

**ЮГОЗАПАДЕН УНИВЕРСИТЕТ „НЕОФИТ РИЛСКИ”**

**Вяра Николова**

**МЕТАФИЗИКА НА ИСТОРИЯТА**

**А В Т О Р Е Ф Е Р А Т**

на дисертация за присъждане на научната степен  
**Доктор на науките**

Благоевград 2011

## **С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е**

|                                                    |           |
|----------------------------------------------------|-----------|
| <b>УВОД</b>                                        | <b>3</b>  |
| <b>ПЪРВА ГЛАВА: ФАТАЛИСТИЧНА ПАРАДИГМА</b>         | <b>5</b>  |
| 1. Циклизъмът като принцип на развитие             |           |
| 2. Съдбата като Демиург                            |           |
| 3. Мистериозното зло                               |           |
| 4. Невъзможната Свобода                            |           |
| 5. Езотерика и фатализъм                           |           |
| <b>ВТОРА ГЛАВА: ТЕОЛОГИЧЕСКА ПАРАДИГМА</b>         | <b>13</b> |
| 1. Бог като Демиург                                |           |
| 2. Линеиност на развитието                         |           |
| 3. Човекът – между ангела и демона                 |           |
| 4. Теодицеята - невинността на Бога                |           |
| 5. Идеята за свободата                             |           |
| 6. Езотерика и теология                            |           |
| 7. Ценности и теология                             |           |
| <b>ТРЕТА ГЛАВА: ДЕТЕРМИНИСТИЧНА ПАРАДИГМА</b>      | <b>22</b> |
| 1. Природните закони – конституент на развитието   |           |
| 2. Времето: обратимост и необратимост              |           |
| 3. Социалното развитие от прогрес до регрес        |           |
| 4. Човекът като природна същност                   |           |
| 5. Идеята за злото                                 |           |
| 6. Идеята за свободата                             |           |
| <b>ЧЕТВЪРТА ГЛАВА: ИНДЕТЕРМИНИСТИЧНА ПАРАДИГМА</b> | <b>37</b> |
| 1. Свободата в историята                           |           |
| 2. Злото в историята                               |           |
| 3. Творецът в историята                            |           |
| 4. Развитието: от линеиност до бифуркация          |           |
| <b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ:</b>                                 |           |
| <b>КАК Е ВЪЗМОЖНА ФИЛОСОФИЯ НА ИСТОРИЯТА?</b>      | <b>49</b> |
| <b>ЛИТЕРАТУРА</b>                                  | <b>60</b> |
| <b>ПРИНОСИ</b>                                     | <b>67</b> |
| <b>Публикации по темата на дисертацията</b>        | <b>68</b> |

## УВОД

Цел на философско-историческото изследване е разкриване инвариантното в историческия процес. Историко-философският подход към философско-историческата тематика цели “подреждането” и систематизирането на концепциите и опит за разкриване на инвариантния принцип, който стои в основата им.

Историко-философският поглед върху философско-историческите построения показва едно изключително разнообразие на концепции. Макар и създадени като следствие от опита да се отрекат останалите, с цел да се представи една „единствена, „работеща” идея, този плурализъм от идеи може да се редуцира и типологизира. Типологизацията на съществуващите концепции е една от задачите пред „философия на историята”, но критериите за типология до този момент са били чисто формални.

Досега опитите за типологизация са правени по външни черти като „посока” на движението (прогресистски, регресистски) или форма на развитието (линейна, циклична). Но, ако се избере подобен критерий, то в една група ще попаднат толкова различни концепции като тази на Августин и Кант, по признака за линейно развитие, или на Дж. Вико и А. Тойнби, по признака цикличност.

Истинският критерий за типологизиране трябва да разкрива същността на една концепция, а не външни формални характеристики. Така, основен проблем на философско-историческото изследване е формулирането на трансцендентален принцип за генезиса на философско-историческите модели, или отговор на въпроса как се осъществява логическото пораждаване на трансценденталния модел. Същността на логическия подход е обосноваване наличието на трансцендентален обект и основа за реконструиране на исторически факти.

Метафизическото изследване генерира по логически непротиворечив начин една „матрица”, чрез въвеждане на логически критерии, които пораждат съответните интерпретативни модели. Тези модели имат характеристиките на априорност и непротиворечивост.

Предлаганият подход се основава на анализ на логическите оператори, които определят границите на логическите възможности за моделиране. Идеята е, че всеки логически оператор може да се представи в качеството си на трансцендентална идея, за да се конструира трансцендентален обект на мисленето. По този начин, конструирането на трансценденталната интерпретация е основа за субординацията на останалите понятия и идеи. Принципът за субординация на знанието, като необходим елемент от научния подход, инвариантно присъства в философските системи. Този принцип въвежда правила за непротиворечивост и експлицитност. Той не ограничава, а дава възможност за варианти, но само ако не противоречат на основния принцип.

Дедуцираните четири подхода са наричани парадигми. Понятието парадигма се доближава до етимологическото си значение на система от идеи, обединени от обща гледна точка, вътрешно непротиворечиви принципи, които определят формата на интерпретацията. В рамките на всяка парадигма, съществуват възможни варианти за интерпретации, но всички вариации са детерминирани от един основен принцип, който задава характеристиките в рамките на парадигмата.

Изборът на критерий определя парадигмата и установява границите на възможните интерпретации. В тези граници всички възможни интерпретации са логически непротиворечиви и съизмерими. Но между отделните парадигми съществува несъвместимост и противоречивост. Тази противоречивост между парадигмите е необходима, защото критериите, според които те са конструирани са несъвместими.

Така въз основа на анализа на логическите оператори, на изследване модалните категории (Кант), и на вариантите на развитие и на типовете каузалност могат да се разграничат само четири и не повече от четири основни идеи или парадигми: Теологична, Детерминистична, Индетерминистична, Фаталистична.

Признаването на Съдбата като повелител на човешката история е основа за фаталистичната парадигма, която моделира обществото и човешкия живот в границите на неизбежното и предопределеното. Приемането на Бог като Демиург е основа за теологическа парадигма, или моделиране на историческия процес като зависим от Божествената намеса. Убедеността в ролята на Природните закони и закономерности е основа за детерминистичната парадигма, която моделира историческия процес като зависим само от природните фактори. Накрая, възгледът за ролята на Човека и свободната воля в историческото развитие е основа за индетерминистичната парадигма, която премахва границите, поставени от предните три парадигми и изключва възможността за прогнозиране и предопределяне на човешката история.

Обосноваването на четири и само четири възможни типологични подхода определя границите на изследователското поле. Но и налага да се търсят все повече варианти за проверка и съдържателна експликация на тези възможни подходи. Своеобразна верификация на тези подходи е опитът да се експлицират основни понятия и идеи: свобода, зло, ценност, човешка същност от позицията на един принцип. Ако подобен подход удовлетворява критериите за системност и последователност, то значи че принципът “работи”.

Целта на изследването е да се моделира една идея, или да се сведе идеята до една “матрица”, в която решението на проблема ще бъде логически завършено и обосновано. В тази “матрица” би трябвало имплицитно да се съдържат основните идеи, които описват историческите възможности за развитие на човешкото общество. Формулирането на един принцип и

извеждане от този принцип на основни идеи и понятия е необходим и същностен елемент от философско-историческото изследване. Наличието на единен принцип служи като априорна матрица, която имплицитно съдържа решения на всички проблеми.

## **ПЪРВА ГЛАВА: ФАТАЛИСТИЧНА ПАРАДИГМА**

- 1. Циклизмът като принцип на развитие**
- 2. Съдбата като Демиург**
- 3. Мистериозното зло**
- 4. Невъзможната Свобода**
- 5. Езотеричното**

### **1. Циклизмът като принцип на развитие**

Идеята за цикличното развитие на човечеството има своя първосъздател в лицето на Хезиод (VIII-VII в. В.С.), древногръцки поет, живял след Омир (VIII в.), автор на “Дела и дни”, епическа поема за земната история и “Теогония”, поема за родословието на Боговете или за божествената история. Хезиод е създател на прочутия мит за “Златния век”, който в модифициран вид се среща в книгата на пророк Данаил и в източната философия. И в трите примера на циклизъм в историята – Хезиод, Платон, Шпенглер има забележителни, неслучайни съвпадения. Започва се от щастливото състояние, творчески патос, „най-правилно” управление и се стига до упадък, нещастия, хаос.

### **2. Съдбата като Демиург**

Съдбата е понятие, използвано в митологията и в ирационалната философия. Като философско направление Фатализмът е тип изследване, според което Съдбата е ключ, който съдържа в себе си загадките и проблемите на света и човека. Фаталистичният модел търси аналогия между природните кръговрати и цикли (сезони, денонощие) и човешката история. Това е причината той да е исторически първият модел за обяснения. Ритмичността в природата и в историята е очевидна, но е необяснима с рационални средства. Затова на помощ идва Съдбата – тя се разпорежда с човешките съдби, както и с природните явления, било ритмични или епизодични и случайни като земетресения и други бедствия. В онези първични общества, когато рационалното мислене е едва развито подобно обяснение е повече от естествено. Общото за всички модели и концепции, които използват съдбата като универсален ключ е търсене на аналогии с природния цикъл, предпочитание на необяснимото и загадъчното, стремеж за забулване на нещата вместо традиционния научен подход, който премахва загадките и мистериите. Но изчерпателен ли е този обяснителен модел и защо е сменен от други? За да е изчерпателен трябва да вътрешно непротиворечив

и да дава отговор на повече въпроси. Фаталистичният модел е вътрешно непротиворечив и наистина има отговор на почти всички въпроси. Това го прави широко-разпространен и както се вижда има своите представители както в зората на човешката цивилизация така и в съвременността ни. Но фактът, че все пак е сменен от други обяснителни модели показва, че има някои „слаби места”. Това са: първо, пасивността, която внушава на човека да не се опитва да промени нищо което вече е предопределено, второ, потискане чувството му за любознателност и стремежа за разгадаване на тайните в природата и историята, защото при фатализма априорно условие е, че бъдещето може да се предвиди по мистичен начин, но не и да се прогнозира или промени.

### **3. Мистериозното зло**

Убедеността във всемогъществото на съдбата е характерна както за народите в доцивилизационно ниво, така и за древните и за съвременните цивилизации. Но и двата типа - доцивилизационни и цивилизационни общности имат подобни схващания за злото, което обясняват със ролята на съдбата. Връзката между представата за ролята на съдбата и идеята за злото е много красноречива в митовете.

*Персонификация на злото.* Кой са носители на злото? Първо, идентифициране на злото с човешките пороци и второ, съдбата като обяснителен механизъм налага пасивен модел поради невъзможността, безсилието да се промени живота.

*Смъртта и болестта като зло.* Общото за митологията на Шумер, Акад, Египет, Вавилон, е идеята за съдбата, като неумолима необяснима сила и “светът” на боговете причиняващи си зло един на друг и изливащи гнева си върху хората. При всички култури личи тястната връзка между съдба и смърт, като една от проявите на злото.

Митологичният човек е заобиколен от зло: първо, съдбата към него е зложелателна; второ, мъртвите, дори и когато са близки се превръщат в зли демони. Трето, самата смърт е зло, не защото се загубва близък или защото се прекъсва една възможност за удоволствия, а защото първобитните са вярвали, че смъртта може да бъде предизвикана само насилствено - чрез убийство или чрез магия (8,244). Така, човек от всякъде е заобиколен от зло - боговете му, покойниците, роднините му, съплеменниците – като потенциални убийци.

*Грехът като зло.* Идеите за греха като зло присъстват във всички митологии и религии, но най-завършен вид имат в Юдаизма. В един космологичен план, според идеите на Юдаизма цари абсолютен произвол и хаос, бури и превратности. Няма никаква логика, господства случая. Това значи, че всички идеи за света и живота са под знака на *фатализма*: Съдбата е сляпа – тя и добра и зла. Това е една участ върхлитаща човека без каквато и да е логика и справедливост.

Юдаизмът е един пример за завършен, последователен фатализъм, първо с космологичните идеи за хаос и произвол, второ, с признаването, че в човешката участ няма логика и справедливост, трето, с призива за пасивност (42,14-5). В морално отношение фатализма стига до крайност като свежда добродетелта до страх, тъй като другата възможност да се обясни добродетелта със свободната човешка воля е недопустима и противоречаща на принципа според, който съдбата управлява човешката история.

*Стремежът към независимост като зло.* Противопоставянето на всеки стремеж към независимост е пряко следствие от принципите за налагане на пасивност, за всяване на страх, за отричане на идеята за справедливост. Всички тези характеристики се съдържат в принципа на *патернализма*. Злото е демонстрираното самочувствие, самонадеяност, гордост, активност, оптимизъм, вяра в собствените сили - срещу примирение, песимизъм, пасивност, вяра в съдбата. Злото е знанието, мъдростта, търсенето на истината, защото знанието е път към разочарованието, то е “разомагьосване”, “голяма мъдрост е голямо страдание”, “който трупа познания, трупа тъга” (42,28-9), мъдростта е суета - престъплението, което било несъзнателно, било съзнателно има еднаква тежест на санкцията. При юдеите и в грешката се търси престъпление, а в неведението – Вина (42,33). Принципите на юдаизма се доближават до идеите на Психоанализата; всеки извършил престъпление независимо умишлено или не – носи вина, защото дори когато е извършено несъзнателно той го е желал. В Психоанализата има знак на равенство между съзнателното и несъзнателно престъпление като обяснение и търсене на вина. Бог винаги е справедлив, човекът винаги е виновен.

*Социалната промяна като зло.* Друго следствие от принципите на патернализма и фатализма е противопоставянето на опитите за предизвикване на социална промяна. Фактът, че всичко е предопределено и убедеността, че пасивността е най-добрата нагласа към живота, значи че всички опити да се промени съществуващия ред е зло. Най-завършената философска идея на този принцип е закона на Платон за историческото развитие, според който “социалната промяна е упадък и израждане”. Платон го формулира като част от космическия закон (7,34) Естествено, този закон е следствие от цялостната му философска концепция за света на идеите. В света на идеите няма промяна и развитие. По същия начин, по който добро е всичко, което се запазва неизменно, така зло е всичко, което е преходно, разпадащо се. Този всеобщ философски закон се проявява като закон за непрестанната тенденция към упадък на всички неща. Закона за историческото развитие на Платон, според който всяка промяна води до упадък и регрес, има своите логически основания във философския принцип за идеите като абсолютни, вечни и неизменни. На второ място, този закон е пряко следствие на принципа на фатализма и

конкретно патернализма. На трето място, Платон е смятал, че решението на проблема за хармоничното и щастливо общество е в зависимост от строгия ред и дисциплина. Когато Платон живее и твори вече са утвърдени принципите на демокрацията, като принципи за приемане юридическото равенство между гражданите и премахване на имуществения ценз. Но все още не са утвърдени идеите за свободата на личността и понятието демокрация като възможност за развитие на способности.

*Християнството като зло.* Една тема присъства настойчиво в творчеството на Ницше, това е темата за злото. Обект на интерес е, в какво открива Ницше същността на злото, решението му ново ли е в историята на философията и към коя парадигма може да се “приведе”. И накрая, интересен е и въпроса, защо Ницше избира този тип решение.

**Феноменология на злото.** Идеята на Ницше за същността на злото може да се извлече от критическия му патос към Християнството. Метафизически основания: Християнството е смесица от гръцка философия - платонизъм, аскетизъм -враждебност срещу природата, разума и сетивата (33,150) и юдейство (33,124). Християнството е нихилистична религия (33,118). Едно от най-важните неща за Християнството е, че пренесе центъра на живота в “отвъдния свят” – в Нищото. Смисълът на живота вече е да се живее така, че животът да няма смисъл сега и тук на земята (32,49). Заради вярата в безсмъртието се отнемат ценностите на света (32,76). Бог е обожествено Нищото, осветена е волята към Нищото (32,21). Християнството обосновава този свят като “привиден”. В същото време т.нар. истински свят е “морално - оптическа измама”. Този друг свят е “реален” само доколкото омаловажаваме и притъпяваме реалността. Но разделянето на света на “истински” и “привиден” е симптом за упадък, за декаденство (37,33).

**Същност на злото.** На **първо място**, Ницше отбелязва, че понятията за добро и зло са относителни. На **второ място**, за Ницше зло е всичко, което идва от завистта, слабостта, отмъстителността (32,73). На **трето място**, друг обект на негативен патос за Ницше е науката и конкретно рационализма, защото истината като такава не съществува (32,92). На **четвърто място**, злото е в идеята за свободата на волята. На **пето място**, злото е моралът. На **шесто място** злото е историята.

**Теодицеята.** Защо обаче хората са създали Бога като противоположност на злото? Ницше отрича всички хипотези за оправдание и задава поредния си скандален въпрос; Дали не трябва да има оправдание за доброто? (39,284). Самият Ницше се опитва да намери едно *естетическо* оправдание на грозотата в света: Как е възможна грозотата?

Идеите за историята, за християнството, за морала, за човека при Ницше се свързват в “един възел” чрез понятието съдба. Чрез фатализма Ницше обосновава един възглед, който цели да отнеме най-голямата

тежест стоварена на човека – чувството за вина: ”Никой не е отговорен за това, че изобщо съществува, че се намира при такива обстоятелства или в подобно обкръжение” (37;3,58).

Концепцията на Ницше за злото е оригинална и евристична, макар и не систематизирана. В нея Ницше „преобръща” смисъла на понятията за добро и зло. Традиционното мислене или философските спекулации до Ницше са обосновавали понятията за добро и зло като абсолютни. Ницше, обратно, подчертава историчността и относителността им. Интересното е, че в същото време Ницше извежда метафизическите основания на доброто и злото от една абсолютна и единствена формула. Тя се свежда до опозицията: природно, естествено - противоестествено, изкуствено. Чрез тази формула нещата лесно се трансформират – ако “естественото” е силата, инстинкта, волята за власт и те са Доброто, тогава за Злото остава всичко обратно –моралът който налага ценността на слабия, послушния, смирения, разума който винаги коригира и оспорва сетивата, идеята за свобода на човека, която влече след себе си презумпцията за грях и нуждата от наказания.

Следователно, анализът на проблема за злото във фаталистичните концепции има следните характеристики:

Злото е всичко, което е преходно, променливо, всичко което нарушава традициите и състоянието на неизменност (Платон),

Посоката на движение е от добро към зло. Идеята за развитие под формата на цикъл е движение от добро - „Златния век” към упадък и деградация на цивилизацията.

Принципът на патернализма предопределя идеята за злото.

Злото е предопределено от съдбата (Хезиод, Шпенглер).

Последното твърдение прави проблема за обяснение на злото безсмислено. Както съдбата е тайнствена, непознаваема, мистична, така и всичко което произлиза от нея е тайнствено, непознаваемо, мистично.

Налага се обобщението, че фаталистичния подход изключва въпроси свързани с търсенето на същността и причината, включително въпроси от рода на защо има цикъл в развитието и защо цикълът има характер на движение от добро към зло.

#### **4. Невъзможната Свобода**

Има ли място за свободата в една фаталистична концепция? Има ли свобода в историята? Има ли логика в историята? Съвместими ли са свободата и логиката? Има ли отвъд всичко случайно и непредвидимо някаква метафизична структура на историята на човечеството (5,I,17)? Поставените проблеми са риторични защото съдържат отговора в себе си. Понятията фатализъм, предопределеност са несъвместими с идеята за свободата. При Хезиод е неуместно да се очаква и намек за свобода. Идеята за свободата се ражда по-късно благодарение на античните философи от периода на класиката. При Платон в проекта му за

Идеалната държава има ред, дисциплина и строга хармония и следователно няма свобода. Свободата обърква всичко, смесват се съсловията и всеки започва да се занимава с каквото му хрумне. Платон е убеден, че общество, в което има свобода, подлежи на развитие и с това отива към упадък. Отсъствието на развитие и свобода гарантира идеално устроено общество. Следователно, при фаталистичния подход проблемът за свободата е теоретически неуместен и логически нерешим.

## **5. Езотерика и фатализъм**

Фаталистичният подход, е най-тясно свързан с езотеричното. Съдбата е основния фактор за развитието на обществото, което е обвито в тайнственост и загадъчност. Съдбата предоставя „знаци,” с които да бъде разчетена, но това е възможно само за малцина подготвени пророци, предсказатели или гадатели. Следователно, проблемът за тайното, скритото, непознатото е съществена част от идеята за Съдбата като основен принцип за концептуализиране на света.

Фаталистичният подход е насочен към изследване на проблемите на езотеричното; тръгва от една област на тайнствено, непознаваемо и мистично и търси пътища за научен подход в обяснението им. Новото е, че в този обяснителен подход не само философията, но и естествените науки и математиката имат приложение.

Философско-историческите идеи и концепции в рамките на фаталистичната парадигма съдържат редица общи характеристики:

**Циклизъм.** Генетично първата поетично-историческа и философско-историческа идея за развитието на обществото е циклична – развитието на човечеството се представя като периодична смяна на определени епохи. Обяснението трябва да се търси в аналогията с природния цикъл, смяната на сезоните, излизването на часовете, движението на звездите възприемани като всеобщ и универсален модел.

**Тенденция към регрес.** И в трите примера на циклизъм в историята – Хезиод, Платон, Шпенглер началото е едно щастливо състояние, творчески патос, „най-правилно” управление, а края е упадък. Обяснението може да се търси в стремежа към екстраполация на упадъчното време, в което те живеят. Например, времето, в което твори Шпенглер, е времето на Първата световна война и на безсмислените убийства и разрушения.

**Съдбовност.** И трите примера на фаталистичен подход към историята – на поета Хезиод, философа Платон и историка Шпенглер си приличат в признаване като главен фактор на развитието мистичната и необяснима Съдба.

Фаталистичният подход изключва философския интерес към човешката природа. И в трите случая за представителите на фаталистичната парадигма проблемът за търсене на човешката същност е безинтересен, защото подобен проблем противоречи на признаване ролята

на Съдбата. Последователният извод, е че както е необясним историческия процес като повтарящ се цикъл, така неразгадаема е и човешката същност. Човекът се подчинява на същите фаталистични тенденции: раждане, развитие, упадък и смърт, те са предопределени и не подлежат на каузално обяснение.

По същия начин и проблемът за търсенето на обяснения на злото е безсмислен. Фаталистичния подход изключва въпроси от рода на: защо в историята има цикъл, защо цикълът има посока на движение от добро към зло. Тя не би била съдба ако се подчиняваше на рационални аргументи. Но, чисто психологически идеята за намесата на съдбата дава усещане за сила и търпение, за да се устои на всички страдания и неуспехи, а провалът се понася лесно, тъй като се дължи не на човешката свободна воля, а на съдбата. По същия начин, в морално отношение, съдбата е оправдание за причиненото зло, защото то е предопределено. Човекът е невинен, тъй като просто участва в пиеса, в която друг му определя ролята.

**Несвобода.** При фаталистичния подход проблемът за свободата е теоретически нерешим. Но психологически дава известни предимства, защото включването на съдбата като главен фактор в историята на човечеството предполага една пасивност от страна на човека: предопределеността на събитията обезсмисля всякакви усилия, за да се променят нещата. Изборът е излишен, защото и без него събитията ще се “случат”. налага една удобна позиция на пасивност и липса на бунт, но и липса на разочарование.

**Пасивност.** Фактът, че се отрича постоянството, континуитета в развитието на обществата показва, че ценностите трябва да се търсят по посока на примирение и непротивене на съдбата. Вместо героизъм и борбеност се налага позицията на инертност. Фатализъмът е концепция, която най-плътено се доближава до прочутия израз “Целият свят е сцена”, с уговорката, че драматургът и режисьорът са една и съща безлична, непознаваема, жестока, неразбираема, често нелогична и абсурдна фигура, фигурата на СЪДБАТА.

**Философията.** Ролята на философа на историята при фаталистичния подход е наречена сполучливо от руският изследовател Свасян “историк-екстрасенс” (6,82). Той е по близо до всички пророци, предсказатели и фигури от типа на Касандра. Касандра не я критикуват, а я слушат или не (6,92). Това прави от фаталистичните концепции вътрешно непротиворечи и завършени и въпреки че не се опират на логиката и рационалните основания трудно могат да бъдат отречени като опити за обяснение на историческия ход на човечеството.

Предимството на фаталистичните теории е във възможността точно да се предвиди бъдещето и най-вече във възможността за избор на една инертна позиция, тъй като след като всичко е предопределено усилията са

излишни. Недостатъците са също във строгата прогнозируемост и в инертната позиция. Следователно, изборът на фаталистична теория има чисто психологически мотиви.

В основата на фаталистичния модел стои модалната категория *неизбежност*. Този модел обаче се допълва от категорията случайност. Най-важното при този модел е липсата на рационално обяснение и познаваемост на процесите. Защото неизбежността в съчетание със случайността, прави процесите рационално необясними, а с това и непрогнозируеми. Основна е категорията съдба, която обхваща в себе си елемента неизбежност, момента на случайност и възможността само за едно иррационално “предсказване”. В контекста на тази парадигма животът е съдба, той е необясним, тайнствен, мистерия. Животът е предопределен, но не може да се разгадае. Доброто и злото са част от съдбата. Възможностите за манипулиране са много: както, че всичко се оказва предопределено и нищо не може да се промени, така и чрез вменяването на една пасивна, очаквателна позиция.

Фаталистичният подход често „търси“ контакти с източната философия. Пример е не само О. Шпенглер. Общият елемент е мистицизма. Фаталистичният модел е тип религия защото има тайнство, има и “нещо” над нас, което предрешава живота ни. Можем също “да се молим” съдбата да е по-милостива, да се смили над нас, да е по-благосклонна. Така нареченото, “предсказване” е придружено от необясними ритуали и цялостни магически практики за гадаене. В древността фигурата на жреца, пророчицата, гадателя е свещена и тайнствена. Той е надарен с дарба, подобна на музикалната, поетичната и т.н.

Тази парадигма има много предимства в едно идеологизирано съзнание – в това че налага пасивна позиция на човека, в това че го кара да търси другаде, навън източника на зло, беди и нещастия. Но в същото време по един магически начин премахва опита да се рационализира и обясни живота, да се разкрие същността на злото и доброто. Хегел изтъква, че това е гледната точка на несвободата и е източник на недоволство, защото “хвърляме вината за всичко, което ни постига върху друго, върху неблагоприятни обстоятелства и т. н. (44, т.1, 326). Следователно, тази гледна точка изключва не само проблемът за живота, но и на всичко свързано с него - добро, зло, свобода.

При фаталистичната идея, проблемът за живота е една енигма, мистерия и поради това научно безинтересен. Защото щом една “сляпа, капризна, безотговорна” съдба се разпорежда с човешките съдби то е проява на лош вкус тази “капризност” да бъде предмет на интелектуални занимания.

## **ВТОРА ГЛАВА:**

## **ТЕОЛОГИЧЕСКА ПАРАДИГМА**

- 1. Бог като Демиург**
- 2. Линеиност на развитието**
- 3. Човешката същност – между ангелът и демона**
- 4. Теодицеята или невинността на Бога**
- 5. Идеята за свободата**
- 6. Езотеричното**
- 7. Ценностите**

### **1. Бог като Демиург**

Теологическата парадигма се основава на принципа, че Бог е създател, демиург на света, първопричина на всичко. Същността на битието на Бог е обект на философски анализи както при християнските теолози така и при рационалистическите философски теории (Декарт, Лайбниц)

### **2. Линеиност на развитието**

Ако фаталистичната парадигма е първият опит за систематичен подход към историята, то теологическата парадигма е първия опит за създаване на линеен тип история като следствие от появата на Християнството. Въпреки, че представителите ѝ са живели и творили в различни периоди от историята на човечеството, като някои от тях са митологични фигури, а други са наши съвременници, то проблемите им имат сходни решения. В настоящия параграф обект на интерес са идеите на създателят на християнската философия Августин и концепцията на един от най-забележителните философи на XX век Н. Бердяев. Но началото разбира се, е Библията.

На основата на идеите на две митологични фигури, на един философ от ранното християнство и един философ от XX век, може да се обобщи, че линеиния характер на историческото развитие, съдържа следните задължителни елементи: 1. философско осмисляне на времето и историчността, 2. месианство, 3. есхатология,

### **3. Човекът – между ангелът и демона**

Каква е човешката същност? Анализират се идеите на Бердяев за същността на човека в зависимост от отношението към човешкия дух и към природата. В центъра на историческия процес стои един факт, станал еднократно, неповторим и несравним с нищо – появата на Христос. В него има динамизъм и мистерия (20,40). Истинската цел е християнският хуманизъм. Защото нерелигиозният хуманизъм, въпреки своите плодотворни резултати – въставането срещу католическия папоцезаризъм и православния цезаропапизъм, е недостатъчен. Само християнската есхатология разрешава проблема за прогреса и за страданието (21,223).

### **4. Теодицеята или невинността на Бога**

Проблемът за теодицеята в християнската философска традиция е основен и произлиза от необходимостта да се намери такова обяснение за злото в света, което с нищо да не накърнява атрибутите на БОГ - всемогъщ, всезнаещ и всеблаг. В цялата му дълбочина проблемът е поставен още от Епикур, философът, който търси начини да освободи хората от страха им от смъртта, от невежеството, от суеверията. Юм се позовава на Епикур и задава риторичния въпрос: „Бог или иска да отстрани злото и не може, или може, но не иска, или не иска и не може. Ако иска и не може, значи е безсилен, а следователно не е Бог. Ако може, но не иска - значи е завистлив и следователно не е Бог. Ако не иска и не може, значи е безсилен и завистлив и следователно не е Бог. Ако иска и може, откъде е злото? (34, т.2, 428).

За християнските теолози проблемът е сложен, поради което и изследванията на тази тема са многобройни. Той е обект на много догматични спорове, теологични казуси и философски анализи. Познат е като теодицея – оправдаване на Бога за злото.

При християнските мислители теологическо, есхатология и теодицея са преплетени. Краят на света е заради греховете, прегрешенията, престъпленията, неверието. Бог знае единствен за настъпването на Страшния съд. Но Бог е далече от идеята да прости, да се омилистави, да предотврати страшните престъпления и страдания. Бог е един наблюдател и инстанция, която наказва за това, че чадата му не използват свободата на волята си за добри и богоугодни дела.

В настоящия параграф се изследват няколко гледни точки. Едната са възгледите на Блажени Августин - класическият представител на западната християнска философия. Втората гледна точка е Северин Боеций – християнски философ, представител на елинистичните традиции с езически елементи в миросгледа. Третият наблюдателен пункт ще обхване някои представители на източнорхристиянската теология — преди схизмата и след схизмата.

Според рационалистическите философи човекът е същество с двойствена природа. Злото в него се дължи на природната му част, това са неговите страсти и телесни афекти. Злото също може да е от незнание, но пак е за сметка на липсата на интелект и тогава е „глупав емпирик”. Когато злото е „външно”, то е наказание за грешната му природа. Но природата му е грешна защото е податлив на страсти и афекти или от незнание. Получава се един затворен кръг.

Същността на злото, като страсти и афекти или незнание е небитие, т.е. не е създадено от Бог, защото Бог създава само Благото, Битието. Всъщност, Лайбниц включва злото в своята Предустановена хармония: злото е част от хармонията на света. Тогава в тази логическа схема идеята за свобода и свободна воля стои странно.

Декарт свежда свободата до свободна воля, до избор на добро или зло. Лайбниц допуска свобода, която е спонтанност, от рода на тази, при която „водата се разлива”. Най-близо до тази „спонтанност” са страстите и афектите. Защото ако злото е от ограничената природа на човека или от незнание, то не може да става дума за избор. Изборът между добро и зло е рационалистически акт, защото предполага преценка на мотиви и аргументи, а не просто „отдаване” страсти и афекти. И като рационалистически акт изборът задължително е **знание** за добро и зло. Но ако незнанието е зло, то знанието е добро и тогава дори няма нужда от избор, а следователно и от свобода. Изходът от този казус е да се признае, че човек е рационално същество и следователно знанието (на добро и зло) му е присъщо. И едва тогава може да се говори за свобода на избора. Но това вече е теза на Хегел (IV глава).

Свеждането на злото до небитие е метафизически аргумент, който изгражда една съвършена логическа конструкция. Но тя идва още от Августин и всички след него я повтарят без да се прави опит да се промени.

Идеята на Лайбниц за Предустановената хармония е чисто естетически, „архитектурен” модел. Сградата е симетрична и съвършена като конструкция, тя е достоен храм за Бог. Бог, създал това свое велико създание – човека, способно на доброта и благородство и милосърдие, но в същото време „недовършено”, защото ограничената му природа, склонността му към зло е фактически небитие.

Тези проблеми се решават в източнохристиянската традиция от **Григорий Назиански** (330-390), **Дионисий Ареопагит** (V-VI в.) (36;70-71), **Касия** (VIII-IX век), прочутата византийска монахиня, **Кекавмен** (XI век), **Михаил Псел** (1018-1097), **Григорий Палама** (1296-1359). Може да се каже, че в източното християнство ересите изместват проблема за теодицеята от чисто личностния и метафизичния към социален план. Следователно, могат да се изтъкнат някои общи щрихи в проблема за злото. Преди всичко, основният проблем е: какво е злото (характеристики), видове зло (според обект и субект), защо е (по цел например, за изпитание или наказание), защо Бог го е допускал (теодицея). Първо, в източнохристиянската теологична мисъл акцентът е по-ставен върху борбата срещу ересите. Друга основна разлика на западната и източната теодицея е, че православие не приема съждението на Августин за „изначалната греховност” на човека: в представите на православие няма чистилице в задгробния живот и душата застава не пред съд, а претърпява „митарства”, заплащайки на всяка крачка (39,161-2). Второ, там, където проблемът е психологически предизвикан, например, както е при Боеций и Касия и двамата са обект на злото, докато при Августин, обратно, той е субект на злото, задължително има анализ на видове зло - "вътрешно и външно" и също подчертаване на главната телеологическа дихотомия: изпитание-

наказание. При другите мислители е налице един чисто метафизически и дори абстрактен анализ. При Ареопагит този анализ е толкова задълбочен и прецизен, че и без да иска, той стига до такива еретични идеи като мисълта, че злото и доброто са от различни причини (36,74), с което се доближава до гностицизма. Естествено, това е продиктувано от непреклонния стремеж да се оправдае всеблагият Бог за злото. При Боеций например тези метафизически дълбочини и брилянтно красноречие липсват, което навежда на мисълта, че е по-лесно за щастливия да бъде убедителен, красноречив и несломим във вярата си.

Близо 15 века след Августин и Боеций, Н. Бердяев (1874 -1948) търси отговори на същите въпроси. Въпреки изобилието от философски аргументи стилистиката на Бердяев не е по-различна от тази на Августин. Разривът между минало и бъдеще е основното зло в нашата действителност. В историята не се постига царството Божие. Земната история трябва да се включи в Небесната история. Затова историята трябва да завърши. Трагичната съдба като всяка трагедия трябва да има своя последен акт - катарзис. Краят на историята е победа на екзистенциалното време над историческото, на творческата субективност над обективацията, на личността над универсално-общото (43,264).

Ако се върнем към Библията и конкретно Новия завет в Откровението на Йоан Богослов се вижда, че Спасителя не проповядва смирение и покорност, а обратно се появява в “страшен и заплашителен облик, с очи в огнен пламък”, с дреха обагрена в кръв, от устата му излиза “остър меч”, за да порази народите. Този войнствен образ е породен от необходимостта да се изпълни една конкретна социална задача - сразяване на Звiera – Римската империя. В морално отношение, Откровението не проповядва религията на любовта и смирението – “обичайте своите врагове, благославяйте, тези които ви проклинат”, а обратно една борбена и непримирима позиция. Но това е една нетипична позиция към злото и има своите корени в Стария Завет.

Проблемът за теодицеята е исконен проблем на християнската теология и философията. Решенията варират от твърдението, че няма зло, до виртуозното схващане, че Бог не иска да сме щастливи, а само да се обичаме. Страданието ни прави съвършени. За Бог е по-важно да сме съвършени, отколкото да сме щастливи. Последната теза е изкушение за рационалистическата философия. Само един завършен рационалист като Лайбниц може да каже, че Бог е архитект на Универсума и Монарх на божествената държава на Духа” (28, т. 1,428-9). Също така, природата е “часовниковото устройство на Бог”, *horologium Dei* (30;136,154). Лайбниц се позовава на Нютон, според който „Бог е длъжен от време на време да навива своя часовник, за да не спре да работи, защото „този механизъм е несъвършен, трябва да се „поправя” (28,т.1,430). Следователно, Бог е „архитект” (Лайбниц), “върховен часовникар” (Лесинг), или “главен

сценарист и режисьор на света” (О. Трахтенберг). Неговото „творение”, да го наречем хардуер, функционира съвършено, според програма, в която, обаче, не влиза опцията „щастие”. Но също така, чисто логически в софтуера не може да има и програма, според която хората да не обичат Бог. Затова Декарт пита: Може ли Бог да създаде същество, което го ненавижда? Отговорът, разбира се е отрицателен (24,61). Декарт, обаче, се увлича в стремежа си да „оправдае” Бог. Неговият Бог, вече е един Баща, съвсем в традициите на Психоанализата: „Бог ни лъже и тази лъжа се диктува от мъдрост и полза”, както лекарят към болните или бащата към децата си. „Ако Бог винаги ни се явяваше като голата истина, то чии очи, чий разум биха могли да понесат тази истина? (25,т.2,102).

Но в това е основната разлика между рационалистическата и теологическа гледна точка към теодицеята. Истинският теолог „обожествява” Бог и в името на това е готов да отрече съществуването и на зло и на страдания. Рационалистът, също като един езичник създава един антропоморфен Бог, чиято най-важна роля се изчерпва с творението.

### **5. Идеята за свободата**

Идеята за свободата има важна инструментална роля в теологическите концепции. Само благодарение на свободата може да се излезе от омагьосания кръг, защо Бог допуска зло след като е всемогъщ и всеблаг или защо се налага да наказва хората за греховете им, след като е по-лесно да създаде безгрешни. Включването на свободната воля е необходим елемент от всяка теодицея: Августин твърди ”че причината да причиняваме зло е свободният избор на волята ни...,но да видя тази причина, не можех” (9,105). “Волята ни е винаги свободна, но не винаги добра” (9,297). Следователно, ако Бог е имал избор дали хората да са невинни и безгрешни или свободни и грешни, той е избрал втория вариант и така си остава и всемогъщ и всеблаг.

Н. Бердяев обаче търси истинските философски измерения на свободата и по-малко се вълнува от теодицеята. Той обосновава важната идея, че чрез Християнството за първи път възниква понятието за свобода, защото трагизмът се ражда от свободата и свободата на злото. Свободата това е да се усеща историята като вътрешно събитие, като своя собствена свобода. Бог изначално е пожелал свободата и това определя наличието на световен процес. Обратното би било едно съвършено царство, но неподвижно. Свободата по този начин е зло, трагедия, динамика. Тя е непостижима по рационален път; тя е ирационална. Тя е метафизичната първооснова на историята. Световният процес е една страшна трагедия, в центъра на която е разпятието на Христос. Християнството утвърждава свободата на доброто. Доброто е продукт на свободната воля на духа. Християнството не се примирява с покорността на съдбата, както се примирява античният свят. В християнството има метежност на духа. Християнството освобождава духа от властта на низшата природа и

демоните, с който е населен езическият свят. Преодолява се идеята за кръговрат на историческото развитие.

## **6. Езотерика и теология**

Езотеричното като тайнствено, непознато и непознаваемо при теологичния подход следва от приемането на Бог като творец и демиург. Според теологическият възглед за света, всичко физическо се управлява с помощта на закони, създадени от Висш Разум, а не от случаен каприз на Конструктор, в съответствие с принципите на създанието (26,13). Проблемът дали може да се опознае, да се разкрие същността на света е лесно решим. Щом Бог е създател на света, наречен от Пико дела Мирандола „върховен архитект” и „безупречен занаятчия,” то не може да се очаква, че човек може да проумее този велик замисъл. По същия начин, Дж. Вико смята, че тайните на създанието се простират до там докдето Бог е творец, включително и в природата. Следователно, невъзможно е да се разкрият дори законите на природата. Достъпно за познание е само творението на човека, но то не е тайнствено и непознаваемо. Това са и границите на езотеричното.

## **7. Ценностите**

Преодоляно е едноизмерното предубеждение за Средновековието като „тъмна епоха”. Средновековието е изключително важен период за развитието на човечеството, защото се зараждат и утвърждават основни човешки ценности. На първо място, е ценността на знанието и образованието. През 1214 година официално се създава Оксфордския университет, избира се светско лице за ректор, утвърждава се учебна програма с научни предмети: логика, математика, философия. По същото време се открива и Кеймбриджския университет конкурент на Оксфордския. Това е истинска образователна революция, тъй като преди това науката, книгопечатането, духовното развитие са били изцяло привилегия само на духовните лица и манастирите. На второ място е ценността на времето. Конкретен израз на факта, че времето започва да се цени е създаването на механичния часовник през 1271 година. Промяната на отношението към времето, измерването му е в тясна връзка с икономическото развитие и един ярък белег за цивилизованост. На трето място, е изтъкване ценността на науката и научното познание. Преди всичко най-важен проблем е откриване пътища за изследване на истината, преодоляване пречките в опитите за разкриване на истината и обосноваване на универсален метод за изследване.

Три забележителни фигури през Средновековието преодоляват инерцията на теологическите и схоластични доктрини и утвърждават една област на знание независимо от църквата, което има дългосрочно влияние в историята. Тези трима „дисиденти” са Роджър Бейкън (1214-1294), Раймонд Лулий (1235-1315) и Сигер Брабантски (1235-1282). Общото и за

тримата е че придават драматичност на историята на философията с нестандартните си идеи и трагична съдба..

Основните ценности за теологическите концепции са: знанието и образованието, науката и научното изследване, човешката душа и времето. Това, че времето става ценност е от голямо значение. Освен, че е цивилизационен белег, отношението към времето показва и едно променено отношение към стопанския живот и към организацията на живота. В същото време то е част от цялостната представа за човека като ценност. Ценностите на знанието, образованието и науката също допълват новия свят на човека. Да се твърди все още, че теологическите концепции имат само ограничен обект на изследване, значи да се оспорват ценностите, които те задават. Вероятно и научното знание (физика, математика, логика, емпиризъм) не биха се развили така интензивно, ако не беше конфронтацията с теологическите догми. Може да се каже, че в ядрото на теологическата парадигма са първите следи на великия принцип на *съмнението*, който ще предопредели стила на цялото научно и философско познание за векове напред.

Теологическата парадигма се опира на принципа, че Бог е най-висш, извънприроден, създател на света и първопричина на всичко. Рационалистическата гледна точка „стеснява” функциите на Бог до чудото на сътворението на материята и първоначалния ѝ тласък. И тъй като на нивото на творението няма закони, то Бог не е създател на законите. В рационалистическата си версия като демиург, Бог е актуално безкраен абсолютен. Но безкрайността е характеристика и на ума. Следователно, Бог и човешкият ум си приличат по това, че нямат граници. Бог е и “Предустановената хармония”, едно понятие, което изразява всеобщата взаимозависимост и естествен ред и обезсмисля потребността от чудеса. За Бог остава най-важната функция - на регулативен принцип, с функциите му на върховен надзирател и съдия, който се грижи за хората, награждава ги и наказва за делата им. Лайбниц вижда в Бог един бащински грижовен и добър монарх.

Теологическата парадигма е първият опит за създаване на линеен тип история като следствие от появата на Християнството. Линеиният тип развитие има следните характеристики:

1. необратимост на времето, което намира израз във философския анализ на времето и концептуализиране на идеята за историчността.

2. предопределеност на развитието, намерило своя първи израз чрез пророчествата на Данаил. Вече в периода на ранното средновековие и ранната история на Християнството, Августин говори за „виждане в бъдещето”, но не на самите събития, които все още не съществуват, а на техните причини или знаци, ако се „разчетят”. Провидението е реализация на божествен проект, на божествената воля.

3. Апокалиптичност; Есхатологията, учението за края на историята, е важен елемент от линейността на развитието, защото за противоположния възглед на циклизма, движението в кръг е без край и „не е история”.

Предимството на теологическата парадигма пред фаталистичната е философско осмисляне на времето и въвеждане елемента на историчността. Другите елементи: провиденциализъм, месианство, есхатология следват имплицитно от принципа на креационизма и линейността, с което дават завършен вид на теологическата гледна точка към историята.

Проблемът за човешката същност е истинско изпитание за философския подход. Теологическата гледна точка разрешава проблема за човешката същност в акта на появата на Христос. Благодарение на Християнството човека се освобождава от природата и от природното в себе си. Същността на човека е в това преодоляване на природното и духовното извисяване.

Важна част от теологическия модел за историята е проблемът за теодицеята. Проблемът има две измерения: същността на злото и защо съществува? Фактът че проблемът не е лесен личи още от обстоятелството, че няма единомислие в това дали съществува злото. Августин признава, че „Злото съществува”, но когато търси същността му той екстраполира от принципа на креационизма извода, че злото не е субстанция, то е **нищо**. Когато се търсят причините за злото в човека има пълно единомислие: Злото се дължи на лошата част от човешката душа, страстите или телесните афекти (Декарт и Лайбниц). Другата част от човешката душа - добрата много трудно се преборва с лошите желания (Августин).

Рационалистическият подход обогатява подхода към злото и го търси в незнанието или в „недостатъка” на знания. Злото, поради недостатък от знания се обяснява с това, че човекът когато е лошо информиран за последиците на своите постъпки, върши грешки

На въпроса защо Бог е допуснал злото, отговорите също са сходни. Бог е заложил в човека свободна воля, за да избира между злото и доброто. Свободната воля у човека следва логически от атрибутите на Бог - всемогъщ, вездесъщ, всеблаг (Августин и Боеций). Всъщност, проблемът е, че човек злоупотребява със свободния избор. Така, злото е следствие от лъжливо насочена свободна воля (Декарт, Лайбниц). Отдавна обаче е забелязано, че тезата за свободната воля противоречи на атрибутите на Бог - всемогъщ, вездесъщ, всеблаг. Защото доколко Бог е всеблаг щом допуска зло и страдание? (60,1-37). И освен това, е ли свободната воля по-голяма ценност от доброто? Изходът от този омагьосан кръг е интерпретацията на някои теолози, че в програмата на Бог не влиза щастието на човека.

В източно-православната традиция Ареопагит стига до еретичните идеи, че злото и доброто са от различни причини, с което се доближава до гностицизма.

В тази теологическа меса, завършващият акорд е на Н. Бердяев, който представя човешката история за разновидност на философия на злото, а човешкият живот е обречен на страдание.

Централен проблем за теологическите подходи е решения проблема за теодицеята. Чрез теодицеята те директно се срещат с проблема за злото. Но преди всичко, решим ли е проблема за злото от теологически позиции? Не, защото проблема за теодицеята отклонява от същинския проблем за същността на злото. Целият патос и творческа енергия отиват, за да бъде оправдан Бога, но не и за да се вникне в същността на проблема за злото. Защото ако целта е да се оправдае Бог, то налице е едно или обезценяване на злото (или го няма или е относително), или се представя като наказание или средство за усъвършенстване. Общото за всички теодицеи е или представяне на злото като небитие или представянето му като необходим контраст за доброто. Но може ли да се вникне в същността ако тя се търси по линия на небитието или на контраста? Първото значи просто липса на същност, а второто е едно тривиално обяснение. Но как нещо което има толкова силна роля в живота на хората може да е без същност? Всички теодицеи са обречени на неуспех, защото основната им цел „богооправдание” не може да доведе до безпристрастно изследване.

В основата на теологичния модел стои модалната категория *абсолютно*, и се допълва от категориите безусловно, безотносително, неограничено. Тук няма място за категорията случайност, но също така липсва и възможност за рационално обяснение и познаваемост на процесите. И това не е противоречие. Категориите безусловно, безотносително, неограничено предполагат наличието на Абсолют, който е демиург на всичко, а след като е демиург, създател, то неговите помисли и дела са недостъпни за разбирането от човека и рационално необясними. В теологическия модел има предсказване, но то е Провидение и само във възможностите на Бог. Животът е дар от Бога, той също е неведом и е мистерия, но по волята на Бог. Животът е благо и дар. Злото е свобода и отговорност. Злото е небитие, т.е. не е благо, не е от Бог. Възможностите за манипулиране, моделиране на живота са в използването на религията като идеология – налагането на образци на покорство, смирение, непротиворечивост и несъпротива на властта. Също в налагането на възгледа, че животът е страдание по волята на Бог, като изпитание или като преходен етап към едно вечно блаженство. Злото има няколко решения: като част от всеобщата хармония или като израз на свободата на човека, която свобода му е дадена от Бог. Следователно, опитът за дълбоко решение (свободата), отправя проблема вън от теологическата картина, просто елиминира проблема. Въсъщност, той е нерешим със средствата на теологията.

## **ТРЕТА ГЛАВА: ДЕТЕРМИНИСТИЧНА ПАРАДИГМА**

- 1. Природните закони като конституент**
- 2. Времето: обратимост и необратимост**
- 3. Варианти в социалното развитие: от прогрес до регрес**
- 4. Човекът като природна същност**
- 5. Идеята за злото**
- 6. Идеята за свободата**

### **1. Природните закони като конституент**

Детерминистичният подход в историко-философските концепции представлява опит да се обоснове социалното развитие чрез природни закони. Философско-историческите концепции, които обосновават историческото развитие като резултат от ролята на природни закони си приличат по стремежа да търсят частно-научни обяснения на идеите си.

Разглеждат се идеите на Ибн Халдун, Дж. Вико, Кондорсе, Русо, Х. Спенсър, Дарвин, З. Фройд. По особено е мястото на естествено-научните космологични концепции. Началото им е в завършения и „непоклатим” детерминизъм на Нютон. Но през XX век Айнщайн, Иля Пригожин и други видни учени до последно се опитват да отстояват детерминизма. От средата на XX и началото на XXI век космологичните и физически теории отстояват индетерминистични принципи.

Триумфът на детерминизма е през XIX век. В този период детерминизмът намира своя най-висш и завършен вид. И не случайно, от следващия век детерминизмът вече се „пропуква”. Защото сякаш няма какво повече да се прибави, следващите форми на детерминизъм вече не са „чисти”, те вече допускат ролята на свободната воля на вероятността. Този най-завършен израз на детерминизма се свързва с теорията за еволюцията. На риторичния въпрос на К.Бойнтън: “Кой сега чете Спенсър?”, Толкът Парсънз отговаря буквално: “Спенсър е мъртъв”(1,IX). Истина е, че Спенсър вече не се чете, но не защото е “мъртъв”, а защото е прекалено “жив”. Винаги когато става дума за теорията за еволюцията или за идеята за “оцеляването на най-приспособените”, ние без да знаем цитираме Спенсър. В най-завършен вид детерминистичният подход е при Х. Спенсър (1820-1903), създал самото понятие “еволюция. Еволюцията за Спенсър е една вътрешна тенденция да стане нещо по-висше от вътрешни и външни фактори. Еволюцията е неизбежна за всички общества. Тя не е праволинейна, а е процес на успешни разклонения, в които наред със нарастването на хетерогенността, нараства и адаптацията (7,XLII). Тя не е праволинейна в смисъл на безпределен прогрес, защото едновременно има и връщания, и напредък. Еволюционната теория на Дарвин, изградена и въз основа на възгледите на Спенсър и представляваща в абсолютен вид

детерминизма, може да се сведе до няколко основни принципа: 1. Животът под формата на първична клетка се е появил случайно и без творец. 2. Посоката на еволюцията е от недиференцирани към диференцирани структури, т.е. към нарастване на сложността по възходяща линия. 3. Еволюцията на материята е пет типа: Физическа или космологическа, Химическа - процесът на създаване на прости и сложни съединения, Геологическа, Биологическа и Социална.

Детерминизмът е основен принцип и в теорията на Психоанализата, създадена в началото на XX век от Фройд (1856-1939). Налице е синхрон в теорите на Дарвин и Фройд, по линията на посоката на развитие. Дарвин обоснова посоката на развитие от хаос към ред, принцип, според който първичното състояние е примитивно, с елементарна структура и постепенно върви към по-сложни структури и диференцираност. В термодинамиката това е принципът, според който системите се развиват от ентропия към ред. Психоанализата представлява продължение на принципите на еволюцията и конкретно на движението от недиференцирани (хаос) към диференцирани (ред) структури, или на развитието на човека от примитивно, първично същество към културна и цивилизована личност. За Психоанализата това означава, че човекът се ражда зло, егоистично същество и само благодарение на социализацията си става добър и алтруистичен. Принципите на Психоанализата целят да разкрият закономерностите в развитието, които следват от природата на човека и впоследствие от социалната общност, в която живее (9). Следователно, детерминистичният подход търси "природна същност" на човека. Популярен израз на Лайбниц, показва образно същността на детерминизма: Магнитната стрелка се колебае между север-юг. Ако тя имаше съзнание, би си мислила, че сама свободно прави избор. Външните сили, които тя не осъзнава, смята за свое желание и избор. Аналогично, според психоаналитичния подход, човек често смята избора си за свободен, без да подозира от какви вътрешни и външни фактори е обоснован. Този детерминистичен подход, не е изкуствено привнесен в Психоанализата. Той следва естествено от същността ѝ и се признава от всички последователи. Философският смисъл от този подход е, че човекът има природна същност, с която се ражда. Следствията от детерминистичния подход са първо, че проявените закономерности са познаваеми и възможни за представяне в рационален вид и второ, са прогнозируеми, защото представляват една определена логика на развитие.

Следователно, най-важните аргументи за обосноваване детерминистичния характер на историческото развитие са:

1. Последователната, неизбежна, естествена и необходима смяната на примитивния с цивилизован стадий (Ибн Халдун).

2. Причинно-следствения характер, който в основата на човешката природа и на природата на нещата (Дж. Вико).

3. Убеденост в неизменните закони на природата, на които се подчиняват и небесните явления. Ролята на случайните събития е само да нарушават бавния, но правилен ход на естествената еволюция, да я възспират или ускоряват (Кондорсе).

4. Природният закон, чиито граници, дори човек не може да надскочи, защото възможностите му са ограничени. Обществото се опитва да ограничава природните наклонности, но не може да ги унищожи (Русо).

5. Теорията за еволюцията, според която животът се е появил без творец и посоката на еволюцията е от недиференцирани към диференцирани структури, т.е. към нарастване на сложността по възходяща линия, а човекът е неотменна част от необратимата биологическа еволюция. Движещи сили на еволюцията са природни закони като Естествения отбор и Борбата за съществуване (Спенсър, Дарвин).

Най-важен елемент е каузалният принцип, който чрез екстраполация се пренася от сферата на природата към човешкото общество. Пренебрегването на случайния фактор е неотменна част от детерминистичните концепции. Но точно тези два елемента екстраполацията на природните закони и пренебрежението на случайността е основание за съществуване на огромно количество философско-исторически концепции, основани изцяло на индетерминизма.

Детерминизмът е тип научно обяснение, което смята, че всички процеси и явления се подчиняват на вътрешно устойчиви, повтарящи се отношения и определени закономерности. Тези закономерности детерминизмът обяснява с проявата на природни закони, които са строги и неотменни от типа на законите на Нютон за физиката. Не случайно Нобеловия лауреат Иля Пригожин казва, че неизменните детерминистични закони сближават човешкото знание с божеството, те са извънвремева гледна точка (133,6).

## **2. Времето: обратимост и необратимост**

Най-важен философски проблем за детерминистичните теории обясняващи историческото развитие е проблемът за времето. В решението на този проблем проличава степента на последователност на детерминистичния подход.

**Класическите идеи** за времето и Вселената са в основата на един **Универсален модел** (XVII- XVIII век). Физическите, астрономическите и философските концепции от този период представят света като управляван от обратими природни закони, описващи една затворена, детерминистична Вселена. Символен израз на идеята за времето е махалото. Времето не е ставане, а е махало, което извършва постоянни движения в равновесие. Миналото и бъдещето са еквивалентни. Символ на световния ред е часовникът. По това време се ражда и метафората за Бога-часовникар, управляващ природата, но не и нейн създател (10,91). Най-ярка фигура в този период е Исак Нютон (1643-1727). Неговата претенция е, че е създал

една Универсална, Детерминистична, Обективна, Пълна Картина на света. Най-важните принципи във физиката на Нютон са: 1.Наблюдателят (субектът) не е физическо същество, 2.Природата е нещо като “робот” или автомат, 3.Светът е просто устроен. В същия дух Галилей (1564-1642) твърди, че сложността е привидна, а разнообразието се свежда до универсални истини, които са въплътени в математическите закони за движение.

През XIX в. се появява нов **Термодинамичен модел**, на основата на Втория принцип на термодинамиката. Той води до нови хоризонти за научната и философска мисъл и в по-опростен вид звучи така: за да се създаде ред, трябва разход на енергия. Важно понятие е ентропията - мярка за степента на хаос. Смисълът на втория принцип на термодинамиката от гледна точка на ентропията е, че хаосът нараства, ако оставим нещата сами на себе си. Следователно, асиметрията е основна черта на времето. Времето вече е **ставане**, следователно е необратимо. Така, Вторият принцип на термодинамиката е и закон за необратимостта, който в крайната си формулировка обосновава т.нар. “топлинна смърт” на Вселената, с важното допълнение, че този принцип се отнася само за затворени системи. Необратимостта следва от асиметрията и от ентропията. Но има два типа необратимост. Първата, *“отрицателна” необратимост* обяснява развитието на нещата като движение от ред към хаос. Това означава, че висшето, йерархично състояние е изходно и еволюцията върви надолу. Всяко по-ранно състояние е с по-малка степен на ентропия, с по-голяма структурираност, с по-голяма детерминираност и с по-малка вероятностност. От този период философско-историческите възгледи на Русо илюстрират идеята за този тип необратимост: от хармонията на примитивното общество към деградацията на цивилизацията. Втората, *“позитивна необратимост”* обяснява развитието като насоченост от хаос към ред. Това значи, че висшето, по-съвършеното не е в началото, а е резултат от еволюцията. По-ранното развитие значи съответно по-голяма ентропия и по-малка диференцираност. Концепцията за биологическата еволюция развита за първи път в системен вид от Чарлз Дарвин (1809-1882) също е пример за позитивна необратимост: животът е продължение на химическата еволюция от неподреденото случайно състояние към ред. Следователно, независимо от посоката на движение от ред към хаос или от хаос към ред налице е един последователно проведен детерминизъм.

**Модерни теории за времето и Вселената.** Алберт Айнщайн (1879-1955) преобръща класическата гледна точка за времето. Както обяснява възгледите му един друг велик мислител на съвременността, Иля Пригожин, Айнщайн го безпокои проблемът “сега”. Усещането на настоящето, на “сега”, е нещо различно от миналото и бъдещето. Но, както

подчертава Пригожин, това няма нищо общо с физиката, това е зад пределите на науката.

До 1917 г. Картината на света е стационарна, безвремева. След това става ясно, че освен стационарните решения – уравненията на Айнщайн, има и нестационарни (на Фридман) - т.е. зависими от времето. Така, без да подозира и дори без да го желае, Айнщайн става Дарвин във физиката (10,278). За Дарвин човекът е част от биологическата еволюция, за Айнщайн човекът е свързан с еволюцията на Вселената. Променя се фундаменталната гледна точка на класическата физика. Така, ако за Нютон наблюдателят не е човешко същество, за Айнщайн обратно - физиката е “човешка” (10,281). В едно отношение обаче Айнщайн е продължител на Нютон - с претенцията за “пълно описание на природата” и с детерминизма. Така и Картината на света се променя: вече е зависима от времето и не е стационарна.

Айнщайн не решава еднозначно проблема за обратимостта и необратимостта. Ако на макрониво времето е необратимо, то механичните локални процеси са обратими. Така Общата теория на относителността описва макропроцесите и представя света като съвкупност от световни линии, които имат единен пространствено-времеви континуум. Пространствената траектория обаче е обратима – например, дължината между главата и опашката на кучето и обратно от опашката до главата е една и съща. По този начин, независимо че пространство-време е динамично, Вселената на Айнщайн е статична и вечна (14,120).

Иля Пригожин предлага нов подход към Втория принцип на термодинамиката. Вторият принцип на термодинамиката не е универсален, защото затворените системи са малка част от Вселената, повечето са отворени - т.е. обменят енергия, вещества и информация с околната среда. Също така той има статус на Принципа на отбора (Дарвин), утвърждаващ, че в природата се реализират и наблюдават един от двата типа решения, с което изразява вътрешната поляризация на природата. Следователно, устойчивостта и простотата са изключение, а не правило.

Т. нар. “стрела на времето”- една метафора на необратимостта - се проявява само в съчетание със случайността. Тогава има и разлика между минало и бъдеще и следователно има необратимост. Необратимите процеси са източник на ред. Така, ако за класическата механика часовникът беше символ, то за XX век символ на природата е огромна печка, чиято енергия се съхранява, но и се разсейва, т.е. налице е необратимост (10,163).

Проблемите за необратимостта и самоорганизацията имат пряка връзка с фундаменталния проблем за модела на раждане и развитие на Вселената. Първият, **стандартен** модел е изграден върху хипотезата за Големия Взрив (Big Bang). Този модел се основава на Общата теория на относителността (Айнщайн) и от него следва идеята за разширяващата се

Вселена (14,111). Според този модел, ако се върнем назад във времето, ще стигнем до една особена сингулярна точка, в която е събрана цялата енергия и материя. Това е и началото на Времето. Но как е започнала Вселената - от гладко подредено състояние или от пълен хаос? На този въпрос, но за мащабите на земята, Дарвин отговори, че началото е хаос. Стивън Хокинг, който създава модел на Вселената, различаващ се в някои пунктове от стандартния, твърди обратното – Вселената започва от гладко и подредено състояние.

Това твърдение влече след себе си идеята за “стрела на времето”, т.е. необратимост на времето и разширяване на Вселената. Защото, за да има разумен живот, трябва да има необратимост: хората ядат храна - храната като тип подреденост на енергията - и я превръщат в топлина - непокредена форма на материята. Обратно, ако Вселената се свива, няма “стрела на времето”, има обратимост, но няма живот.

Но въпросът “как е започнала Вселената” води със себе си и други въпроси: има ли Вселената начало и ако има начало, значи има и край? А ако има начало, значи има и създател? Но ако има граници, какво има зад границите? Отговорът на Хокинг на всички тези въпроси е: Вселената не е неизменна, а е динамична, разширяваща се с начало и край, което следва от Общата теория на относителността (ОТО), защото измерението пространство-време е крайно. Но Вселената е без граници. Следователно, няма начало и няма момент на сътворение. Вселената не е безкрайна в пространството, но самото пространство няма граници (11,54).

Но ако Вселената е самостоятелна и без граници и се описва от една единна теория, то това подкопава авторитета на Бог като създател? Този дързък въпрос Стивън Хокинг задава, като се позовава на Айнщайн, който също е питал: “Какъв избор е имал Бог при създаването на света?”

Ст. Хокинг смята, че „детерминизмът беше възстановен в модифицирана форма в квантовата механика, която инкорпорира принципа на неопределеността”. Така, в квантовата механика „човек може грубо казано, точно да предскаже половината от онова, което се очаква да бъде предсказано от класическата Лапласова гледна точка”. Защото „в квантовата механика една частица няма добре дефинирани положение или скорост, но нейното състояние *може* да бъде представено с така наречената вълнова функция” (33,106). В цитираният текст модалната категория „може” е подчертана от автора, за да подсили принципа на детерминизма. Но всички производни на „възможно” са от сферата на вероятностите.

Стандартният модел е основа на съвременната космология и може да опише всичко след първата секунда. Но физиците, които го подлагат на съмнение, питат какво е било преди тази първа секунда? (14,121). В метафизиката подобен въпрос задава Хайдегер: *Защо изобщо има нещо, а не нищо?*.

Вторият, **стационарен** модел е против Големия Взрив. В основата му е т.нар. “съвършен космологически принцип”, който аргументира идеята, че Вселената няма начало. Вселената се разширява, но това разширение се компенсира от постоянното създаване на материя. Следователно, Вселената е вечна и без възраст.

Трети, **еволюционен** модел, предлага Иля Пригожин, в който се опитва да обедини Теорията на относителността, Квантовата механика и неустойчивостта на динамичните системи. Пригожин включва Големия Взрив в теорията си, но разграничава Предвселена, преди Големия взрив и Вселена, след Взрива. Големият взрив е необратим процес, нещо, което следва от неустойчивостта на Предвселената.

Следователно, ние (Вселената, цивилизацията) имаме възраст, но Времето няма начало и край. Или: Времето предхожда съществуването (14,111). Така, Пригожин обединява първите два модела, като смята, че дава отговор на философския проблем: Защо има нещо, а не нищо?

Еволюцията на Вселената Иля Пригожин представя в следните етапи: I.Изходно състояние – вакуум, с минимум ентропия, II.Флуктуации на вакуума, при което възникват масивни частици и така възниква Вселената, изпълнена с черни дупки. Следва експлозия на ентропия, която води до неравновесни процеси, от които III.Възникват молекулите, звездите и животът (13,131).

Теорията на Пригожин отрича хипотезата за “топлинната смърт” на Вселената, тя е в далечното минало - в първичния хаос, от който е възникнала Вселената (13,131). Най-важното, което трябва да се подчертае от концепцията на Иля Пригожин, е двойственият характер на необратимите процеси, което води до появата и на ред, и на хаос.

Така, ако при биологическата еволюция (Дарвин) развитието е в посока: *хаос – ред* (13,132), а според Втория принцип на термодинамиката посоката е: *ред – хаос*, то в теорията на Пригожин посоката на развитие е: *Ред - хаос - ред*.

Преходът от ред към хаос е преломен момент на една система. Той е резултат от неравновесие, от флуктуации. Това е точката, от която не може да се предскаже какво следва. Самите дисипативни структури съществуват само доколкото системата разсейва енергия, т.е. произвежда ентропия. Следователно, високата степен на организация е за сметка на ентропията.

Освен това ние живеем в несиметрична Вселена с преобладаване на материята (за щастие) над антиматерията (10,296). В противен случай би станало това, за което Стивън Хокинг предупреждава: тъй като всяка частица има своя античастица, с която може да се анихилира, то ако срещнете своя Анти-аз, не му подавайте ръка, защото и двамата ще изчезнете в огромно огнено кълбо (11,75).

Следователно, решението на проблема за времето при детерминистичните теории обясняващи историческото развитие се

основава на физическите закони. Физическите, астрономическите и философските концепции от този период представят света като управляван от обратими природни закони, описващи една затворена, детерминистична Вселена със символен израз на идеята за времето - махалото. Времето не е ставане, а е махало, което извършва постоянни движения в равновесие. Миналото и бъдещето са еквивалентни. Символ на световния ред е часовникът. Най-забележителният и авторитетен учен Нютон си поставя за цел да създаде Универсална, Детерминистична, Обективна, Пълна Картина на света. Краен израз на тази претенция е абсолютният детерминизъм на маркиз дьо Лаплас. Абсолютният детерминизъм предлага просто, логично обяснение и премахва всякакви загадки свързани с миналото и с бъдещето. След като това е доминиращият възглед в науката много лесно е да се екстраполира и за историческото развитие. Детерминистичният подход във философско-историческите концепции премахва всяка изненада или загадка във проблема за времето: миналото е ясно и обяснимо, бъдещето е предвидимо и също така обяснимо. Защо обаче има различни варианти в развитието?

### **3. Варианти в социалното развитие: от прогрес до регрес**

Малко необичайно за детерминистичния подход, който се основава единствено на закони и закономерности е срещаното многообразие във посоката и формата на движение на обществата – от строга линейност с позитивен (прогрес) или негативен (регрес) вариант, до циклизъм. Това доказва една от тезите в изследването, че критериите форма и посока на историческото развитие са формални и несъществени. Разглеждат се концепциите на Ибн Халдун (циклична по “форма”), на Дж. Вико (също циклична, като в цикъла се съдържа едно постъпателното движение на нациите). Трудът на Вико е първият систематизиран труд по философия на историята, в който историята не се представя като сума от факти и събития, а е опит за откриване на закони. Вико е бил изненадан, че неговите съвременници търсят да разкрият истината за природния свят, а не за света, създаден от човека (20,101).

Отново в детерминистичната парадигма Маркиз Кондорсе създава една линейна прогресистска концепция за историческото развитие. В основата на неговия оптимизъм стои убеждението му, че развитието на човешките способности към съвършенство няма граници. Прогресът в това развитие може да бъде по-бърз или по-бавен, но никога в обратна посока, поне докато не настъпят “някакви космически сътресения, които биха унищожили човешкия род”. Но докато има човек, то неговият разум е гарант за прогресивното развитие. Кондорсе разделя историята на човечеството на девет епохи, които разглежда повече или по-малко подробно, за да защити идеята си за един непрестанен постъпателен прогрес (4). Също като Кондорсе, Русо избира линейността, за да опише историческото развитие на човечеството.

И така, налице е нещо особено интересно. В рамките на една парадигма – тази на детерминизма, по едно и също време, двама интересни мислители Кондорсе и Русо защитават противоположни тези - за безкрайния и безграничен прогрес на обществото, обусловен от прогреса на знанията (Кондорсе) и за упадък на обществото, причинен от развитието на знанията, изкуствата и най-общо интелектуалния прогрес. Обяснението явно не може да се намери в социалната ситуация, защото за двамата тя е почти еднаква, като за Кондорсе е дори по-тежка, той е осъден заради възгледите си несправедливо на смърт. Обяснението не може да се търси и в личната им професионална реализация – и Кондорсе и Русо са се ползвали от славата и уважението в научните и най-общо духовни среди на времето си. Решението на този въпрос е единствено в психологическите характеристики и особености на двамата учени.

Независимо от претенциите си да осъществи синтез на науките, най-голямото постижение на Спенсър е формулировката и приложението на принципа за еволюцията – “най-важната идея в историята на човешката мисъл” (7,LIV). Наречен от Дарвин “най-великия изразител на принципа на Еволюцията” Спенсър прилага идеите и понятията за еволюция в социалните изменения. Еволюционната теория приложена в биологията или в историята на човечеството, е пример за най-последователен вариант на детерминизма, на идеята за линейност в развитието и постъпателност в едни прогресистки очертания.

Концепцията на Фройд също е зависима от приемането на принципа на еволюцията. Той разграничава три етапа от развитието на човека, които представя като три мисловни системи в историята на човечеството: анимизъм, религия и наука. Общото и за трите е, че са опит за компенсация на липсващото задоволяване на желанията на човека. Фройд използва много внимателно понятията прогрес и регрес: категоричен е само в това, че културата и цивилизацията не спомагат за щастието на човека. Защото прогресът в културата води до намаляване на възможността на човек да се чувства щастлив, ограничава индивидуалната свобода и засилва чувството му за вина. Но в същото време предлага много възможности за сублимация и открива нови сфери, в които човек може да се реализира (9,1).

Следователно, цялото разнообразие в концепциите за историческото развитие от прогресистски до регресистски и от линейни до циклични имат една обща основа детерминизма, позоваването на природните закони и неизменността на природата на нещата: безкраен кръговрат в смяната на династиите, държавите и общества (Ибн Халдун); постъпателното движение на нациите в рамките на цикъла (Дж. Вико); отново цикъл, но с прогресивна насоченост, защото природата не е поставила предел (Кондорсе); умерена концепция за прогреса (Спенсър); трите цикъла в историческото развитие основани на принципа на еволюцията (Фройд).

Общата основа на детерминизма и принципите на еволюцията определят типовете решения. Единствено Фройд е скептичен в перспективите на прогреса, но отново с аргумента за природната страна от човешките влечения, които влизат в противоречие с цивилизационните и културни фактори.

#### **4. Човекът като природна същност**

В основата на детерминистичния подход към историята е схващането за природната същност на човека. Ако при фаталистичния подход проблемът за същността на човека е безинтересен, тук последователния подход задължително търси същността на човека в природни и вродени характеристики. Анализират се идеите на Ибн Халдун (човекът е “политически по природа и не може без общество”), Спенсър (детайлно сравнение между животинския организъм и човешкото общество). Следователно, отново е налице разнообразие в аргументите за природната същност на човека: присъщата му враждебност и несправедливост поради животинската му природа (Ибн Халдун); естествени способности и естествена организация, способни на усъвършенстване (4,252); „общ закон на природата”, според който е налице способност за усъвършенстване или обратно, органичното израждане на видовете при растенията и животните и човешкото общество (Кондорсе); общата за животинския организъм и човешкото общество регулативна система (Спенсър); възгледът, че човекът е неотменна част от необратимата биологическа еволюция, следователно произлиза от по-несъвършена органична форма (Дарвин).

#### **5. Идеята за злото**

Проблемът за злото също е решен по различен начин, независимо от общите детерминистични принципи. Идеите са в двете крайности на скалата: от това че човек е добър по природа (Русо) до убедеността, че човекът е зъл по природа (Ибн Халдун, Фройд). За Ибн Халдун цивилизацията е пределът на злото и отдалечаването от доброто, тя е пределът на обществото и пътят към упадък му. Почти съвременник с Макиавели Ибн Халдун разкрива същността на властта в необходимостта от обединение на човечеството, а целта е надмощие и насилие, поради животинската природа на човека. Същите мисли развива и Макиавели основавайки се на идеята за вродената зла природа на човека. Джамбатиста Вико също се позовава на „животинската природа” на човека и обосновава една прагматична роля на Бога за всяване на страх (2,463). По такъв начин между “строгите юзди на плашещото суеверие” и най-острите стимули на “животинска похот” - и двете са много силни у хората - чувствали, че небето им внушава страх и им пречи да проявяват своето сладострастие, а телесният порив на похотта трябва да сдържат с усилие. Вико изтъква с един забележителен патос ролята на религията като щит на държавата и морала. Русо също търси причините за злото, но от позицията, че човек по

природа е добър. Корените на злото също като Ибн Халдун вижда в цивилизацията, но конкретизира че развитието на знанията и науките носи само злини.

През XX век Фройд обосновава идеята си, че човекът по природа е зло същество, идея позната в история на философията. Неговата оригиналност е в откриването на несъзнаваното и ролята му в човешкия живот. Независимо от тежестта, която отдава на несъзнателното и ирационалното в човешкия живот, Фройд подчертава ролята на рационалното в социалния живот. Той свързва спецификата на социалното единствено с господството на съзнанието и разума, и конкретно с овладяване на “тъмните бездни” на несъзнателното от съзнателното, с “осветяване” чрез разума на тъмните петна на несъзнателното. Резултатът от това “осветяване” може да е намаляване на възможностите за наслади и щастие, но е за сметка на намаляване на агресията и на усъвършенстването на човека като морално същество.

Следователно, злото се търси в:

1. Цивилизацията, която е отдалечаването от доброто, тя е пределът на обществото и пътят към упадъка му, тъй като цивилизованият човек е неспособен да се справя с нуждите си, той е много слаб, поради изнежеността си или е прекалено високомерен, заради разкоша, в който живее (Ибн Халдун)

2. животинската природа” и “животинската похот” (Дж. Вико)

3. цивилизацията, но преди всичко развитието на знанията и науките (Русо)

4. несъзнателните природни влечения и инстинкти на човека.

Като се изключи екстравагантното схващане на Русо, за науките и знанията като „зло”, всички разглеждани автори търсят корените на злото в човешката природа: „похот”, влечения, инстинкти. Но в същото време освен в „природната” същност на човека, злото се търси и в това, което е най-далече от природната същност – цивилизацията. Обяснението може да се потърси както при Русо, така и при Ибн Халдун в психологически фактори. Това са социални мислителци, които не са били тип „кабинетен” учен. Ибн Халдун е участвал активно в политическия живот, Русо е издигал смели социални идеи. И двамата са били преследвани, заради идеите си. Съвсем пристрастно те са обяснявали своите „неблагополучия” със външните страни на цивилизацията. Не са вниквали зад тези външни страни ,за да потърсят истинските причини, които може би се крият в такива природни качества като агресия, съперничество, стремеж за доминация. Това е все едно да видиш причината за сполетялата те агресия в инкрустацията на меч, а не в този който го размахва. Но всичко това доказва, каква голяма роля играе психологическия фактор в изграждането на социално-политически и философски възгледи.

## **6. Идеята за свободата**

Проблемът за свободата е централен за всяка философска система. Детерминистичният подход към проблема за свободата има нееднозначно решение, като следствие от стремежа да се намери баланс между природната същност на човека и свободната воля.

Последователният детерминистичен подход изцяло е „затворен“ за свободата и описва тип явления, при които има строги закономерности и липсва свободна воля. Индетерминистичният подход допуска пълна свобода. При детерминизма не могат да се контролират действията и, обратно, при индетерминизма поради свободата на волята има свобода на избора, което значи, че могат да се контролират действията (35,37). Следователно, не става въпрос за наличието или липсата на причинност - причинността е универсално явление, а за възможността да се контролират или не действията.

Причинността в природата е симетрична – еднакви причини водят до еднакви явления, което позволява да се формулират строги закони от типа на Закона за земното притегляне, които не подлежат на съмнение и ревизия. Това е изкушението за философските търсения в детерминистичната плоскост да се свежда и развитието на обществото до строги природни закони. Но в човешкото поведение няма подобна „симетрия“ на причина и следствие, в смисъл, че често дребни, незначителни причини водят до големи последици. И тази „несиметричност“ затруднява разкриването на дълбоките мотиви и фактори.

От друга страна, има смисъл да се говори за свобода на волята само дотолкова, доколкото има детерминизъм. Детерминизмът е теоретична концепция, която представя развитието като определен континуум от причини и закономерности. Свободата на волята нарушава, прекъсва този континуум. Моралът, плюс волята е „прекъсвач“, който нарушава една детерминистична хармония. Моралът нарушава и симетрията, защото желанието да извърша зло е много силно и се възпира от един морален принцип. Но самият морален принцип е недостатъчен, затова е прибавена „волята“. Прекъсването на този континуум изисква много усилия и всеки, който се е опитвал, например, да спре пушенето или да извърши добри дела, го е изпитвал. Но освен наличието на морален принцип, който има това предимство, че вече е формулиран и в „обръщение“ в обществото, т.е. не е необходимо да се замисляме върху него, е нужен и елемент на съзнание, на осъзнаване на тази необходимост от „прекъсване“ на веригата. Неслучайно идеята за свободата за Кант е идея на разума.

Проблемът за свободата в Психоанализата е много дискутиран и се свежда до въпросите: Свободен ли е човек, или е роб на обстоятелствата? Дали не е нито едното от двете или и двете едновременно? Тъй като в човешкото общество мотивите и поведението могат да бъдат детерминирани както от природни фактори (генетични, инстинкти), така и

от средата (детството, социалното обкръжение). Проблемът е кое преобладава? Къде са границите на свободата? Същността на Психоанализата е да търси дълбокия мотив скрит зад случайното.

По отношение на детерминираността на човешкото поведение Е. Фром извежда важни закономерности, като резултат от голямата му терапевтична практика. Така, човешкото поведение е детерминирано в своя негативен вариант от три фактора: когато ранните години са преминали в материална нищета; когато детето не е получило любов от страна на родителите, и при алкохолна зависимост на индивида (36, 131). С основание той пита свободен ли е да избира такъв човек, не е ли предопределен от тези фактори? Този въпрос всъщност е предназначен за Сартр, който хвърля цялата отговорност върху човека и избора му. Фром често споменава Спиноза, защото той му дава едно решение: “просто субективно чувстваме волята си свободно”. Но цитира и Кант: “Самозаблудата, че сме свободни, е достатъчна, за да сме свободни.” Така Спиноза и Кант говорят за едно и също – субективния момент, но с различен акцент. При Кант обаче е отбелязано нещо много важно – не съзнаваме мотивите, а само желанията си (36,151). Да се прави разлика между желание и мотиви е изцяло психоаналитичен подход. Психоанализата разкрива дълбоките мотиви, скрити зад повърхностни, ефектни, илюзорни, псевдоблагородни или възвишени желания.

С възгледа, че ролята на средата е първостепенна, Е. Фром сякаш се вписва във философската традиция и се доближава като контури до идеите на Кант и Хегел. И това не е случайно. Мислителите, които имат частно-научна подготовка и ориентация (Фройд, Лоренц), търсят биологическите основания, философите, обратно, държат отговорна само средата. Всъщност и при двата случая средата е отговорна, но при биологически настроените учени тя е винаги с благотворно въздействие – съдейства за хуманизация, социализация, адаптация, цивилизация. Според философски настроените мислители средата развращава, озлобява, “разболява”, провокира злото у човека.

Детерминистичната парадigma допуска различни варианти в историята на човешките общества, като общата черта е признаването на природните закони, определящи формата и посоката на развитието. В основата на детерминистичния модел стои модалната категория *Необходимо*, аподиктично. Този модел се допълва от категорията каузалност. Тук също няма място за категорията случайност, но не в смисъла на теологичната гледна точка. Случайността е неприсъща, защото всичко е детерминирано и причинно обусловно. Естествено, това предполага възможност за рационално обяснение и познаваемост на процесите. Животът е резултат от природни закони, той е закономерен етап от развитието на Вселената. Всичко може да се обясни и аргументира. Няма никаква мистерия и тайнство. Следователно, може и да се

прогнозира много точно развитието. Злото е инстинкт, следователно, част от природния ред. Манипулирането е по линия на възможностите за прогнозиране. Убеденост, че развитието е към по-прогресивни и усъвършенствани социални структури и отношения.

При детерминистичната гледна точка проблемът за историческото развитие е иманентна част от природните закони, което прави проблема безинтересен. Или е толкова интересен, колкото и законът за земното притегляне. Защото каузалността изключва свободата и с това лишава проблемът за живота от казуистика, вариативност и евристичност.

Детерминистичният подход в историко-философските концепции е опит да се обоснове социалното развитие чрез природни закони. Кондорсе изтъква дори, че правата на човека са написани в книгата на природата. Природните закони са в основата на прогресът в историята (Кондорсе) или на упадъка (Русо). Цялата теория за еволюцията (Спенсър, Дарвин) и социалното развитие се подчинява на детерминизма. Еволюционната теория приложена в биологията или в историята на човечеството, е пример за най-последователен вариант на детерминизма, на идеята за линейност в развитието и постъпателност в едни прогресистски очертания. Но в историята на науката и философията се забелязва нещо странно, когато детерминизмът изглежда най-завършен и безспорен той се „пропуска“ и „разклаща“ от неговата противоположност – индетерминизма. При това не от факта, че с помощта на детерминизма се обосновава прогресистско или регресистско развитие.

Една от слабите точки в строго проведенния детерминизъм е проблемът за началото. Как да се съвместят случайния акт на поява на живота и неотменно следващите след този случаен акт природни закони? Във физиката Нютон поддържа твърдите позиции на детерминизма. Айнщайн също отстоява принципа на детерминизма, но остави “вратата отворена” за индетерминизма и накрая Иля Пригожин успешно съвместява детерминизма и индетерминизма.

И в друго отношение има развитие. За разлика от Нютон и Лаплас, които искрено смятаха, че светът е просто устроен, общото между съвременните физически теории е фактът, че светът не е така прост, както си го е представял маркиз Лаплас. Стивън Хокинг напомня, че: “Много награди са раздадени, за да се посочи факта, че Вселената не е така проста, както си я представяме” (11,84).

Кристално ясният и подреден детерминистичен свят на Лаплас и Нютон рухна както от откритията на Квантовата механика, така и от знаменития принцип на допълнителността (Нилс Бор), обобщение на принципа на неопределеността (Вернер Хайзенберг): ”Ние можем да измерим или координатите, или импулса. И двете едновременно не можем” (10,238). Този принцип обосновава вероятностния подход.

Както отбелязва Иля Пригожин, измерването става начин на **комуникация**. Хайзенберг изразява този факт образно - ние сме едновременно “актьори и зрители” (14,101). Във физиката този принцип допуска субективизма и неслучайно Айнщайн е бил смутен. Но “пренесен” в историята, принципът е повече от уместен. Историческото познание е комуникация в смисъла на принципа на неопределеността: изследователят вече влияе върху фактите, променя ги по някакъв начин и следователно, субективизмът е неизбежен. Детерминизмът смята, че е решил проблема със субективизма с екстраполацията на природните закони към историческите събития. Цената на този преодолян субективизъм е пренебрегване на случайността в историята и свободата на личността.

Детерминистическите теории обосновават идеята за естествените закономерности и следващите от нея континуитет и постъпателност в развитето на човешкото общество. Фаталистичните теории, които се основават на съдбата като основен фактор в развитието, изключват континуитета в развитието, защото фатализмът е несъвместим с каузалните зависимости и закономерности.

Детерминистичните теории, колкото и да са различни в определяне посоката на развитие – регрес и прогрес, в открояване формата на развитие: линейна или циклична, в обосноваване същността на човека като добра или зла по природа имат много по-важен признак, който ги обединява и това е увереността, че посоката на развитие (прогрес, регрес), специфичната форма на развитие (линейна, циклична) или човекът като добър или зъл по природа зависят само от закони, които имат природен характер, те са строги и неотменими и се различават от фаталистичните тенденции само по това, че човек може да ги опознае, да проникне в същността им и с това да прогнозира историческото развитие.

Предимството на детерминистическите теории е в опирането на природните закони, във възможността за прогнозируемост и предвидимост. Недостатъкът е в елементите на редукионизъм, в наличието на схематизъм и натурализъм. Този тип теории се харесват на строги умове, избрали естествените науки за професионална реализация, но също така се харесват и на много други хора, тъй като им внушават чувство за сигурност и устойчивост. Ролята на този психологически фактор; както в избора на концепция, така и в пристрастията към нея се вижда в творчеството на много от философите. Например, последица от детерминистичната концепция на Спенсър е схващането му за постъпателното развитие на човечеството. А причините за неговия оптимизъм могат да се открият във Викторианската епоха, в която живее. Но по-доброто обяснение, е че детерминизмът, който следва от еволюционизма имплицира един оптимистически дух.

## **ЧЕТВЪРТА ГЛАВА: ИНДЕТЕРМИНИСТИЧНА ПАРАДИГМА**

1. Свободата в историята
2. Злото в историята
3. Творецът в историята
4. Развитието от линейност до бифуркация

### **1. Свободата в историята**

Индетерминистическите концепции са обединени от принципа на свободата; свобода в разкриване на човешките възможности, свобода в избор на морални ценности, свобода в избор на варианти на историческото развитие. Каква е същността на свободата? Трудността на проблема за свободата проличава от многобройните подходи и опити за решения.

Класически представител на подхода, който отрича възможността да се достигне до същността на свободата е Кант (1744-1804). Той определя свободата като трансцендентална идея: „Това, как е възможна свободата, не можем да обясним” (2,161). Другият подход се стреми да стигне до същността на свободата, въпреки сложността ѝ. Хегел изтъква: „за никоя друга идея не може да се каже с пълно право, че е неопределена, многозначна, обект на недоразумения” (18, т.3, 291). За Хегел проблемът за свободата е дълбоко свързан с религията. Проблемът е за връзката между религията и съзнанието за свобода и свободата и възможността за реализация на способности и възможности на личността. Общият елемент в двете взаимозависимости е признаване ценността на човека, на неговото достойнство и значимост. Според Хегел в религията се познава свободата, защото като преодолее своята естественост човек става духовно същество (17,II,214). „Зависим съм ако не мога да съществувам без него”. Аз съм свободен, ако съм при себе си. Духът е при себе си, което означава, че осъзнава самия себе си.

Какво е мястото на свободата в историята?

Преди всичко, Хегел отбелязва, че свободата не е родена заедно с цивилизацията. Това се дължи на факта, че според Хегел свободата съществува само като съзнание за свобода. В световната история, идеята на духа се проявява в действителността като поредица от външни форми, всяка от които има конкретен израз в действителен народ. Понятието за свобода се разгръща чрез духа на отделните народи, които се сменят след като изпълнят мисията си. Народът може да умре от насилствена смърт само ако – естествено – сам по себе си е мъртъв. Историята е разумно, необходимо откриване на световния дух. И след като световната история се осъществява в духовната сфера, въпросът е какви средства използва духът, за да реализира своята идея и какви форми и цели има? Краткият

отговор е, че Световната история е разкриване на духа във вид на знание за себе си, както зародишът съдържа в себе си природата на дъба.

Следователно, в решението на проблема за свободата логическото начало е опозицията природно-социално. Свободата като възможност да се действа независимо от законите на природата и изборът дали да преодолееш природното или да останеш в него. Като най-важен фактор в развитието на съзнанието за свобода Хегел посочва християнската религия. Това променено отношение към свободата е свързано с изтъкване ценността на човека. В нравствеността основна цел става човекът и признаване ценността му, което се дължи на християнството.

Хегел решава проблема за инвариантното в историята представяйки я като единен процес на реализация на историческата необходимост. В този процес ролята на великите личности, с техните страсти и амбиции е като на средство, оръдие за реализация на историческата необходимост. По този начин, световната история е разкриване на духа, като знание за себе си. И в този смисъл, световната история е ПРОГРЕС в осъзнаването на свободата. Развитието на обществото е възходящо, по критерия за все по-голямата степен в самоосъзнаване на човешката свобода.

## **2. Злото в историята**

Индетерминистическите концепции обясняват същността на злото със свободната човешка воля. Има поне три гледни точки към проблема за злото: метафизическа: за същността, природата на злото; философско-психологическа - дали човек по природа е добър или зъл и дали злото у човека е изкоренимо или е вечно; философско-историческа: в каква посока се движи човечеството – от добро към зло или от зло към добро? Един от подходите към изследване на метафизическия проблем за същността на злото е етимологичният. Кант изтъква предимствата на немския език пред латинския в изразяване на доброто и злото. Повечето изрази средства, съответно “добро”, “благо”, “лошо”, “болка” изразяват отношението на приятност или неприятност, удоволствие или страдание. Но Кант подчертава и ролята на разума в преценката на добро и зло, защото чувствата не винаги са достоверни. Така например, разумът е, който приема болката, защото е “за добро” или е в името на една по-висша цел (3,100-102). Кант свежда злото до разрушение. Това е идея само загатната, не и развита. Но друга една идея е много интересна. Тя е за “винаги вътрешно разединеното със себе си зло”. Тази разединеност е причина от неговите недра да “се ражда, изниква” доброто. Всъщност по този начин се оказва, че доброто няма собствена природа, не е и първично. То винаги “тръгва” от злото.(4,230-231). Кант смята, че “човешката дейност е насочена не от добро към зло, а се развива постепенно от по-лошо към по-добро”(3,59). Но как става този преход, защо злото не е единно? Кант формулира едно „неделимо от природата си свойство” на моралното зло,

според което „в намеренията си е против себе си и разрушава себе си и по този начин отстъпва и прави място, макар и бавно, за напредъка на моралния принцип на доброто” (8,67). По този начин, ако природата на злото е разрушението и ако по същността си злото е вътрешно разединено, то това е и неговото естествено развитие – да се саморазруши.

За да разкрие философският смисъл на злото, Хегел, търси мястото му в своята система от категории. Злото е негативно в- себе си- и- за- себе си -съществуване на безкрайния дух (18,III,26). Злото е отчуждение от Бог (20,II,77-8), то представлява действия, които умишлено са насочени към разрушение на човешките отношения (20,II,201). Ако се определи доброто като “разумното в човешките отношения” или “сума от отговорности” (20,II,201) или потискането на влеченията, то негативния им вариант още не дава отговор на проблема за природата на злото. Същността на злото, Хегел я намира в липсата на същност. Хегел определя злото като затворена в себе си и поради това напълно отчуждена единичност, отказала се от своето налично битие, знаеща друг свят, а не своя собствен (20,1,361). Злото е нещо, което не притежава *за -себе си- съществуване*, а само се стреми да бъде съществуващо. Същност, злото е само абсолютна видимост на *отрицателността - в - себе си* (18,1,143).

Следователно, злото не е просто небитие, а е липса на собствена същност. Тази липса на собствена същност, го прави да се стреми “да бъде”. И тъй като това си остава стремеж, затова злото е насочено против доброто. А липсата на същност произлиза от факта, че волята му е в услуга на влеченията. Влеченията, това са природните импулси. Следователно, философският подход разкри следните характеристики: злото не е единно, то е разединеното със себе си, поради което естественото му развитие е да се саморазруши. Злото е природно, несъзнателно, егоистично, без воля. Най-важният признак, е че е без същност. Философско-психологическия анализ на злото търси отговор на въпросите дали човек по природа е добър или зъл, дали злото у човека е изкоренимо или е вечно, дали по същността си човек е податлив в еднаква степен на доброто и злото. Хегел разграничава две „природи” в човека: непосредствено животинска и нравствена. Но за разлика от животното само човекът знае „кое е добро и кое е зло” и поради това, само човекът може да направи своя избор.

Твърдението на Хегел: „Невинността никога не е страдание и обратно всяко страдание е вина”, може да се разбира само като израз на една предфройдистска идея, че „страданието у човека” се дължи на факта, че човек е избрал злото и съзнава този факт. В спора между Сократ и Аристотел „дали лошият е лош по своя вина”, Хегел подкрепя Аристотел: „лошият е лош доброволно” и знае това, поради което е страданието му. Също така, Хегел опонира на Сократ, че „никой не е лош по своя вина” и че злото е от незнание. Хегел проникновено доказва, че злото, „грехът е *само* в познанието”. Хегел отбелязва, че общоразпространения навик да се

прехвърля вината за всичко, което ни постига върху други хора, върху неблагоприятни обстоятелства и т.н. е гл. точка на несвободата. Това е и източник на недоволство. Ако обратно човек признава, че това което става е само развитие на него самия и че носи своята собствена вина, той се отнася към всичко като свободен човек и във всички обстоятелства е убеден, че няма да понесе несправедливост.

Хегел отбелязва предимството да се живее със съзнанието за свобода, защото то е условие за чувството за отговорност: Човек, който живее в раздор със себе си и съдбата си върши много недостойни постъпки, поради лъжливата представа, че другите са към него несправедливи. В това което ни постига има и много случайност. Но тази случайност има своето основание в природността на човека. Но ако човек запазва съзнанието си за своята свобода то постигащите го неприятности не убиват хармонията и мирът на душата му. Следователно доволството, недоволството на хората и самата им съдба се определя от възгледа им върху природата на необходимостта (18,326).

Въпросът е в каква посока се движи човечеството – от добро към зло или от зло към добро? Философско-историческия проблем за злото Кант поставя като алтернатива: Светът е започнал от доброто – от “златния век”, от живота в рая, или някакъв друг, още по-щастлив живот” (6,20). Или обратно, светът се движи от по-лошо към по-добро. Кант приписва последния възглед на моралистите, които искат да подтикнат към развитие зачатъка на добро в човека. Но Кант също застъпва този възглед: Човешката дейност е “насочена не от добро към зло, а се развива постепенно от по-лошо към по-добро” (9,59). Този възглед, без да е оригинален, се вписва от една страна в оптимистичния дух на епохата, в която живее Кант и от друга страна следва от възгледите му за природата на злото. Критерий за развитието на човечеството е нравствеността или законът на морала, който отличава човека от животното и гарантира изграждането на едно гражданско общество. За Кант естественото състояние на война на всеки против всеки следва от злото, присъщо на всички хора (3,165).

*Теодицеята*. От всички теодицеи, Кант смята за най-елементарна тази, която обяснява злото с наказанието (6,64). Например, да се обяснява, че хората са обречени на смърт и мъжът е наказан да работи, а жената да ражда в мъки заради грехопадението е несериозно. Точно, както да се твърди, че ”конете търпят мъки, защото са вкусили от забраненото сено” (Малбранш). Решението на Кант за теодицеята е блестящо. Богът на Кант е всемогъщ, вездесъщ, всевиждащ. Той е и справедлив, защото допуска санкции, за злините. Освен това, Той не е творец на злото, не е отговорен за злото. Неговите функции са по-различни – само “контролни”. Ако пак се върнем към метафората с часовникаря, Богът на Кант, не е “часовникар”, защото не е творец на света и следователно и на злото. С това не носи и

отговорност за случаите, в които злото е маскирано зад “добро” и обратно. С това обаче неговата роля не намалява. Обратно. Ролята му е още по-голяма, защото Той е този фактор, благодарение на който, един “лош механизъм” може да бъде “поправен”, да се усъвършенства в един морален план. Неговото решение е безспорно оригинално. Защото многобройните опити да се формулира “съвършена теодицея”, т.е. да се оправдае Бог за злото в света, доказват, че няма такова съвършено решение. Кант показва, че има решение, като просто разменя ролите.

Бог е една трансцендентна същност, обект на вяра и рационално непознаваем. Моралът е изцяло конструкция на разума (6,186). В същото време Бог е морално необходим и неговото съдържание е изцяло морала. Щом философията на религията е само в границите на разума (6,186-188), то в границите на разума е и теодицеята. Вероятно, Кант приема този компромис да твърди, че Бог е трансцендентна същност само, за да не разгневи всички съвестни творци на теодицеи и доказателства за битието на Бога. Иначе, Бог си остава един чисто рационален конструкт, един регулативен принцип, изпълняващ първостепенна морална роля в обществото.

Идеята за злото може да се резюмира в няколко точки;

**Първо:** Злото е разрушение, то е с разединена същност, вътрешно противоречиво и поради това самоунищожавашо се. Човек се ражда със заложби на добро и зло. Свободата е, която го кара да избира едното или другото. Благодарение на свободната си воля, човек развива или доброто или злото в себе си, а Бог е който го принуждава да се стреми само към доброто.

**Второ:** Зад идеята за морала стои разумът. „Най-напред разумът посредством своите морални принципи е създал понятието Бог (2,358). За Кант, Бог е нужен от морална гледна точка: „Въпреки, че само страхът е могъл да създаде боговете (демоните), само разумът чрез своите морални принципи може да създаде понятието за Бог” (2,358 или 10, т.5, 482). Следователно, налице е зависимост на религията от етиката, т.е. от разума. Защото, ако религията не се въплъти в моралната съвест, тя губи своята действеност (7,204). И обратното: моралът се нуждае от религия: „моралът неизбежно води до религията” (10, т. 4, ч. 2, 10). Кант обосновава ролята на религията като нравствен регулатор, тъй като: „Първообразът е винаги само в разума!” (6, 55-56).

**Трето:** Опровергавайки най-известните доказателства за битието на Бога, Кант доказва, че този проблем - за доказване битието на Бог - е нерешим с рационални средства. Така, Кант да формулира ново. И тук се крие един парадокс. Първо, формулирането му става с рационални средства и второ, главна роля в него има разумът, макар и в “маскиран” вид. Замаскиран, защото зад морала, главния герой в доказването на битието на Бога, стои разумът. За Кант допускането на битието на Бога е

морално необходимо, защото Бог е основа на всичко задължително (6,85-86). Така, на Бог се отрежда една незавидна функция – да бъде морален коректив, санкция и принуда. Но затова пък се освобождава от отговорността да е създател на злото или на “законите”, правилата за добро и дълг.

**Четвърто,** Най-последователен е подхода към проблема за злото на А. Тойнби, в който той не търси да локализира злото в човешките влечения, страсти, инстинкти или в разума. За него човешкото несъзнавано и съзнавано са равностойни „божи творения”. Тойнби вижда злото в „предизвикателството” и в свободата на избора. Предизвикателството е само проблем, трудност, препятствие, към което човек може да се приспособи, да приеме пасивно, или да избере да го преодолее, „разреша”. Ако избере вторият път и ако „отговорите” са оптимални, успешни, без да са свръхуспешни, това е гаранция за развитие на обществото. Към тази оригинална теория за злото, като предизвикателство най-добра илюстрация са стиховете на Шекспир: *„О, благотворно зло! И най-доброто във още по-добро превръщаш ти”* (119 сонет, превод Вл. Свинтила).

### **3. Творецът на историята**

Индетерминизмът като обяснителен принцип на историческото развитие, отрича наличието на закони или закономерности, не допуска възможност за предсказване или прогнозиране на развитието.

В индетерминистичните концепции творецът на историята е човекът.

В същото време индетерминизмът включва коренно противоположни подходи, както ирационализъм (Бергсон), така и последователен рационализъм (Кант, Хегел), тъй като критерият не е системата от аргументации, а отношението към твореца на историята.

Но каква е ролята на човека? Това е труден въпрос, по-лесно е да се обоснове ролята на Бог при теологическите теории, тъй като Бог със задължителните си три атрибута предполага и роля на създател и на регулатор и морален съдник. Какви качества трябва да има човека, за да може да замести и Бог (теологическа парадигма), и природните закони (детерминистична парадигма) и съдбата (фаталистична парадигма)?

Двете опорни точки са свободата и творчеството.

Кант формулира антиномията свързана със свободата и властта. Нарича го „най-трудният проблем” и поради това най-късно решен от човечеството. Това е проблемът за нуждата на човека от господар, поради свободата, с която той злоупотребява спрямо ближните си. Кант определя човека като „животно, което се нуждае от господар” (10,14). Господарят, от който се нуждае, е за да сломи неговата воля и да го принуди да се подчинява на общопризнатата воля. Къде е този господар? Сред хората? Но тогава той също е “животно, което се нуждае от господар”. Проблемът е, че всеки облечен във власт винаги ще злоупотребява със свободата, когато над него няма никой. Върховният глава сам трябва да е и

справедлив и да е човек. Затова според Кант най-великият проблем на човешкия род е достигането на всеобщо правово гражданско общество – общество, в което на членовете им се предоставя най-голяма свобода.

За Хегел проблемът за властта е проблем за двигателя в историята. Според Хегел да се обясни историята, значи да се разкрият страстите на хората, действащите сили и Провидението, което се нарича план. Така, Хегел дава едно интересно обяснение на движещите сили в историята. Това са главно страстите и интересите на хората, докато добродетелите и благородната любов към отечеството имат малка роля. Силата на страстите, користта и егоизма е в това, че не признават границите, които моралът и правото се мъчат да сложат. Това са природни сили, но нищо велико на този свят не става без страсти.

Следователно, в историята има два момента: I) идеята II) човешките страсти. Понятието *“хитрост на разума”* съвместява тези два момента. Това означава, че идеята за обективната закономерност си проправя път независимо и чрез отделните лица. Или, по друг начин казано, това е *“използването”* на индивидуалните страсти за достигане на световни цели. В целите на великите личности се съдържа всеобщото. А те са велики, защото са проникателни за това което е нужно, за това всеобщо.

Великите личности са хора, при които личните цели съвпадат с историческата необходимост. На тях не им е характерна трезвост. Те се отдават изцяло на една цел. Затова често са лекомислени или жестоки. В същото време те не са щастливи, защото щастието е само в частния живот. В това е *“хитростта на разума”* – да накараш лични качества да действат за достигането на всеобщи цели и идеи. Животът на великите личности не е щастлив, но и световната история не е арена на щастие. Нещо повече, периодите на щастие, спокойствие, хармония са *“бели полета”* в гоблена на историята.

Следователно, отново идеята за злото и за свободата служат за обяснение на историческия процес. В единия случай (Кант) се изтъква вътрешната противоречива природа на злото. Така, в намеренията си, моралното зло е против себе си, но допринася за напредъка на моралния принцип на доброто. В другия случай (Хегел), злото, чрез индивидуалните страсти и пороци спомага за достигане на световни цели, на историческата необходимост.

Признатият за най-голям историк на XX век, А. Тойнби, създава концепция за историческото развитие, което се определя в зависимост от посоката на подражанието (мимезиса). При примитивното общество този мимезис е назад във миналото, към прадедите. При цивилизацията е към творческите личности, към новото, което прави обществото динамично.

Но как става преходът? Според Тойнби мутацията от *“подчовек”* към човек е по-дълбока от промяната в резултат на прогреса на човека при цивилизацията. За да обясни този най-епохален, исторически акт в

човешката история, Тойнби използва алпинизма като метафора. Ако ние, цивилизованите вече хора, сме на една скална тераса (може да не е най-високата), от нея виждаме само терасата под нас надолу и склона към нея. Тази тераса, която виждаме, е на примитивното общество. За хората от долната тераса има няколко възможности. Или да останат в едно бездейно, инертно, но безметежно състояние на терасата, или да тръгнат да се катерят към горната тераса, като с това рискуват или да паднат в пропастта, или да стигнат до нашата тераса. Ние виждаме точно тези “катерачи” към нашата тераса. Това е този феноменален преход от статично към динамично състояние. Тойнби описва това състояние с помощта на древно-китайското понятие Ин-Ян (34,6). Състоянието на долната тераса, което е 98% от времето на човечеството, е състоянието Ин. Състоянието, чрез което човек стига до втората тераса - или 2% от времето, е Ян - или това са последните 6 000 години. Зараждането на всяка цивилизация може да се опише с фразата “Човечеството отново се движи”. Тойнби изтъква като причина за прехода на Ин към Ян намесата на Дявола или образът на злото. И законите на природата тук нямат място. Напротив, мисията на съзнанието или свободата на личността цели да освободи човешкия дух от законите на природата (39,246).

А. Тойнби има интересна концепция за т.нар. “творчески личности”. Тяхната основна цел е да преобрази ближните си в **творци** като себе си, по свой облик. Но препятствие е инерцията на масите, те се стремят да запазят статуквото. Така, чрез творчеството си той прави живота на хората нетърпим. Негов девиз са думите на Исус: „Не дойдох да донеса мир, а меч”. Но благодарение на творческите личности обществото е динамично, което е гаранция то да се развива. Ако надделее инертността на масите, обществото не се развива, то остава примитивно ( 23, т.1 ,335). Тази идея е подобна на идеята на Бергсон за критерия на развитие: важно е да се открие нещо ново, но по трудното е това ново да се приеме от хората.

Проблемът е как творецът да накара масите да му повярват, да го последват? Тойнби нарича това влияние „мимезис”, и разграничава два вида: дресировка – чрез практически действия и мистика – имитация, идентификация, духовна практика (23, т. 1, 97-8).

Бергсон също анализира пътищата по които новите идеи се приемат от масите. Неговото обяснение е, че това става само чрез емоция, страдание, а не чрез научни, спекулативни теории. Пример е християнството, което под формата на милосърдие завладя душите на хората и се разпространи толкова широко, колкото една спекулативна идея не би могла (38,33).

Съвременният социален философ и политолог, последовател на Хегел, Фр. Фукуяма създава индетерминистична концепцията, в която най-силен елемент е обосноваването на движещите сили и факторите в социалното развитие. Най-общо факторите са два: външни, обективни -

развитието на науката и техниката, и вътрешни, субективни. Стремехът на човека да накара околните да признаят човешкото му достойнство е причина хората да се извисят над животното, да се борят и да рискуват живота си. Но това води и до разделяне на човешкото общество на господари и роби (24,214-221). Робите са хора, които се подчиняват, за да запазят живота си. Тези противоречия, породени от борбата за признание, могат да се разрешат само от държавното устройство, основано на всеобщото и взаимно признаване правата на всички граждани. Фукуяма подчертава зависимостта между специфичната същност на човека – наличието в него на стремеж за признание и чувство за достойнство и развитието на обществото като такова. Обратно, потискането на чувството за достойнство, у човека води до израждане на обществото, до превръщането му в общество на “безгръбначни”.

Следователно, ролята на човека като творец на историята е зависима от степента на свобода, която има в обществото, за да може да прояви своите творчески възможности, а също от и признаване на човешкото му достойнство като условие, за да може да прояви своята свобода.

1) Чрез идеята за вътрешната противоречива природа на злото и свободата се обяснява историческия процес, тъй като в намеренията си, моралното зло е против себе си, но допринася за напредъка на моралния принцип на доброто (Кант).

2) Отново, злото, чрез индивидуалните страсти и пороци спомага за достигане на световни цели, на историческата необходимост (Хегел).

3) Когато посоката на подражанието (мимезиса) е към творческите личности, към новото, това прави обществото динамично, а мисията на съзнанието и свободата на личността цели да освободи човешкия дух от законите на природата (Тойнби).

4) фактор за развитието на обществото е признаване и толериране у човека на чувството за достойнство (Фукуяма).

#### **4. Развитието: от линейност до бифуркация**

За индетерминистичните концепции историята е възможност за логическо моделиране. Целта е да се създаде инвариантен, универсален модел, който да обхване и обясни всичко. По тази причина индетерминистичните теории нямат еднотипно решение на проблема за посоката и формата на развитие на обществото. Срещат се и линейни теории и циклични, но с уговорката, че цикълът няма фаталистичен, неизбежен характер. Естествено, това следва от главния фактор в развитието, човекът. Човекът с неговата свободна воля може да определи етапите на развитие. Общият елемент във всички концепции е елемента на оптимизъм – от умерен до краен, който се корени във вярата, че човека е способен на морално усъвършенстване. Следователно, независимо от индетерминистичния си характер, историческото развитие има определена линейна тенденция с постъпателен и прогресистки характер. *Линейността*

в историческото развитие е основание за Кант да нарече идеята си развитието на човечеството “Универсална история”. Това означава и признаване на една единна история на човечеството.

Противоречието между ярко индетерминистичния характер на историческата концепция на Кант и оптимистичната визия за едно линейно постъпателно развитие на човечеството е само привидно. Това противоречие се сменя след като се подчертае значението, което Кант отдава на морала. Моралът е, от една страна, гаранция за едно прогресивно развитие, но от друга страна е и специфична характеристика на човека, това, което го отличава от животното. Това означава, че докато има хора, ще има и морал, а следователно и прогресивно развитие. Обратно, ако *Homo sapiens* загуби своите морални стойности, то тогава няма да има общество, защото хората ще се превърнат в животни.

*Цикличен модел.* В концепцията на Хегел Духът в историята е стремежът за разкриване същността, абсолютното, целия Универсуум. За тази цел Хегеловият метод изисква да се тръгне от логическо начало. Следващата стъпка е изграждане на логически модел на историята като артефакт. Изграждането на логически модел е възможно само на основата на фундаментални опорни точки. За моделиране на историческото развитие на човечеството опорните точки са: очертаване външните измерения на историческото развитие: посока и форма; разкриване инвариантното, същността, смисълът на историческия процес; намиране мястото на човека в историята

Основа на философско-историческата концепция на Хегел е тезата, че Световната история има разумен ход. Духът, Разумът е субстанциалният обект на философията на историята. Също така, Световната история е прогрес в *съзнанието за свобода*, което съзнание за свобода трябва да се познае в неговата необходимост (16, I, 28). Именно за това в своята типология на историческото развитие Хегел, в която разграничава три стадия, като критерий за типологията на историческото развитие и критерий за прогреса в обществото - е степента на осъзнаване на свободата. Свободата като способност да се действа независимо от законите на природата. Движението от несъвършено към съвършено е постъпателно и има следните етапи: **Първи** период (единичното) - потапяне на духа в естествеността. Източните народи; **Втори** период (особеното) - излизане от това състояние и осъзнаване на своята свобода. Древна Гърция, Спарта и Рим; **Трети** период (общото) - извисяване на тази частна свобода до всеобщото. Германия. Германският свят достига до осъзнаване на факта, че човекът като такъв е свободен чрез християнството. Цел на германския дух е да осъществи абсолютната истина като самоопределение на свободата.

Следователно, за Хегел историята е емпиричен начин за израз на всеобщото. Целта на историята е да отстрани случайното или да внесе в

случайностите постоянство. Историята придава форма на всеобщността. Хегел определя своя проект като Универсална история подобно на Кант.

*Ритмичен модел.* Концепцията на Тойнби съвместява идеята за съществуване на четири стадии в историческото развитие с принципа на свободата и творчеството. Точно принципа на свободата отрича всяка форма на обреченост, защото, всяка цивилизация може да спре своето развитие на някой от четирите стадии, може да остане на етапа раждане, т.е. "неразвита" цивилизация или да остане на стадия развитие, или да бъде на стадия упадък, което обаче от своя страна води безвъзвратно до разпадане. Западната цивилизация е на стадия "развитие" и това може да продължи неограничено, докато отговорите на предизвикателствата са успешни (23, т. I, 378-381).

По този начин, концепцията на Тойнби независимо от индетерминистичния си характер разкрива ритми и закономерности, които по-скоро са варианти или възможности за развитие. Тези закономерности не противоречат, а, обратно, следват от творческите способности на хората и от най-важната им характеристика – стремежа към свобода.

*Бифуркационен модел.* До тук обект на интерес бяха класически рационалистически теории. Бергсон е представител на ирационалистическия подход. Вероятно заради това създава една изключително оригинална концепция за историческото развитие, като в центъра ѝ стои понятието еволюция. Понятието еволюция при Бергсон няма нищо общо с идеите на Дарвин. За френския философ еволюцията не е редица от адаптации към околната среда, не е реализация на общ план (36,14), не е и движение напред. Нещо повече, дори няма единна траектория за процесите. Еволюцията е като снаряд, избухнал на парчета и всяко от тях отново избухнало и т.н. С термините на физиката историческото развитие е тип бифуркация. В историята на човечеството се реализира различен тип развитие изразено с метафорите като „снаряд“, на приливи и отливи, на принципа на махалото, също така спиралата е подходящ образ, защото показва ролята на натрупания опит от човечеството (36,14-16).

Най-важните изводи следващи от ирационалистическия подход и подчертаване ролята на свободата е, че в историята на човечеството няма историческа предопределеност, няма неизбежни исторически закони. Ако има някакви закони, то те не са исторически. За Бергсон развитието на човечеството в един глобален план е най-близо до образа на "сноп" с разделечаващи се направления, между които направления се разпределя жизненият порив (36, 109-113).

Следователно, индетерминистичните концепции имат следните общи елементи: **1** Обосновава се наличието на единно човечество. **2.** Развитието на човечеството е непрекъснато. **3.** Развитието е постъпателно – от нисше към висше, но само в историческото развитие. За разлика от

детерминистичните концепции (Хердер) които развиват идеята, че човешката история е продължение на естествената история, при индетерминистичните се отрича развитието и при природата. 4. Нови елементи в развитието има само в Духа (Хегел). 5. Невъзможно е да се прогнозира историческото развитие в едни конкретни параметри. Същинската история е непредсказуема като събития, но предсказуема като тенденция. 6. Последователният индетерминизъм отрича и географските фактори в историческото развитие. Така, Хегел оспорва възгледите на географския детерминизъм: „смята се, че мекият климат е помогнал на гърците за изяществото на поемите на Омир, но защо под властта на турците не са се появили певци?” Обратно, според Хегел, жегата и студът са по-могъщи фактори, за да може духът да създаде свят за себе си. Подобни идеи развива и Тойнби, който смята, че суровите „предизвикателства” мобилизират духа за решение на проблемите. Критериите за растеж според Тойнби са диференциацията и разнообразието, докато за разпадането на една цивилизация белег е стандартизацията, уеднаквяването, еднообразието, „защото разрушаването не иска творчество”. 7. Човекът има природна страна, но спрямо основната си характеристика е недетерминиран и следователно, свободен да изгражда собствената си същност. Човешката същност е в това – да няма фиксирана същност. 8. Независимо от разнообразието във формите на развитие (циклизъм, линейност, спирала, сноп, махало), всяка от концепциите носи най-важния белег - индетерминизъм, защото основен принцип на развитието е свободата на личността. 9. Предимството на индетерминизма пред фаталистичния подход е в подчертаването на ролята на свободата в историческото развитие, в различните варианти, които се предлагат за развитието, в липсата на предопределеност. Хегел пише: “Ако обратно, човек признава, че това което става е само еволюция за него самия и че носи своята собствена вина, той се отнася към всичко като свободен човек и във всички обстоятелства е убеден, че няма да понесе несправедливост. Човек, който живее в раздор със себе си и съдбата си, върши много и недостойни постъпки, поради лъжливата представа, че другите са към него несправедливи. В това, което ни постига има много случайности. Но тази случайност има своето основание в природността на човека. Но ако човек запазва съзнанието за своята свобода, то постигащите го неприятности не убиват хармонията и мирът на душата му. Следователно, недоволството на хората и самата им съдба се определят от възгледа им върху природата на необходимостта” (18, т. 1, 326). Човек е господар на своята съдба и своето призвание. Човек следва само тези стремежи, които са заложени в него, но с тази разлика, че благодарение на свободната си воля и на съзнанието за добро и зло, подлежи на наказание или награда. Аз преодолях склонността си към зло (20, т. 2, 545).

Но индетерминистическите концепции създават чувството за хаос и произвол в историческия процес, смущават хората с липсата на перспектива и устойчивост в развитието. Това, което е привлекателно за философски настроените умове, е неприемливо за останалите хора.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ:**

### **КАК Е ВЪЗМОЖНА ФИЛОСОФИЯ НА ИСТОРИЯТА?**

В настоящето изследване е предложена една нова гледна точка, която има смисъл като нов критерий за типологизиране на концепциите за историческото развитие, а не като опит да се намери друго решение. Какви са предимствата на предложения подход? Традицията в изследването на философско-историческите концепции ги класифицираше по признаците: 1. В зависимост от “формата” на развитие: цикъл – линейност, концепциите са циклични или линейни; 2. В зависимост от посоката на развитие: прогрес – регрес, концепциите са прогресистски или регресистски. Причината за формулирането на подобни формални критерии е, фактът, че изследователят на цивилизациите и общества в историята на човечеството е поставен в трудна ситуация. Тази трудност е преди всичко по отношение на намирането на единен критерий, както за разграничаване на цивилизациите и културите от примитивните общества, така и за преценка на типа развитие на обществото – към упадък или към напредък. Това е причината да съществуват толкова много концепции за историческото развитие. Тяхното типологизиране е една сериозна задача. Между различните концепции прави впечатление аргументацията, която се ползва, за да се докаже определена теза.

В много случаи с едни и същи аргументи се защитава коренно противоположни възгледи и обратно с противоположни аргументи един и същи възглед. Например, Шопенхауер и Дж. Ст. Мил доказват тезата, че историята не е наука с коренно противоположни аргументи. Шопенхауер смята, че в историята всичко се повтаря, няма нищо ново, само “действащите лица са различни”, затова тя не е наука. Дж. Ст. Мил, обратно смята, че в историята няма два еднакви сходни случая, следователно няма закони и историята не е наука. По същият начин за един и същи период от човешкото развитие се твърди, че е упадък (Русо) или обратно напредък (Кондорсе), че има линейно развитие (Спенсър) или обратно, че има цикъл, който повтаря едни и същи стадии (Шпенглер).

Философският подход изисква този критерий да разкрива инвариантното, да стига до същността на историческото развитие, а

критериите „форма” и „посока” да представляват детайли в многообразието. Същият критерий трябва да бъде основа за типология на философско-историческите теории, която типология да е изчерпателна, да включва цялото многообразие от решения. Този критерий за инвариантното бе потърсен с помощта на логическите оператори и верифициран чрез основните категории от трансценденталната философия. По логически път бе показано, че критерият разкрива причината или факторът, който стои в основата на историческото развитие. Според дедуцирания критерий развитието на историята се определя от четири фактора, а цялото многообразие от теории за историческото развитие са разделени в четири парадигми.

Така, в настоящето изследване бе предложен нов подход, в който основен фактор е “двигателя” в историческото развитие, а формата (цикъл, линейност) и посока (прогрес, регрес) са от второстепенно значение. Предложени са четири различни гледни точки според критерия „двигател”, фактор в развитието, наричани основни парадигми.

Фаталистична парадигма, според която в основата на развитието стои една безлична, неумолима, капризна, жестока, непознаваема Съдба. Съдбата е трансцендентна сила, в смисъл на сила която е отвъд, зад пределите на света, абсолютно непознаваема и непредвидима. Има знаци, които да „покажат” евентуалните събития, но не и причините или смисъла им.

Теологичната парадигма, според която развитието се определя от Бог - демиург и създател на света. При теологична парадигма Бог е трансцендентна сила. В света създаден от Бог има преднамереност и предопределение, което е непостижимо за човека. В божия промисъл няма място за случайност, защото противоречи на идеята за Бог. Случайността е свързана със свободната воля. Но от друга страна, формулирането на убедителна теодицея налага включването на свободната воля в обяснението на злото в света. Свободната воля е механически привнесен инструмент, противоречащ на завършения проект на Божието сътворение, но задоволяващ морални дилеми.

Детерминистичната парадигма, която обяснява развитието на човешките общества в зависимост от природни закони - също така неумолими, но логически в същността си и най-важното познаваеми, което позволява да се правят прогнози за хода на човешката история. Прогнозируемостта на историческото развитие следва логически от обстоятелството, че зад всички исторически събития стоят обективно съществуващи, повтарящи се съществени връзки между явленията в обществения живот. Детерминистичната парадигма, подобно на фаталистичната има крайна позиция. Последователният детерминизъм отрича свободата и свободната воля. За детерминизма случайността е незнание на причините (Галилей, Лаплас).

Индетерминистичната парадигма, според която развитието в човешката история зависи само от свободата на човешката воля. Вместо строгите, неумолими закони има Ритми в историята, които се подчиняват на принципа на импликацията. В основата на индетерминистичния модел стои модалната категория *възможност*, проблематичност. Това е сферата на свободата и случайността. Но случайност различна от случайността при фаталистичния модел. Според индетерминистичния подход случайността е иманентно присъща, защото нищо не е детерминирано. В същото време не се допуска мистерия и тайнство. Индетерминистичният подход допуска развитието на една цивилизация да се задържи на определен стадий или да премине към упадък. Всичко зависи от решенията на социалните проблеми от т.нар. творчески лидери (Тойнби). По същия начин, по отношение на посоката на развитие във всички концепции се говори за прогрес или регрес, но с много условности. В опита за прогнозиране е налице уговорка, тъй като определяща е свободната воля на човека и възможността му сам да избира пътя за развитие.

В една индетерминистична концепция най-важен е проблемът за субективния фактор, за движещите сили в историята. Хегел формулира този проблем с метафората “хитростта на разума”. При Тойнби същият проблем е изразен с понятието “творческо малцинство”, което може да деградира до “доминиращо” или “репресивно”, ако се опитва да се задържи на власт чрез насилие.

Причинността представлява една континуалност от взаимно свързани събития. Този континуитет може да има своите физически закони или генетични фактори. Свободна воля, се опитва да наруши този естествен континуитет, да „намеси” друга каузална верига, която има за своя детерминация човешката воля било чрез нравствени императиви, било чрез други мотиви. Тази „нова каузалност” се определя от свободния избор и променя естествения, а често и необходим ход на събитията. Кант казва: „разумът има каузалност” (2,159). Всъщност налице е мрежа от каузалности, Прекъсването на естествената континуалност, която има инертни характеристики, обаче е възможна само чрез усилие, воля. Затова се казва свободна воля, а не просто свобода. Така свободата е характеристика на съзнанието, на разума, на мисълта, а свободната воля е нравствено-психологическа категория. Нравствена, защото винаги има морален импулс, а психологически защото в основата е напрежението, стремежа, искането на индивида.

Съществен проблем е как и защо моралът нарушава детерминистичната хармония, между причинност и следствие. Моралът се намесва като силен фактор преодолявайки една инертност; моралът нарушава симетрията между причина и следствие, при това независимо от заплахата за санкции или риска за здравето или живота. Моралът се

намесва там където трябва да се преодолеят традиции или инстинкт за самосъхранение. Проблемът е как тази причинно-следствена верига е прекъсвана от морала. Защото моралът като „прекъсвач” се отличава от здравословните или социални (като санкции) мотиви.

Следователно, терминологичната прецизност изисква да не се говори за наличие или отсъствие на причинност, а за необходимост и за случайност и свободна воля. Фактически, под причинност често се разбира именно необходимостта в Хегеловия смисъл.

През XX век се възроди Юмовия скептицизъм от там където никой не очакваше. През XX век заедно с постиженията в съвременната физика, се промениха детерминистичните представи за причинността, необходимостта, за случайността. Наложил се възгледа, че има само свободна воля. Интересно е, че не от философията, а от физиката претендираща да бъде точна наука, се възроди скептицизма на Юм в едни неподозирани и от него граници. Обоснова се другата крайност – на отричане на детерминизма, с помощта на квантовата механика.

Фундаменталният философски извод е, че „представата за статичен, целенасочен хармонизиран свят е илюзия” Иля Пригожин споделя, че взема идеята за т. нар. „конкретна история” от Леви-Строс, според която никоя стабилност не е гарантирана. (100,2792).

Философското следствие от новите открития, които заместват детерминистичния принцип с вероятността е изтъкване особената роля на наблюдателя и проблематизирането на т.нар. Антропен принцип (102). М. Бушев прави великолепен исторически анализ на пътя извървян от класическата физика, която изключва личностния, антропопоморфен фактор и ценностни съждения (102,422) до Теория на относителността, която „изведе наблюдателя от неговата анонимност” (102,422).

Съвсем не случайно, постмодернистичната философията отрече метафизическата проблематика, субективизира познанието, сведе същинските проблеми до различието, фокусира „другия”, обяви хаоса за добро, а реда за зло, отрече необходимостта и възможността на идеите за добро, красиво, истина. Присъди, че истината е релативна, красивото е относително, естетизира грозното.

От откритията в съвременната физика и космология и от постмодерната философия най-голям потърпевш е **истината**. За постмодернизма няма абсолютна истина, има истински плурализъм на истини. И това не е всичко, обосновава се тезата, че това което смятаме за истина (абсолютна или относителна) не е истина. Възниква нова земеръсна зона в изследователското поле за „съзнанието като лъжовно” (107,107).

Един панорамен поглед върху съвременната наука, постмодерната философия и психоанализата открива между тях известен синхрон и съзвучие. Могат да се открият основания, както твърди

Психоанализата и постмодерната философия, че разума, съзнанието са измамни, защото са от сферата на аргументацията, на априорната предубеденост. Констатациите на квантовата физика, че при наблюдаване на обекта, той се променя се отнасят и за човешките отношения; наблюдателят, изследователят вече влияе на резултатите. Това го доказва експеримента на Милграм. Шокиращите изводи за това, че „опитните лица” са потенциални убийци, се обясняват, с позоваване на авторитета на професора - експериментатор. Но още по времето на Викторианската епоха, когато само поетите предчувстваха големите промени, забележителния философ Х. Спенсър формулира закон, според който, нищо не може да се запази същото, ако е въздействало, или му е било въздействано.

В Психоанализата важен принцип е, че съзнанието упражнява съпротива срещу истината. Пол Рикъор също твърди, че оказваме съпротива на истината (107,207). Ако обяснението е в нарцисизма, то трябва да се признае, че философът е неизлечим „Нарцис”. Той започва да твори, с убеждението, че всяка негова мисъл е Истина. Новият момент е, че той обявява за истина „оспорването на истината”. Границите на истината са размити.

Следователно, от края на XIX век започнаха да настъпват големи промени в научното познание, които доказват основателността на индетерминистичния подход. Не е без значение фактът, че във физиката, космологията, биологията определящ става принципа на вероятността и случайността. По отношение на визията за бъдещето се отрича възможността за предопределеност и прогнозиране. Опитите за прогнозиране или за създаване на теории от типа на “социално инженерство” представляват манипулиране, или насилствено налагане на диктаторски режими.

Достойнствата на индетерминистичния подход са многобройни. Преди всичко, те намират израз в идеологията на либерализма - признаване свободата на личността като основна ценност и обосноваване възможността за различен тип развитие в зависимост от свободния избор на човека. Освен това, в историята не се търси никакъв особен смисъл - било в светлото бъдеще или в извънисторически измерения.

В крайната си форма индетерминизмът крие опасност от оформяне на идеи, според които определен малък таен елит (например “масони”), може да създаде Нов световен ред, да “пренареди света”. Според тези идеи, човешките действия и обществения живот са тотално манипулируеми и зависят от няколко личности. По този начин, е възможно няколко хора да ръководят по собствено усмотрение и каприз съдбините на човечеството. Това е следствие от идеята, че историческото развитие не се подчинява на никакви закономерности и логика.

И така, XX век е уникален с това, че “получава” ценностите от другите периоди в историческото развитие, ценности, доказали своята стойност през вековете, останали непреходни и вечни. Но с тези ценности се извършва странна метаморфоза. Благодарение на това, че стават общодостъпни, те често получават уродлив и абсурден вид. Ценността на знанието, мъдростта, науката се извращава в появата на “научни” теории като расизъм, научен комунизъм, национализъм, при които с помощта на научни средства се защитават нехуманни идеи.

Ценността на свободата и правата на човека стават основа за идеологии като либерализъм и демокрация. Но често с тяхна помощ се избират диктатори и се създава толерантност към корупцията.

Ценностите като изкуството и литературата стават средство за създаване на масова култура, която не само не одухотворява хората, но ги принизява.

Ценностите като любовта и милосърдието стават повод за търпимост към насилие и тероризъм, за “примитивен пацифизъм”. Големият хуманист Томас Ман казва: “Търпимостта към злото е престъпление” и с това изразява точно тези опасения.

Този нов подход към развитието на човешкото общество и към съществуващите концепции, които го обясняват има предимството, че представя различните концепции за развитието на цивилизациите като равностойни, единствено в светлината на тяхната историко-философска ценност.

Рекапитулацията на философско-историческото изследване показва следните резултати:

Първо, всяка епоха от историческото развитие съдържа „ядро” от ценности, около което “изкрystalизира” обществото, цивилизацията. Това “ядро” от специфични, взаимно свързани и зависими ценности съдържа в синтезиран вид най-общия облик на епохата. Освен това, “ядрото” от ценности дава възможност да се разграничат и определят завършени социо-културни единици. Поради високата си валентност ценностите влияят на всички страни на обществения живот.

Второ, наличието на по-разнообразни ценности означава, че обществото е по-развито, по-диференцирано или че е с прогресивни тенденции.

Трето, смяната на ценностите става в резултат на “сблъсъци” на идеи, които от своя страна са следствие от появата на нови проблеми, изискващи нов тип решения.

Четвърто, преди да се превърне в ценност, идеята е дефицитна. Тя постепенно се налага и разпространява и с това широко разпространение придобива статута на ценност. Но няма зависимост между широкото ѝ разпространение и ценността ѝ. Също така, ценностите могат да бъдат “похабени” от много “използване”, но с това не престават да са ценности.

Пето, ценностите намират своята обективация във философията, изкуството, литературата, религията, науката.

Шесто, ролята на идеологията в развитието на цивилизациите е първостепенна. Идеологията е система от идеи за устройството и управлението на обществото, която търси своята политическа реализация. Винаги идеологията се стреми да наложи определени ценности. Когато управлението е далече от демократическите принципи, това налагане на ценности и идеи е по насилствен и принудителен начин. Тези ценности нямат жизненост, те имат изкуствен живот. В този случай ценностите стават средство, нещо което ограничава развитието на обществото в определени рамки и означава застой или упадък. Обратно, когато ценностите са цел и идеологията се стреми да ги осъществи, а не да ги използва като средство за достигане на други задачи, тогава обществото се развива прогресивно. В този смисъл ценностите са телеологични (48,57-9), тъй като естественото им развитие е подчинено на определена цел.

Седмо, в духовната история на ценностите има приемственост и кумулативност. Дори когато насилствено се налагат едни или други идеи, в иманентната същност на ценностите влиза характеристиката кумулативност. Казано с думите на Аристотел, “това което е противоестественно е недълговечно”.

Накрая отново да се запитаме: Защо има различни гледни точки в философско-историческия подход ? Може ли да се каже, че само една тях е най-вярна?

За всеки, който се занимава с философия на историята най-голямото изкушение е разкриването на инвариантното, единствената най-достоверна гледна точка. Една от неизбежните илюзии е търсенето на “най-добро” решение. Но може ли да има една единствена, обективна гледна точка и да се каже кое е най-адекватното обяснение на историческия процес? И няма ли да прилича на философски фундаментализъм да се наложи само един подход като адекватен в описването на историческото развитие?

Философията по определение и в същността си е „фундаменталистка” защото търсейки същността стига до инвариантното, до последните крайни същности. Образно казано, инвариант означава „коефициентът” пред скобите, общия „знаменател” на различните стойности. И колкото е по-общ „коефициентът”, толкова по-голям е обемът на стойностите в „скобите”. При този подход се стига до решение, при което се губи многообразието и спецификата.

Настоящият подход преодолява този недостатък, защото разглежда като равностойни и четирите подхода и най-важното търси интелектуални и психологически основания за избор на парадигмален модел. Така например, фаталистичният модел отговаря на психологически основания; детерминистичният е предпочитан от строго научното мислене;

теологическият избор се основава върху религията и вярата като дълбоко, вътрешно прозрение и откровение; индетерминистичният избор е в най-голяма степен философски, тъй като философията априори постулира принципа на свободата – свободата в това да се отричат предишните мисловни концепции и свободата да се избере нов, оригинален, уникален поглед върху света.

Метафизиката на историята е вид концептуализиране на историческото развитие. Метафизиката има две основни форми на съществуване: класическа и некласическа. Теоретичните модели на класическата метафизика представляват субстанциализация или търсене на Единното, което обяснява всичко, чрез конкретни субстанциални субстрати. При фаталистичния принцип това е съдбата, при теологичния е Бог, при детерминистичния са природните закони. Рационалистическият подход също е критерий. Фаталистичната и теологическа са ирационални. Детерминистичната и индетерминистичната парадигми са рационални, но по различен начин.

Некласическата метафизика конституира теоретичните модели чрез десубстанциализация. На мястото на субстанцията е принцип. Този принцип изпълнява ролята на модел, матрица, който чрез непротиворечиви логически системи конструира историческото развитие.

Следователно, при двата типа метафизика разликата е не само същностна, но и като насоченост. При класическата метафизика чрез един редукционализъм се тръгва от конкретен субстанциален обект и чрез него се изгражда модел. При некласическата метафизика обратно се тръгва от един принцип (свободата), който става основа за моделиране на историческото развитие.

Общото и при класическата и некласическа метафизика е формулирането на критерий и стройна система от понятия.

В настоящето изследване целта не е да се изтъкне предимството на некласическата пред класическата метафизика, тъй като те представляват етапи от развитието на човешката мисъл. Целта е да се покаже колко произволни и повърхностни са опитите да се типологизира историческото развитие само чрез критериите линейност (цикличност) или посока (прогрес, регрес) на развитието, защото това са чисто външни, случайни признаци, които не разкриват същността на историческото развитие.

Философското и естественонаучното изследване имат съществени разлики. Естественонаучното изследване има предимството да верифицира своите научни открития. Спецификата на философско-историческото изследване е, че „лабораторията” верифицираща резултатите е цялото многообразие от исторически събития и факти. Разбира се, едни и същи факти и събития често стават основа за различен тип концепции, затова и „верификацията” е доста условна. Философско-историческото изследване започва като хипотеза и само благодарение на логическата

непротиворечивост и системност може да се превърне в „работеща” идея. Затова спомага и „нарцисизма” им: често сами изтъкнат постиженията си, например нерядко наричат идеите си „Коперникански преврат”.

Естествено-научното изследване също тръгва от хипотези, но те са само начална точка и стремежът е да се превърнат в закони. Хипотезите имат много кратко съществуване. Целият амбициозен и грандиозен проект в CERN е посветен на това да се сложи край на мъчителния период, в който съществува хипотезата за „частицата на Хигс”.

По същия начин, във философско-историческото изследване въпросът „Ако беше станало ....” е безсмислен. Особено това важи за първите три парадигми (фаталистична, теологична и детерминистична). При тях напълно се елиминират вариантите в развитието. Индетерминистичната дава възможност за варианти, но само доколкото са насочени към бъдещето.

Философско-историческото изследване има и своите „натрапливости” - това е митологизирането на личности, периоди, събития, нещо невъзможно при естествено-научното изследване.

Философско-историческото изследване е в плен на „предубедености”, благодарение на гледната точка, която налага точно определени обобщения и заключения. Това особено важи за първите три парадигми, които представляват имплицативни заключения от точно определени критерии.

Общият елемент на философско-историческото и естествено-научното изследване е нетрадиционния подход, а често и скандалност на идеите. Но това е възможно само в един ригиден контекст, било на научната общност, било на „здравия смисъл” на обикновените хора. Всъщност, „здравия смисъл” е ригиден и инертен, затова философията и науката имат елитарен характер. Идеологията е която профанизира философското и научно знание, за да „слезе” при здравия смисъл. Но целите на идеологията са винаги прагматични и политически. По своята същност идеологията намира широко разпространение и популярност в общество, което не е достатъчно образовано. И това се отнася не само за реакционни идеологии като комунизъм, фашизъм и националсоциализъм. Това важи и за прогресивните идеологии като демокрация и либерализъм. Те също поощряват необразоваността на хората, като подчертават значението на „правата на личността” или принципа на либерализма, а не на образованието и развиването на личността. Докато идеологиите изтъкват правата на хората (да гласуват, да изповядват религии и т.н.), а не да се образуват, за да направят, не просто избор, а свободен избор (за гласуване, за религия и т.н.) дотогава ще има пропаст между философското и научното знание и консервативния „здрав смисъл” на хората.

Четирипарте парадигми могат да се разглеждат и като етапи от историческото развитие на човечеството.

Фатализмът е инфантилният период от развитието на човечеството, като в ролята на родителя е съдбата. Фактът, че през XX век се срещат фаталистични концепции може да се разглежда като своеобразна „машина на времето“. Като реминисценции към този блажен период на детството когато друг е отговорен и за добро и за злото, друг носи отговорността.

Теологическият период е по-висша форма на зависимост от „родителя“, който вече е Бог, всемогъщ, всезнаещ и всеблаг. Това не е тази безлична съдба, която е капризна, неуправлявана и често несправедлива. При този стадий я няма зависимостта, която е характерна за фатализма. Защото Бог е дарил човека със свобода, човека е отговорно същество, а Бог, е „бащата“ който прощава и наказва.

Детерминизмът е периодът на автономия от детството, отърсване от инфантилизма, вяра във възможността да се познаят природните и исторически закони, и заедно с това и вяра, че може да се промени света към по-добър.

Индетерминизмът е период, в който се абсолютизира свободата, това е еманципацията от „родителската закрила“ и от природната зависимост. В този исторически период, човек не само се чувства свободен, но той не изпитва страх от наказание и санкция на по-висше същество.

Според теоретиците на научното познание критерий за научна теория е възможността да се предсказва. Това не е проблем за първите три парадигми. Фаталистичните концепции се осланят на предсказания и пророчества, При теологическия подход е налице Провидение, а опитите за предсказания са преследвани, защото никой не може да вникне в Божието Провидение. Детерминистичният подход смята за свое преимущество прогнозите, като резултат от екстраполацията на строго определени природни закони и закономерностите в развитието. И единствено индетерминистичният подход дава възможност за прогнозиране в един широк спектър от варианти.

Така, ако се приложи критерият на научните теории за възможността за прогнозиране, то би трябвало „научни“ да са само концепциите, които принадлежат към една от трите парадигми, защото предлагат един определен вид „прогноза“. Но точно принципът на допълнителността и принципът на неопределеността в съвременната физика доказва предимството на индетерминистичния подход с вариантите на възможности в развитието. Следователно, критерият за наука, трябва да предполага не една, а трябва да включва повече възможности.

Скоро бе оспорено изкушението на учените да прогнозираят технологичното и социално развитие. В края на 2009 г. „Дойче Веле“ напомни предсказанията на футуролозите от 2000 година за следващите десет години. „Изводът е съкрушителен – футуролозите не са познали. Реалността във всички важни аспекти на човешкия живот е различна от прогнозираното. В областта на политиката и икономиката ги няма нито

Осама бин Ладен, нито финансовата криза, нито Барак Обама. Няма нито ред за икономическото чудо – Китай, за глобалното затопляне и развитието на интернет и новите технологии. Във виденията си футуролозите пропуснаха “Гугъл”, “Фейсбук”, “Ю Тюб” и милиардите, влизащи всеки ден в световната мрежа. По отношение на техниката дори имаше предупреждения, че нанотехнологиите, проучването на генетиката и развитието на изкуствения интелект ще доведат до изстреблението на човечеството. Намаляването на чиповете, както и увеличаването на информацията, която побират, трябва да спре през 2020 г, по закона на Мур. Няма никакви изгледи някоя от сега действащите фирми в тази област да се е притеснила или да се преориентира към друго поле на дейност. И ако някои от прогнозите предизвикват усмивка, за това, че други не се сбъднаха, можем само да съжаляваме. Все още сме далеч от откриването на лекарства срещу Алцхаймер, СПИН, Паркинсон.. Дори срещу най-обикновения грип, както доказва свинският грип. Все още не сме създали функциониращи органи от стволови клетки, въпреки че методът се ползва все по-широко за лечение. В заключение от Дойче веле заявяват: “Никой не е в състояние да предвиди изключителните и неочаквани събития, които всъщност съставляват човешката история. Затова скептиците изобщо не обръщат внимание на опитите за “предсказания”, облечени в сложната псевдонаука футурология. Според тях те са дори вредни и няма как човечеството да е подготвено за следващото събитие, което ще промени хода на историята, дори през 2010 г.” (110).

Това отново доказва предимствата на индетерминистичния подход, който изгражда визията си за бъдещето под формата на различни варианти.

Философът на историята е в необичайна ситуация. Той е предопределен от философския подход да търси инвариантното в една материя, която трудно може да се обобщи и анализира. Трансценденталният подход елиминара непосредственото. Затова философът на историята си остава в положението на жената на Лот, която Бог вкаменил, като наказание, че се обърнала назад. Това е една сполучлива метафора на опитите на философа на историята да остане в непосредствеността. Така, първите три подхода към философско-историческата проблематика обричат на „вкаменияване” всеки изследовател, защото ограничават гледна точка, до това да се изтъкне като фактор на историческото развитие конкретна идея със строго определени граници.

Единствено индетерминистичния подход избягва „вкамеността” и представлява един поглед напред в многообразието от варианти на историческото развитие.

### **Литература към Увод**

1. Хегел Г. Науката логика. ч. I, II. С. 1966.
2. Кант И. Критика на чистия разум. С. 1967.
3. Файерабенд П. Три диалога. С. 2005.
4. Донеv Г. Езотеричността на метафизиката.  
сб. Философия и езотерика. Блд. 2008.

### **Литература към I глава;**

1. Хезиод. Теогония. Дела и дни. Омирови химни. София. 1988.
2. Платон. Държавата. София. 1974.
3. Платон. соч. т. 3. ч. 2. М. 1972.
4. Виц В. Демокрит. М. 1979.
5. Шпенглер О. Залезът на запада. т. I-II. С. 1995.
6. Свасъян К. А. Встъпление. Шпенглер О. Закат Европы. т. I. М. 1993.
7. Попър К. Отвореното общество и неговите врагове. т. I. С. 1993.
8. Фройд З. Психология на религията. С. 1994.
9. Леви-Строс. К. Структурална антропология. Т. II. С. 1995.
10. Тайната на златното цвете. Плевен. 1993.
11. Понятие судьбы в контексте разных культур. М. 1994.
12. Древнеиндийская цивилизация. М. 1980.
13. Бонгарт-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М. 1980.
14. Аверинцев С. Философский энциклопедический словарь. М. 1983.
15. Мифологии древнего мира. М. 1977.
16. Камбуров И. Древнеиндийската философия в парадигмата на мъдростта  
„Голямата игра”. С. 2002.
17. Юм Д. Соч. Т. 1,2, М. 1965.
18. Митове и легенди на скандинавските народи. С. 1992.
19. Аврелий М. Към себе си. С. 1986.
20. Бабинов Л. Древната египетска медицина. С. 1976.
21. Барсело П. М. Тачева, П. Делев. История на древните общества. С. 1992.
22. Артамонов А. Астрология. М. 2001.
23. Корсети Жан-Пол. История на езотеризма и окултните науки. С. 1997.
24. Клавел Дж. Тай пан. С. 1999.
25. Правдивцев В. Одна душа на двоих. Аерофлот. 2007. №2.
26. Розов М. От зерлен фасоли к зернам истини.  
Вопросы философии. 1990. №7.
27. Бердяев Н. Смисльът на историята. С. 1994.
28. Бердяев Н. За робството и свободата на човека. С. 1992.
29. Лосев А. Дванадесет тезиса за Античната култура. Сп. Култура. №1. 1989.
30. Богданов Б. Мит и литература. С. 1985.
31. Ницше, Фр. Към генеалогия на морала. София, 2000.
32. Ницше, Фр. Антихрист. София, 1991.
33. Ницше, Фр. Воля за власт, книга Първа и Втора. София, 1996.
34. Ницше, Фр. Ессе Нотмо. София, 1995.
35. Ницше, Фр. Веселата наука. София, 1994.
36. Ницше, Фр. Отвъд доброто и злото. София, 2000.
37. Ницше, Фр. Залезът на боговете. София, 1992.
38. Ницше, Фр. Човешко, твърде човешко т. II. София, 1993.
39. Ницше, Фр. Воля за власт, книга Трета и Четвърта. София, 1995.
40. Ман, Т. Философията на Ницше в светлината на нашия опит.  
В: Фр. Ницше, Човешко, твърде човешко, т. II, С. 1993.
41. Сенека Л. Анней. Нравственни писма к Луцилию. М. 1977.
42. Янакиев К. Юдейските корени на средновековния християнски морал.  
В: Годишник на Софийски университет „Кл. Охридски”, т. 77. 1984.
43. Гарвалов, Д. Социална психопатология. т. I, 2. С., 1995.
44. Гегел Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1-2. М. 1974.

45. Enciclopedic Dictionary of Religion. USA, 1979.
46. Wood, E. Zen Dictionary, London. 1984.
47. Тойнби А. Животът след смъртта. сп. Философски форум, 1998. №2-3.
48. Шелер М. Нормативно и дескриптивно значение на "ORDO AMORIS". Сп. Философски форум. 1998 №2-3.
49. Муние Ем. Непосредствено въведение в личностната Вселена. Сп. Философски алтернативи. 1995. №1.

#### **Литература към II глава:**

1. Библия
2. Мифы народов мира. т. 1, 2. Москва. 1987.
3. Рижский М. Библейские пророки и библейские пророчества. М. 1987.
4. Шифман И. Ветхий завет и его мир. Москва. 1987.
5. Коев, Т., Г. Бакалов, Въведение в християнството. София. 1992.
6. Майендорф Йоан Византийско богословие. С. 1995.
7. Робертсон А. Происхождение християнства. М. 1956.
8. Тацит, Анали, XV.
9. Августин Аврелий. Изповеди. С. 1993.
10. Августин Блаженный. О граде Божием. т. 1-4. М. 1994.
11. Майоров Г. Формиране на средновековната философия. С. 1987.
12. Жилсон Ет. Християнската философия. С. 1994.
13. Бояджиев Ц. Августин и Декарт. С. 1992.
14. Боеций С. Утешението на философията. С. 1993.
15. Антология мировой философии. т. 1, ч. 2. М. 1969.
16. Савелиева И. М. А. В. Полетаев.  
История и время в поисках утраченного. М. 1997.
17. Стоянов, Ж. Идеите за историята. Велико Търново. 1996.
18. Каприев Г. Августин. С. 1996.
19. Димитрова Н. Утопия и есхатология в руския "Сребърен век".  
С. 1995.
20. Бердяев Н. Смыслът на историята. С. 1994.
21. Бердяев Н. Философия на свободата. С. 1996.
22. Бердяев Н. За робството и свободата на човека. С. 1992.
23. Бердяев Н. Моята окончателна философия. Вероизповедание.  
Светът на есхатологията. Време и вечност.  
Сп. Философски алтернативи. 1992. № 9-10.
24. Мамардашвили М. Картезианские размышления. М. 1993.
25. Декарт Р. соч. т. I-II. М. 1989, 1994.
26. Артамонов А. Астрология. М. 2001.
27. Декарт Р. Избрани философски произведения. С. 1978.
28. Лейбниц Г. В. соч. т. 1-4, М. 1982.
29. Стоянов ж. Идеи и функции. С. 2001.
30. Нарский И. Готфрид Лейбниц. М. 1972.
31. Епикур Антична философия. С. 1977.
32. Антология мировой философий. т. 1. М. 1969.
33. Бояджиев Ц. Студии върху средновековния хуманизъм. С. 1988.
34. Юм Д. Соч. М. 1965. т. 1, 2.
35. Григорий Назиански Пет богословски слова. С. 1994.
36. Св. Дионисий Ареопагит, За божествените имена. С. 1996.
37. Димитрова Н. Социално-религиозни утопии в руския духовен ренесанс. С. 2002.
38. Византийская литература. М. 1968.
39. Иванов В. История этики средних веков. М. 1984.
40. Григорий Палама. Слова. С. 1987.
41. Каждан А. Ереси. ФЭ. т. 2. с. 115
42. Георгиев П. История и същност на гностицизма. С. 1997.
43. Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX-XVII.

- М. 1990.
44. Августин А. За безсмъртието на душата.  
В: Р. Радев. Антология по средновековна философия. С. 1986.
  45. Минто В. Дедуктивна и индуктивна логика. М. 1898.
  46. The Encyclopedia of Philosophy. USA. 1967. vol. 1.
  47. Трахтенберг О. Очерки по история западно-европейской  
средновековой философии. М. 1957.
  48. Каприев Г. Ритуали на знанието във Византия.  
Известия на МГУ „Св. Иван Рилски” т. 6. 2006.
  49. Бэкон Р. Большое сочинение. Антология мировой философии.  
М. 1969. т. I. Ч. 2.
  50. Бейкън Фр. Нов Органон. С. 1968.
  51. Стяжкин И. И. Формирование математической логики. М. 1967.
  52. Wulf M. de Philosophy and civilization in the Middle Ages. N.Y. 1922.
  53. Lull R. Blanquerna. A Thirteenth Century Romance. London. 1925.
  54. Аристотель. Соч. Т. I. М. 19
  55. Nicolova V. Raymond Lullius – predecessor of Logical Formalization.  
In: Logic and Applications. Vol. III. Sofia. 1992.
  56. Маковальски А. История логики. М. 1967.
  57. Allison Peers A. Studies of the Spanish Mystics. London. 1960.
  58. Биховски Б. Э. Сигер Брабантски. М. 1979.
  59. Антология по средновековна философия. Ред. Р. Радев. С. 1985.
  60. The problem of evil. Ed. M. Adams and R. Adams. Oxford. 1990.

### **Литература към III глава:**

1. Ибн Халдун. Встъпление. С. 1984.
2. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.1994.
3. Горфункель А. Бруно. М. 1973.
4. Кондорсе, Ж. Прогресът на човешкия разум. С. 1942.
5. Русо Жан-Жак. Избрани съчинения. т.1. С. 1988.
6. Русо Жан-Жак. За обществения договор. С. 1996.
7. Spencer H. The evolution of Society. L. 1967.
8. Дарвин Ч. Произход на видовете. С.1946.
9. Фройд З. Ерос и култура. С. 1991.
10. Пригожин Илья. Изабелла Стенгерс. Порядок из хаоса. М.1986.
11. Хокинг Стивън. Кратка история на Времето. С. 1993.
12. Кузнецов Б. Г. К вопросу о необратимости космической эволюции.  
сп. Философские науки. 1976. № 6.
13. Бушев М. Синергетика – хаос, ред, самоорганизация. С. 1992.
14. Пригожин Иля. Краят на детерминираността. София. 2000.
15. Хокинг Ст. Черни дупки и бебета Вселени. С. 1994.
16. Йовчев Н. Мъдрецът от Даун. С. 1975.
17. Вико Дж. Животът на Дж. Вико, описан от самия него. С. 1995.
18. Вико Дж., За най-древната мъдрост на италийците, сп. Философия.  
1992, №2.
19. Мастери искусства об искусства, т.2. М. 1966.
20. Мудрагей, Н. Философия истории Дж. Вико. Вопросы философии.  
1996, №1.
21. Дарвин, Ч. Автобиография, София. 1946.
22. Дарвин, Ч. Путешествие около света с кораба “Бигъл”. С. 1988.
23. Лондон Дж. Мартин Идън. София. 1982.
24. Савельева, И., А. Полетаев. История и время. Москва. 1997.
25. Britanica
26. Пеев, Й. Епоха, жизнен път и творчество.  
Встъпителна студия към Ибн Халдун. Встъпление. София. 1984.
27. Стоянов, Ж. Идеите в историята, Велико Търново, 1996.

28. Фройд З. Съвети към лекаря. С. 1997.
29. Фройд З. Психология на религията. С. 1994.
30. Маркузе Х. Ерос и цивилизация. С. 1993.
31. Руткевич А. Фрейд и проблема Бога. Вопросы философии. 1982. №3.
32. Рикьор П. Една философска интерпретация на Фройд.  
Сп. Философска алтернатива. 1995. №1.
33. Хокинг Ст. Вселената в орехова черупка. С. 2002.
34. Фром Е. Отвъд веригите на илюзиите. С. 2002.
35. Тейчман Дж. К. Эванс. Философия. М. 1997.
36. Фром Е. Душата на човека. С. 2000.
37. Василев Н. Човешкото начало. С. 2007.
38. Василев Н. Човешката специфика. С. 2007.

#### **Литература към IV глава:**

1. Кант И. Критика на чистия разум. С. 1967.
2. Кант И. Критика на способността за съждение. С. 1993.
3. Кант И. Критика на практическия разум. С. 1993.
4. Кант И. Антропология от прагматично гледище. С. 1992.
5. Кант И. Основи на метафизиката на нравите. С. 1974.
6. Кант И. Религията в границите на самия разум. С. 1997.
7. Кант И. Спорът на факултетите. С. 1994.
8. Кант И. Към вечния мир. С. 1993.
9. Кант И. Трактати и писма. М. 1966.
10. Кант И. Соч. Т. 1-6. М. 1966.
11. Декарт Р. соч. т. I-II. М. 1989, 1994.
12. Декарт Р. Избрани философски произведения. С. 1978.
13. Хобс Т. За св. И необходимостта, т.1, 525с. М. 1964.
14. The problem of evil. Oxford, New York. 1990.
15. Хегел Г. Феноменология на духа. С. 1969.
16. Хегел Г. Философия на историята. С. Т. 1-2. С. 1995.
17. Гегел Г. Философии религии. Т. 1-2. М. 1975.
18. Гегел Г. Энциклопедия философских наук. т.1-3. М. 1971.
19. Хегел Г. Разумът в историята. С. 1996.
20. Гегел Г. Работы разных лет. Т. 1-2. М. 1970.
21. Russell B. History of Western Philosophy. London. 1974.
22. Shand J. Philosophy and Philosophers. London. 1994.
23. Тойнби А. Изследване на историята. Т. 1-3. с
24. Фукуяма Фр. Край на историята. София. 1993.
25. Охфорд, Кеймбридж, М. 2007.
26. Scruton R. Modern Philosophy. London. 1997.
27. Deigh J. ed. Ethics and Personality. Chicago. 1992.
28. Warburton N. Philosophy. The Classics. N.Y. 1999.
29. Raphael AG. R. Monk ed. London. 2000.
30. Adams M. R. Adams. The Problem of Evil. Oxford. 1990.
31. Стоянов Ж. Социална философия. От Платон до Карл Поппър. С. 2006.
32. Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2007, с. 77-93.
33. Рикьор П. Пътят на разпознаването. С. 2006.
34. Тоунбее А. D Study of History. v. 1-2. L. 1956-1957.
35. Тоунбее А. D Study of History. v. 1-10. L. 1934-1954.
36. Бергсон А. Творческата еволюция. С. 1996.
37. Николова В. Цивилизациите през погледа на философията. С. 2000.
38. Бергсон А. Два източника на морала и религията. С. 1993.
39. Тоунбее А. A Study of History. London. 1972.

#### **Литература към Заключение:**

1. Кант И. Критика на чистия разум. С. 1967.
2. Кант И. Критика на способността за съждение. С. 1993.

3. Кант И. Критика на практическия разум. С. 1993.
4. Кант И. Антропология от прагматично гледище. С. 1992.
5. Кант И. Основи на метафизиката на нравите. С. 1974.
6. Кант И. Религията в границите на самия разум. С. 1997.
7. Кант И. Спорът на факултетите. С. 1994.
8. Кант И. Към вечния мир. С. 1993.
9. Кант И. Трактаты и письма. М. 1966.
10. Кант И. Соч. Т. VI. М. 1966.
11. Кант И. Пролегомени. С. 1969.
12. Хегел Г. История на философията т. 1-3. С. 1982.
13. Гоббс Т. соч. т. 1, М. 1989.
14. The problem of evil. Oxford, New York. 1990.
15. Хегел Г. Феноменология на духа. С. 1969.
16. Хегел Г. Философия на историята. С. Т. 1-2. С. 1995.
17. Гегел Г. Философии религии. Т. 1-2. М. 1975.
18. Гегел Г. Энциклопедия философских наук. т.1-3. М. 1971.
19. Хегел Г. Разумът в историята. С. 1996.
20. Гегел Г. Работы разных лет. Т. 1-2. М. 1970.
21. Russell B. History of Western Philosophy. London. 1974.
22. Shand J. Philosophy and Philosophers. London. 1994.
23. Тойнби А. Изследване на историята. Т. 1-3. С. 1995.
24. Фукуяма Фр. Край на историята. С. 2006.
25. Хегел Г. Науката логика. С. 1966.
26. Scruton R. Modern Philosophy. London. 1997.
27. Deigh J. ed. Ethics and Personality. Chicago. 1992.
28. Warburton N. Philosophy. The Classics. N.Y. 1999.
29. Raphael Fr. R. Monk ed. London. 2000.
30. Adams M. R. Adams. The Problem of Evil. Oxford. 1990.
31. Toynbee A. A Study of History. London. 1972.
32. Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2007, с. 77-93.
33. Рикъор П. Пътят на разпознаването. С. 2006.
34. Toynbee A. D Study of History. v. 1-2. L. 1956-1957.
35. Toynbee A. D Study of History. v. 1-10. L. 1934-1954.
36. Бергсон А. Творческата еволюция. С. 1996.
37. Николова В. Цивилизациите през погледа на философията. С. 2000.
38. Kroeber A. The Nature of Culture, Ch.-L, 1960
39. Dictionary of History of Ideas, vol. 1.
40. The Encyclopedia Americana, N.Y. 1977. vol. 8.
41. White L. International Encyclopedia of the Social Sciences. 1968. v.3.
42. Тънase Ал. Култура и религия, С. 1979.
43. Мол А.. Социодинамика културы. М. 1973.
44. Тейлор Э. Первобытная култура. М. 1939.
45. Лотман Ю. К проблеме типологии культуры.  
Труды по знаковым системам, Тарту, 1967. №3.
46. Уайт Л. Културология. Социологически проблеми. 1987. №2.
47. Гуревич А, Категории средновековой культуры. М. 1972..
48. Чавчавадзе Н. "Човек е дошъл на бял свят..." интервю.  
Сп. Философска панорама. 1984. №1..
49. Encyclopedia of Philosophy. L. 2000.
50. Гулыга А. Принципы прекрасного. Философские науки. 1983. №3.
51. Тачев М. А. Данов, В. Данова, К. Йорданов. Старият свят. С. 1984.
52. Кессиди Ф. От мифа к логосу. М. 1972.
53. Богданов Б. История на старогръцката култура. С. 1989.
54. Аренд Х. Човешката ситуация, С.1997..
- 55.. Ясперс К. Въведение във философията С. 1994.

56. Янакиев К. Древногръцката култура - проблеми на философията и митологията. С. 1988.
- 57.. Антология по етика. т. I. ч. 1. С. 1987.
58. Беседа с проф. Лосев. Сп. Философска панорама. 1984. №2..
59. Гиро П. Быт и нравы древних римлян. Смоленск. 2000..
60. Лозев Е. Театърът в системата на зрелищата в Древния Рим. Проблеми на културата. 1987. №4.
61. Ильина Т. История искусств. М. 1983..
62. Книга об архитектура, М. 1973.
63. Августин А. Бог, природа, человек, вечность и время. В: Антологии мировой философии. М. 1969. т.1, ч.2..
64. Анселм Кентърберийски. Произведения.. В: Антология по средновековна философия. С. 1986.
65. Йоан Фиданца. Антология по средновековна философия. С. 1986.
66. Аквински Тома. Антология по средновековна философия. С. 1986.
67. Иоан Скот Эриуген. О разделение природы". В: Антология мировой философии. Т.1 ч.2. М. 1969.
68. Иоан Скот Эриуген. О предопределении". В: Антология мировой философии. Т.1 ч.2. М. 1969.
69. Минто В. Дедуктивная и индуктивная логика. М. 1898.
70. The Encyclopedia of Philosophy, USA. 1967
71. Бейкън, Фр. Нов Органон., С. 1968.
72. Dictionary of Religion and Ethics, v. 1,
73. Бейкън Р. "По-голямото съчиние". В: Антология на средновековната философия. С. 1986.
74. Ramon Lull, Blanquerna: A Thirteenth Century Romance, London, 1925.
75. Маковальский А. История логики. М. 1967.
76. Стяжкин Н. Формирование математической логики. М. 1967. .
77. Антология мировой философии. Т. 1 ч. 2. М. 1969. .
78. Свешников, прот. В. Очерки христианской этики. М., 2000.
79. Делчев Кр. Магията на относителното. С. 1991.
80. Августин А. Изповеди. С. 1993.
81. Кун Т. Структура научных революций. М. 1975. .
82. Горфункель А. Средневековые традиции в философии Возрождения. В сб. Культура и искусство западно-европейского средневековья. М. 1981.
83. Шестаков В. О соотношении эстетики и философии в культуре Возрождения. Философские науки, 1983, №3.
84. Радев Р. Велик философ хуманист. Николай Кезански. За ученото незнание. С. 1993.
85. Баткин Л. К проблеме. М. 1975. .
86. Баткин Л. Италианские гуманисты, стиль жизни, стиль мышления. М. 1978.
87. Панчев. Г. Философски алтернативи. № 6, 1993.
88. Горфункель А. Бруно. М. 1973.
89. Мастери искусства об искусства. М. 1966.
90. Данилова И. О категории времени, М. 1976..
91. Баджаков М. Политика. Блд. 2002..
92. Юм Д. соч. Т. 1,2, М. 1965.
93. Смирнов С. Годовые кольца истории. М. 2000.
94. Донев Г. Трансцендентална дефетишизация на съществуването. Сп. Философия. 1995. № 5.
95. Бердяев Н. Смыслът на историята. С. 1994.
96. Охфорд, Кеймбридж, М. 2007.
97. Спангенбърг Р. Д. Моузър. История на науката. Т.1,2. С. 2007.
98. Nisbet R. Social change and History. N.Y. 1969..
99. Пригожин И.. И. Стенгерс. Порядок из хаоса. М. 1986.
100. Пригожин И.. И. Стенгерс. Новата връзка. Метаморфоза на науката. С. 1989.

101. Единство физической картины мира. М. 1966
102. Бушев М. Антропният фактор. Съвременник. 2000. №2.
103. Файерабенд П. Време за губене. С. 2007..
104. Файерабенд П. Три диалога за познанието. С. 2005.
105. Марсел.Г. Техника и грях. Философски форум. 2003. № 11.
106. Bochenski I. M. Contemporary European philosophy. L. 1966.
107. Рикьор П. Конфликтът на интерпретациите. С. 2000.
108. Животът– ама че идея! Кръгла маса на фондация „Едж”. Сп. Факел. 2008. №2.
109. Рошер Е., М. Вален, К. Бодуен, Ф. Ласан.  
Всичко ли в живота се дължи на случайността? Сп. Съвременник. 2008. №1.
110. Хокинг Ст. Черни дупки и бебета Вселени. С. 1994.
111. Рассел Б. Исследование значения и истины. М. 1999.
112. Николова В. Матрицата на несъзнаваното. С. 2006.

## ПРИНОСИ

### 1. Формулиран е нов критерий за типологизиране на концепциите за историческото развитие

Традицията в изследването на философско-историческите концепции ги класифицираше по признаците: 1. в зависимост от „формата“ на развитие: цикъл – линейност, концепциите са циклични или линейни. 2. в зависимост от посоката на развитие: прогрес – регрес, концепциите са прогресистски или регресистски.

Философският подход изисква критерият да разкрива **инвариантното**, да стига до същността на историческото развитие, а критериите „форма“ и „посока“ представляват само детайли в многообразието. Освен това, критерият за типология на философско-историческите теории, трябва да е изчерпателен, да включва цялото многообразие от решения.

**2. Критерият за инвариантното е обоснован с помощта на логическите оператори** и верифициран чрез основните категории от трансценденталната философия. По логически път е показано, че критерият разкрива причината или фактора, който стои в основата на историческото развитие, а формата (цикъл, линейност) и посока (прогрес, регрес) са от второстепенно значение.

**3. Обосновани са четири парадигми**, които съдържат в ядрото си фактора или двигателя на развитието. Според дедуцирания критерий цялото многообразие от теории за историческото развитие са разделени в четири парадигми, или четири различни гледни точки. Този нов подход към развитието на човешкото общество и към съществуващите концепции, които го обясняват има предимството, че представя различните концепции за развитието на цивилизациите като равностойни, единствено в светлината на тяхната историко-философска ценност.

**Фаталистична парадигма**, според която в основата на развитието стои една безлична, неумолима, капризна, жестока, непознаваема **Съдба**. обхваща фаталистичните концепции (Хезиод, Платон и Шпенглер), които представят историческото развитие като неизбежно и предопределено. Фатализмът е тип обяснение на историческото развитие, което изключва наличието на закономерности или логика. Вместо историческа необходимост и социални зависимости, фаталистичният подход „открива“ съвпадения, в които обаче не може да се види смисъл.

**Теологичната парадигма** съдържа концепции, в които се отдава основна роля в историята на човечеството на **Бог** като демиург, творец и морален регулатор на човешките дела.

**Детерминистичната парадигма**, обяснява развитието на човешките общества в зависимост от **природни закони** - също така неумолими, но логически в същността си и най-важното познаваеми, което позволява да се правят прогнози за хода на човешката история. В някои случаи обяснение на историческите процеси е с помощта на географския детерминизъм (Ибн Халдун, Вико) или с природата на човека (Русо, Спенсър, Фройд) или с космологични закони (Айнщайн, Пригожин, Хокинг).

**Индетерминистичната парадигма** е антитетична област (Кант) или област на всички възможни комбинации, варианти. В основата стои модалната категория *възможност*, проблематичност. Това е сферата на свободата и случайността. Но случайност различна от случайността при фаталистичния модел. Според индетерминистичния подход случайността е иманентно присъща, защото нищо не е детерминирано. В същото време не се допуска мистерия и тайнство. Най-важен е проблемът за свободата. Вместо строгите, неумолими закони има Ритми в историята, които се подчиняват на принципа на импликацията.

## Публикации по темата на дисертацията

1. Цивилизациите през погледа на философията. С. 2000 (монография)
2. The Metaphysics of History. S. 2008 (монография)
3. Метафизика на историята. Блд. 2010 (монография)
4. Raymond Lullius - predecessor of logical formalization. Logic and Applications, vol. 3, 1992.
5. Карма и съдба - два типа мировъзрение. Сп. Философия, 1993, №6.
6. Модели на социално развитие. Сб. Методи на математическо моделиране, София, 1993.
7. Континуитет и дисконтинуитет на историко-философския процес.  
Списание на БАН, 1993, №5-6.
8. Тримата дисиденти на Средновековието. Сп. Философска алтернатива, 1996, №3.
9. Православната теодицея. сб. Хуманизъм, култура, религия. София, ЛИК, 1997.
10. Философия и философска култура,  
сб. Философска култура и национални ценности, С. 1998.
11. Арнолд Тойнби – опит за съвременен прочит, сп. Философски форум, 1999, №3.
12. Концепцията на Кант за универсална история.  
Сб. Кант и Кантовата традиция в България. С. ЛИК, 2001.
13. Фридрих Ницше – рицарят на злото, сп. Философия, 2002, № 3.
14. Цивилизации и ценности. Сб. Европейските ценности. Блд. 2003.
15. Цивилизациите в един глобален свят. Сб. Словестност и литература. Блд. 2003.
16. Кант - Теодицеята в границите на разума. Сб. Кант и метафизиката. Блд. 2003.
17. Понятието за зло: между свободата и религията. Сб. Философия и Православие. Блд. 2004.
18. Как е възможна виртуалната история? Сб. Кант. Блд. 2004.
19. Метафизика на живота. Сп. Философия. 2004. №4.
20. Трансцендентални модели във философия на историята.  
В сб. Трансцендентални езици на метафизиката. Блд. 2009.
21. Metaphysics of history. XXV Hegel congress. Poznan. 2006.
22. The Spirit in History. XXVI Hegel congress. Louven. 2008.
23. Metaphysics of History. Hegel-Jahrbuch 2009. Akademie Verlag. 2009.