към самия „живот“, към практиката на „живота“, към могъществото на „живота“, към насладата от „живота“, към господството над „живота“. И тази прекалено напрегната воля за „живот“ погубва културата, носи след себе си смъртта на културата... Прекалено много искат „да живеят“, да изградят „живота“, да организират „живота“ в епохата на културния залез. Епохата на културния разцвет предполага ограничаване на волята „за живот“, жертвено преодоляване на алчността за живот. Когато в човешките маси се разпространява прекалено много алчността за „живот“, тогава целта престава да се търси във висшата духовна култура, която е винаги аристократична, винаги се измерва по качеството, а не по количеството. Започват да търсят целта в самия „живот“, в неговата практика, в неговата сила и щастие. Културата престава да бъде самостоятелна ценност и затова умира волята за култура. Няма вече воля за гениалност, не се раждат вече гении. Никой не иска вече лишението от интерес съзерцание, познание и творчество. Културата не може да остане на висота, тя неизбежно трябва да се спусне надолу, трябва да пада. Тя е безсилна да задържи своята висока качественост. Количественото начало трябва да вземе връх в нея. Извършва се социална ентропия, разсейване на творческата енергия на културата. Културата се проваля и пада, тя не може да се развива вечно, защото не осъществява целите и задачите, възникнали в духа на нейните творци.

Културата не е осъществяване на нов живот, на ново битие, тя е осъществяване на нови ценности. Всички достижения на културата са символични, а не реалистични. Културата не е осъществяване, реализация на истината на живота, на доброто в живота, на красотата в живота, на могъществото в живота, на божествеността в живота. Тя осъществява само истината в познанието, във философските и научните книги; доброто — в нравите, в бита и в обществените порядки; красотата — в стихосбирките и картините, в статуите и в архитектурните паметници, в концертите и в театралните представления; божественото — само в култа и в религиозната символика. Творческият акт в културата пада надолу и става тежък. Новият живот, висшето битие се показват само в подобия, в образи и символи. Творческият акт на познанието създава научната книга; творческият художествен акт създава нравите и обществените учреждения; творческият религиозен акт създава култа, догматите и символите на църковния ред, в който се дава само подобие на небесната йерархия. А къде е самият „живот“? Реалното преображение като че ли не се достига в културата. И динамичното движение вътре в културата с нейните кристализирани форми неизбежно тегли към изход извън пределите на културата, към „живота“, към практиката, към силата. По този път се извършва преходът от културата към цивилизацията.

Висш подем и висш разцвет на културата виждаме в Германия в края на XVIII и началото на XIX век, когато тя става прославената страна „на поети и философи“. Трудно можем да срещнем друга епоха, в която да е била осъществена такава воля за гениалност. В продължение на няколко десетилетия светът видя Лесинг и Хердер, Гьоте и Шилер, Кант и Фихте, Хегел и Шелинг, Шлайермахер и Шопенхауер, Новалис и всичките романтици. Следващите епохи със завист ще си спомнят за тази велика епоха. Винделбанд, философът от епохата на културния залез, си спомня за това време на духовна цялостност и духовна гениалност като за изгубен рай. Но имало ли е истински висш „живот“ в епохата на Гьоте и Кант, на Хегел и Новалис? Всички хора от онази забележителна епоха свидетелстват, че тогава в Германия „животът“ е бил беден, еснафски, потискащ. Немската държава е била слаба, жалка, раздробена на дребни части, в нищо и никъде не е било осъществено могъществото на „живота“,

културен разцвет е имало само на самите върхове на немския народ, който е пребивавал в доста нисше състояние. А епохата на Ренесанса, епохата на небивалия творчески подем — имало ли е в нея действително висш, истински „живот“? Нека романтикът Ницше, обкръжен от омразната му цивилизация, се стреми влюбено към епохата на Ренесанса като към истински, могъщ „живот“ — такъв „живот“ там не е имало; „животът“ там е бил ужасен и зъл, в него никога не е била осъществена красотата в земното ѝ съвършенство. Животът на Леонардо и на Микеланджело е бил непрекъснатата трагедия и мъка. И така е било винаги, винаги. Културата винаги е била велика несполука в живота. Съществува като че ли противоположност между културата и „живота“. Цивилизацията се опитва да осъществява „живота“. Тя създава могъщата немска държава, могъщ капитализъм и свързания с него социализъм; тя осъществява волята за световно могъщество и за световна организация. Но в тази могъща Германия, империалистическа и социалистическа, няма да има вече Гьоте, няма да ги има великите немски идеалисти, няма да ги има великите романтици, няма да ги има великата философия и великото изкуство — в нея всичко ще стане техническо, техническа ще бъде и философската мисъл (в гносеологическите течения). Методът на завоеванието ще вземе връх във всичко над интуитивно-цялостното проникване в битието. В могъщата цивилизация на Британската империя не са възможни вече Шекспир и Байрон. В Италия, където е издигнат съсипалият Рим паметник на Виктор Емануил, в Италия на социалистическото движение, не са възможни вече Данте и Микеланджело. В това се състои трагедията на културата и трагедията на цивилизацията.

3.

Във всяка култура на известен стадий от нейното развитие започват да се проявяват начала, които подкопават духовните ѝ основи. Културата е свързана с култа, тя започва да се развива от религиозния култ, тя е резултат от диференцирането на култа, от разгръщането на неговото съдържание в различни страни. Философската мисъл, научното познание, архитектурата, живописата, скулптурата, музиката, поезията, моралът — всичко се съдържа органически цялостно в църковния култ, в една неразгърната и недиференцирана още форма. Най-древната от културите — културата на Египет, е започнала в храма и нейните първи творци са били жреците. Културата е свързана с култа на дедите, с преданието и с традицията. Тя е пълна със свещена символика, в нея са дадени знаците и подобията на друга духовна действителност. Всяка култура (дори материалната) е култура на духа; всяка култура има духовна основа — тя е продукт на творческата дейност на духа над природните стихии. Но в самата култура се проявява тенденция към разложение на нейните религиозни и духовни основи, към отхвърляне на нейната символика. И античната култура, и западноевропейската култура минават през процеса на „просвещението“, което скъсва с религиозните истини на културата и разлага символиката на културата. В това се проявява фаталната диалектика на културата. На известен стадий от нейния път на културата е присъщо като че ли да се съмнява в своите основи и да ги разлага. Тя сама подготвя гибелта си, като се откъсва от своите жизнени извори. Културата се изтощава духовно, разпръсва своята енергия. От „органичния“ стадий тя преминава в „критическия“ стадий.

За да разберем съдбата на културата, трябва да я разглеждаме динамично и да проникнем в нейната фатална диалектика. Културата е жив процес, живата съдба на народите. И ето разкрива се, че културата не може да се задържи на онази срединна висота, която тя достига в периода на своя разцвет, нейната устойчивост не е вечна. Във всеки формиран се исторически тип култура се проявява провал, спускане

надолу, неизбежен преход в такова състояние, което не може да бъде назовано вече „култура“. Вътре в културата се проявява прекалено силна воля към нов „живот“, към власт и мощ, към практиката, към щастието и насладата. Волята за могъщество на всяка цена е цивилизаторска тенденция в културата. Културата е безкористна в своите най-високи достижения, а цивилизацията е винаги заинтересувана. Когато „просветеният“ разум помита духовните препятствия, за да използва „живота“ и да се наслаждава от „живота“, когато волята за могъщество и за организирано овладяване на живота достигне до най-високото напрежение, тогава културата свършва и започва цивилизацията. Цивилизацията е преход от културата, от съзерцанието, от творчеството на ценности към самия „живот“, тя е търсене на „живота“, отдаване на неговия стремителен поток, организация на „живота“, упоение от силата на живота. В културата се разкрива практически-утилитарният, „реалистичният“ т.е. цивилизаторският уклон. Голямата философия и голямото изкуство, както и религиозната символика не са нужни повече, те не се представят за „живот“. Извършва се разобличаване на онова, което се смяташе за висше в културата, за нейно върховно достижение. По различни пътища се разкрива не свещеният и не символният характер на културата. В епохата на цивилизацията пред съда на най-реалния „живот“ духовната култура се признава за илюзия, за самоизмама на неосвободеното още, зависимото съзнание, за призрачен плод на социалната неорганизираност. Организираната техника на живота трябва окончателно да освободи човечеството от илюзията и измамите на културата; тя трябва да създаде една напълно „реална“ цивилизация. Духовните илюзии на културата са били рожба на неорганизираността на живота, на слабата техника. Тези духовни илюзии изчезват, преодоляват се, когато цивилизацията овладее техниката и организира живота. Икономическият материализъм е много характерна и типична философия за епохата на цивилизацията. Това учение издава тайната на цивилизацията, разкрива нейния вътрешен патос. Господството на икономизма не е измислено от икономическия материализъм и това учение не е виновно за принижаването на духовния живот. В самата действителност се е проявило господството на икономизма, в нея цялата духовна култура се е превърнала в „надстройка“ и са се разложили всички духовни

реалности, преди икономическият материализъм да отрази това в своето учение. Самата идеология на икономическия материализъм има само рефлекторен характер по отношение на действителността. Това е характерна идеология за епохата на цивилизацията, най-радикалната идеология на тази цивилизация. В цивилизацията неизбежно господства икономизмът; по своята природа цивилизацията е техническа, в цивилизацията всяка идеология, всяка духовна култура е само надстройка, илюзия, а не реалност. Разобличен е призрачният характер на всяка идеология и на всяка духовност. Цивилизацията преминава към „живота“, към организация на могъществото, към техниката като към истинско осъществяване на този „живот“. В противоположност на културата цивилизацията не е религиозна вече по самата си основа, в нея побеждава разумът на „просвещението“, но този разум не е вече отвлечен, а е прагматичен. В противоположност на културата цивилизацията не е символична, не е йерархична, не е органична. Тя е реалистична, демократична, механична. Тя иска не символични, а „реалистични“ достижения в живота, иска самия реален живот, а не подобия и знаци, не символите на други светове. В цивилизацията и в капитализма, както и при социализма, колективният труд измества индивидуалното творчество. Цивилизацията обезличава. Освобождението на личността, което уж цивилизацията трябва да носи със себе си, е смъртоносно за личната оригиналност. Личното начало се разкриваше само в културата. Волята за мощ в „живота“ унищожава личността. Такъв е парадоксът на историята.

4.

Преходът от култура към цивилизация е свързан с радикалната промяна в отношението на човека към природата. Всъщност всички социални промени в съдбата на човечеството са свързани с новото отношение на човека към природата. Икономическият материализъм отбелязва тази истина във форма достъпна за съзнанието на цивилизацията. Ерата на цивилизацията започва с победното навлизане на машините в човешкия живот. Животът престана да бъде ограничен, губи връзка с ритъма на природата. Между човека и природата се настанява изкуствената среда на оръдията, с които той се опитва да подчини природата. В това се проявява волята за власт, за реално използване на живота в противоположност на аскетичното съзнание на Средновековието. От резигнация и съзерцание човекът преминава към овладяване на природата, към организация на живота, към увеличаване на силата на живота. Това не приближава човека към природата, към нейния вътрешен живот, към нейната душа. Човекът се отдалечава окончателно от природата в процеса на техническото ѝ овладяване и на организираното властване над нейните сили. Организираността убива органичността. Животът става все по-технизирани. Машината налага печата на своя образ върху духа на човека, върху всички страни от неговата дейност. Цивилизацията има не природна и не духовна, а машинна основа. Тя е преди всичко техническа, в нея техниката тържествува над духа, над организма. В цивилизацията дори самото мислене става техническо, всяко творчество и всяко изкуство придобиват все повече и повече технически характер, футуристичното изкуство е също така характерно за цивилизацията, както символното изкуство за културата. Господството на гносеологизма, методологизма или прагматизма е също характерно за цивилизацията. Самата идея за „научната“ философия е породена от цивилизаторската воля за могъщество, от желанието да се придобие метод, който дава сила. В цивилизацията побеждава началото на специализацията, в нея няма духовната

цялостност на културата. Всичко се прави от специалисти, от всички се иска да имат специалност.

Машината и техниката са породени още от умственото движение на културата, от нейните велики открития. Но тези плодове на културата подкопават собствените ѝ органични основи, умъртвяват нейния дух. Културата остава без душа и преминава в цивилизация. Духът преживява упадък. Качествата се заменят от количествата. Човечеството запада духовно в своето утвърждаване на волята за „живот“, за мощ, за организация, за щастие, защото без аскетизъм и резигнация не може да има висш духовен живот. Такава е трагедията на историческата съдба, такъв е фатумът. Познанието, науката се превръщат в средство за осъществяването на волята за могъщество и щастие, в изключително средство за тържеството на техниката на живота, за наслаждаване от процеса на живота. Изкуството се превръща в средство за същата техника на живота, в украшение за организацията на живота. Цялата красота на културата, свързана с храмовете, дворците и именията, преминава в музеите, изпълвани само с труповете на красотата. Цивилизацията е музейна, в това е единствената ѝ връзка с миналото. Започва култ към живота извън нейния смисъл. Нищо не е вече самоценно. Нито един миг от живота, нито едно преживяване в живота няма дълбочина, нищо не е приобщено към вечността. Всеки миг, всяко преживяване е само средство за ускоряващите се жизнени процеси, устремени към лошата безкрайност, насочено е към всепоглъщащия вампир на бъдещето, към бъдещата мощ и бъдещото щастие. В бързия, все повече ускоряващ се темп на цивилизацията няма минало и няма настояще, няма изход към вечността, има само бъдеще. Цивилизацията е футуристична. А културата се опитваше да съзерцава вечността. Това ускорение, тази изключителна устременост към бъдещето са създадени от машината и техниката. Животът на организма е по-бавен, темпът не е толкова стремителен. При цивилизацията животът се изхвърля отвътре навън, преминава на повърхността. Цивилизацията е ексцентрична. Цивилизацията е подмяна на целите на живота със средствата за живот, с оръдията на живота. Целите на живота помръкват, зачеркват се. Съзнанието на хората в епохата на цивилизацията е насочено изключително към средствата за живот, към техниката на живота. Целите на живота изглеждат илюзорни, средствата се признават за

реални. Техниката, организацията, производственият процес са реални. Духовната култура не е реална. Културата е само средство за техниката на живота. Съотношението между целите и средствата за живота се смесва и изопачава. Всичко е за „живота“, за неговата увеличаваща се мощ, за неговата организация, за насладата от живота. Но за какво е самият „живот“? Има ли той цел и смисъл? По този път умира душата на културата, угасва нейният смисъл. Машината е получила магическа власт над човека, тя го е обгърнала с магически токове. Безсилно е обаче романтичното отрицание на машината, обикновеното отхвърляне на цивилизацията като момент от човешката съдба, като опит, който прави духа по-мъдър. Не е възможна една обикновена реставрация на културата. И в епохата на цивилизацията културата е винаги романтична, винаги насочена към отминалите религиозно-органични епохи. Това е закон. Класическият стил на културата е невъзможен в атмосферата на цивилизацията. И всички най-добри представители на културата през XIX век са били романтици. Но реалният път за преодоляване на културата е само един — пътят на религиозното преображение.

5.

По своята природа цивилизацията е „буржоазна“ в най-дълбокия, в духовния смисъл на думата. Именно „буржоазният характер“ е цивилизованото царство на този свят, цивилизаторската воля за организирано могъщество и за наслада от живота. Духът на цивилизацията е еснафски, той се внедрява и се закрепва за тленните и преходните вещи; той не обича вечността. „Буржоазността“ е робуване на тленното, омраза към вечното. Цивилизацията в Европа и Америка, най-свещената цивилизация в света, създаде индустриално-капиталистическата система. Тази индустриално-капиталистическа система не беше само могъщо икономическо развитие, тя беше и духовно явление, явление, което унищожава духовността. Индустриалният капитализъм на цивилизацията бе изстребител на духа за вечност, изстребител на светините. Капиталистическата цивилизация на най-новото време убиваше Бога, тя бе най-безбожната цивилизация. Отговорността за престъплението, наречено богоубийство, пада върху нея, а не върху революционния социализъм, който само усвои духа на „буржоазната“ цивилизация и възприе нейното отрицателно наследство. Наистина индустриално-капиталистическата цивилизация не отхвърли съвсем религията: тя беше готова да признае прагматичната полезност и необходимост на религията. В културата религията беше символна, а в цивилизацията тя стана прагматична. И религията може да се окаже полезна и действена при организирането на живота, за увеличаване на мощта на живота. Всъщност цивилизацията е изобщо прагматична. Неслучайно прагматизмът е толкова популярен в класическата страна на цивилизацията — в Америка. Социализмът отхвърли този прагматизъм на религията; той защитава прагматично атеизма като по-полезен за развитието на жизненото могъщество и жизнената наслада на големи маси от човечеството. Но прагматично-утилитарното отношение към религията в капиталистическия свят беше вече истински източник на безбожие и духовна опустошеност. Един Бог, който е полезен и действено нужен за успехите на цивилизацията, за индустриално-

капиталистическото развитие, не може да бъде истински Бог. Той може да бъде лесно разобличен. Социализмът е отрицателно прав. Богът на религиозните откровения, Богът на символната култура отдавна е напуснал вече капиталистическата цивилизация и тя го е напуснала. Индустриално-капиталистическата цивилизация е отишла далеч от всичко онтологично, тя е антионтологична, тя е механична, тя създава само царство на фикциите. Механичният характер, техницизмът и машинността на тази цивилизация са противоположни на органичността, космичността и духовността на всяко битие. Механични и фиктивни са не стопанството и не икономиката, защото стопанството има истински битийни, божествени основи, и човекът има за свой дълг стопанисването, има императива за икономическо развитие. Но откъсването на стопанството от духа, издигането на икономиката до върховен принцип на живота, придаването на технически, вместо на органичен характер на целия живот, превръща стопанството и икономиката във фиктивно, механично царство. Похотта, която лежи в основата на капиталистическата цивилизация, създава механично и фиктивно царство. Индустриално-капиталистическата система на цивилизацията разрушава духовните основи на стопанството и с това подготвя своята гибел. Трудът престава да бъде духовно-осмислен и духовно-оправдан и въстава срещу цялата система. Капиталистическата цивилизация намира своето заслужено наказание в социализма. Но социализмът също продължава делото на цивилизацията, той е друг образ на същата тази „буржоазна“ цивилизация, той се опитва да развива по-нататък цивилизацията, без да внесе в нея нов дух. Индустриалният характер на цивилизацията, който поражда фикциите и призраците, неизбежно подкопава духовната дисциплина и духовната мотивация на труда и с това подготвя своя крах.

Цивилизацията е безсилна да осъществи своята мечта за безкрайно увеличаващо се световно могъщество. Вавилонската кула няма да бъде достроена. В световната война виждаме вече падението на европейската цивилизация, поражението на индустриалната система, разобличението на фикциите, с които живееше „буржоазният“ свят. Такава е трагичната диалектика на историческата съдба. Има я културата, има я и цивилизацията. Нищо не може да бъде разбрано статистически, всичко трябва да бъде разбрано в динамика. И само

тогава се разкрива как в историческата съдба всичко проявява тенденцията да преминава в своята противоположност, как всичко е пълно с вътрешни противоречия и носи в себе си семето на гибелта. Империализмът е техническа рожба на цивилизацията. Империализмът не е култура. Той е оголена воля за световно могъщество, за световна организация на живота. Той е свързан с индустриално-капиталистическата система, той е техничен по своята природа. Такъв е „буржоазният“ империализъм на XIX и XX век, английският и немският империализъм. Но него трябва да го различаваме от свещения империализъм на миналите времена, от свещената Римска империя, от свещената Византийска империя, които са символични и принадлежат на културата, а не на цивилизацията. При империализма се вижда непреодолимата диалектика на историческата съдба. При империалистическата воля за световно могъщество се разлагат и разсейват историческите тела на националните държави, които принадлежат на епохата на културата. Британската империя е краят на Англия като национална държава. Но в ненаситната империалистическа воля има семе на смъртта. В своето неудържимо развитие империализмът подкопава своите основи и си подготвя прехода към социализма, който също е обладан от волята за световно могъщество и световна организация на живота, който означава само следващата степен на цивилизацията, изява на нейния нов образ. Но и империализмът, и социализмът, които са толкова сродни по дух, означават дълбока криза на културата. В индустриално-капиталистическата епоха на саморазлагания се империализъм и възникващия социализъм тържествува цивилизацията, но културата клони към залез. Това не означава, че културата умира. Погледнато в по-дълбок смисъл — културата е вечна. Античната култура западнала и като че ли загинала. Но тя продължава да живее в нас като дълбоко напластяване в нашето съществуване. В епохата на цивилизацията културата продължава да живее в качествата, а не в количествата, тя отива в дълбочина. В цивилизацията започват да се проявяват процеси на оварваряване, на огрубяване, на загуба на свършените форми, изработени от културата. Това оварваряване може да приема различни форми. След елинската култура, след римската световна цивилизация започнала епохата на варварското Ранно средновековие. Това е било варварство, свързано с природните стихии, варварство от наплива на

нови човешки маси със свежа кръв, донесли със себе си аромата на северните гори. Не е такава варварството, което може да възникне на върха на европейската и световната цивилизация. Това ще бъде варварство, родено от самата цивилизация, варварство с миризмата на машините, а не на горите, варварство, заложено в самата техника на цивилизацията. Такава е диалектиката на самата цивилизация. При цивилизацията духовната енергия се изчерпва, духът като източник на културата угасва. Тогава започва господството над човешките души не на природните сили, на варварските сили — в благородния смисъл на тази дума, а на магическото царство на машинизма и механичността, които подменят истинското битие. Цивилизацията се роди от волята на човека за реален „живот“, за реално могъщество, за реално щастие, в противоположност на символния и съзерцателния характер на културата. Такъв е един от пътищата, които водят от културата към „живота“, към преобразяването на живота, пътя на техническото преобразяване на живота. Човекът трябваше да тръгне по този път и да разкрие докрай всички технически сили. Но по този път не се достига истинско битие, по този път загива образът на човека.

6.

Вътре в културата може да пламне и друга воля за „живот“, за преобразяване на „живота“. Цивилизацията не е единственият път на преход от културата с нейната трагична противоположност на „живота“, на преобразяването на самия „живот“. Има още и път на религиозното преображение на живота, път, по който се достига истинското битие. В историческата съдба на човечеството можем да набележим четири епохи, четири състояния: варварство, култура, цивилизация и религиозно преображение. Тези четири състояния не бива да се вземат изключително в тяхната времева последователност; те могат да съжителстват, те са различни насоки на човешкия дух. Но в една или друга епоха едно от тези състояния преобладава. В епохата на елинизма, в епохата на господството на римската световна цивилизация е трябвало да се роди от дълбочините волята за религиозно преображение. И тогава на света се появило християнството. То се появило в света преди всичко като преображение на живота, то било обкръжено от чудо и вършело чудеса. Волята за чудо е винаги свързана с волята за реално преображение на живота. Но в своята историческа съдба християнството преминало през варварството, през културата и цивилизацията. Не във всички периоди на своята историческа съдба християнството е било религиозно преображение. В епохата на културата християнството е било предимно символно, то е давало само подобия, знаци и образи за преобразяването на живота; в епохата на цивилизацията то станало предимно прагматично, превърнало се в средство за нарастване на жизнените процеси, в техника на духовната дисциплина. Но на върха на цивилизацията волята за чудо отслабнала и започнала съвсем да угасва. В епохата на цивилизацията християните продължават още да изповядват топло-прохладната вяра в миналите чудеса, но не очакват повече чудеса, не притежават вярващата воля за чудото, което преобразява живота. Но тази вярваща воля за чудото, което ще преобрази живота не за механично-техническо, а за органично-духовно преображение, трябва да се появи

и да определи друг път от угасващата култура към самия „живот“, в сравнение с този, който е изпробван от цивилизацията. Религията не може да бъде такава част от живота, която е прогонена в далечния ъгъл. Тя трябва да достига онова онтологически-реално преображение на живота, което достига културата, но само символно и само по технически път се достига от цивилизацията. Но на нас ни предстои още може би да преминем през периода на въздушната цивилизация.

Русия е била загадъчна и неясна страна още в своята съдба, страна, в която се е криела страстната мечта за религиозно преображение на живота. У нас волята за култура винаги е била поглъщана от волята за „живот“ и тази воля е имала две посоки, които нерядко са се смесвали — насочване към социалното преобразяване на живота в епохата на цивилизацията и насочване към религиозното преображение на живота, към появата на чудо в съдбата на човешкото общество, в съдбата на народа. Ние започнахме да преживяваме кризата на културата, преди да сме познали докрай самата култура. Русите винаги са изпитвали недоволство от културата, нежеланието да създават срединна култура, да се задържат в срединната култура. Пушкин и Александровата епоха — ето къде е връхът на руската култура. Великата руска литература и руската мисъл на XIX век не са били вече култура; те са устремени към „живота“, към религиозното преображение. Такива са Гогол, Толстой и Достоевски, такъв е В. Соловьев, К. Леонтиев, Н. Фьодоров, такива са най-новите религиозно-философски течения. У нас преданията на културата винаги са били прекалено слаби. Ние създаваме безобразна цивилизация, защото варварската стихия винаги е била много силна. А пък нашата воля за религиозно преображение бе поразена от някаква болезнена мечтателност. Но на руското съзнание му е дадено да разбере кризата на културата и трагедията на историческата съдба по-остро и задълбочено, отколкото на благополучните хора на Запада. В душата на руския народ се е запазила може би по-голяма способност да проявява воля за чудото на религиозното преображение на живота. Ние се нуждаем от култура, както и всички народи в света и на нас ще ни се наложи да изменим пътя на цивилизацията. Но ние никога няма да бъдем така сковани от символиката на културата и от прагматизма на цивилизацията, както народите на Запада. Волята на руския народ се нуждае от пречистване и укрепване и нашият народ трябва да

премине през велико покаяние. Само тогава неговата воля за преображение на живота ще му даде правото да определя своето призвание в света.

Издание:

Автор: Николай Бердяев

Заглавие: Смисълт на историята

Преводач: Иван Цветков

Година на превод: 1994

Език, от който е преведено: руски

Издание: първо

Издател: Издателска къща „Христо Ботев“

Град на издателя: София

Година на издаване: 1994

Печатница: ДФ „Балканпрес“, София

Редактор: Цветан Старейшински

Технически редактор: Ронка Кръстанова

Художник: Петър Добрев

Коректор: Здравка Здравкова

ISBN: 954-445-142-0

Адрес в Библиоман: <https://biblioman.chitanka.info/books/15593>

ЗАСЛУГИ

Имате удоволствието да четете тази книга благодарение на *Моята библиотека* и нейните всеотдайни помощници.

МОЯТА БИБЛИОТЕКА



<http://chitanka.info>

Вие също можете да помогнете за обогатяването на *Моята библиотека*. Посетете **работното ателие**, за да научите повече.