
ИСТОРИЯТА КАТО ПАРАДИГМАЛНА ДЕЙСТВИТЕЛНОСТ

РУМЕН ДОНКОВ

Румен Донков. ИСТОРИЯ КАК ПАРАДИГМАЛНАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Статья посвящена анализу идей развития общества от времени Вико до современных теоретиков в области философии, социологии и истории. В основе подхода для обобщения используются прежде всего понятие „организация“. Критически анализируются исторические и антропологические школы и направления.

Внимание обращено также и на проблему современного „кризиса истории“ в контексте т. н. „харизматичности крайностей“. Предлагается и новая мотивировка общей исторической периодизации, в основе которой лежит понятие „парадигма“.

Сформулирована идея моделирования общественного развития, при котором в рамках каждой парадигмальной действительности модели являются отражением временно-пространственных отношений, включающих в себя переход (изменение) и развитие (заполнение измененного пространства).

В поисках совмещения эволюционной и конфликтной моделей предполагается возможность добиться успеха путем использования системного подхода к явлениям со сложной организацией.

Roumen Donkov. HISTORY AS PARADIGMATIC REALITY

This study is about the progress of the ideas concerning Society from the time of Vico up to the contemporary theoreticians in Philosophy, Sociology and History. In the approach the term “organization” is mainly utilized. The historical and anthropological “schools” and trends are criticized and analyzed. The problem of the contemporary “crises of History,” is examined in the context of so called “charismatic extreme”. A new motives for general periodization are proposed. The term “paradigm” is grounded on them. The idea of moulding the Society is formulated, and within the framework of each paradigmatic reality the models are reverberation of temporarily – spatial relations, which include transition (change) and development (filling the modified space). The “evolution” and the “conflict” models are gathered by means of using the systematic approach.

Професионалните исторически и социологически среди днес с неудоволствие се съгласяват, че съществува определена стерилност в досегашните опити да се „обясни“ Обществото. Затова насочването на нови ресурси в това направление говори за належащи необходимости.

Известно е, че съществуват сериозни затруднения при интерпретирането на историческия процес. Досега нито една от познатите теории, обясняващи развитието на Обществото, не постига недвусмислен приоритет. Роенето на интересите в изследванията на Обществото разслояват историческата наука на антропология (етнология) и история. Но историята майка продължава да е една. Доиндустриалното общество и Новото, или Модерното общество са само етапи в движението ѝ. Границата между тях не е измислена. Наречена „големия преход“, тя е единствената зона в развитието на обществото, която науката е наситила с идеи, хипотези, теории и концепции. Останалото по същество е натрупване на фактология, хронологични описания, „бродиране“ между два или повече исторически факта, за да се запълни пространство. Дейност, необходима и полезна.

Днешният интерес към философията на историята има дълбоки корени. Философията на историята като понятие в сегашната българска действителност по редица причини звучи отвлечено. Този общ подход към историята не се отрича от никого, но малцина се втурват в него. Определена догматика, наслоена от минали увлечения, като че ли работи в полза на отхвърлянето му. Инерцията се преодолява трудно. Възщност корените на този интерес у нас, дал плодове в началото на столетието, като че ли са изсъхнали.

В опита за интерпретиране на перспективното в областта на историческите и социологичните хипотези се докосваме до необикновено сложна материя. Тя ограничава, но едновременно стимулира и разкрепостява. Ограниченията са заложени във формулирането на темата. Не съществуват общоприети концепции, още по-малко теории. Кавичките се превръщат в задължителен атрибут за много от понятията. Обяснението на движението или развитието на Обществото, изглежда, се нуждае от нова парадигмална действителност, наситена с много нови знания. Ние можем да отделяме до безкрай микро- от макросвета, да предполагаме, че са подобни, да интерпретираме с резултати от различни научни области отделни страни на Обществото. Но то като че ли остава недосегаемо. Или поне представите за него и днес са достатъчно неточни. Всичко това е отразено в най-голямата по количество, а вероятно и по информативност, обществена литература. Тя гъмжи от противоречия и това е може би най-позитивният знак, че има развитие. Все пак определени идеи в тази невиджана конкуренция са надделявали. Те са фондът, на който ще се опираме. Това е ограничително условие, което изисква обобщения и подбор за обзор сред построения, повечето от които претендират за уникалност.

От друга страна, познатата фраза „Не трябва да робуваме на авторитетите, а да ги продължаваме“ отваря друга перспектива. Значителна част от мислителите и изследователите, на които се опираме, са поданици на друга, по-ранна действителност. Тяхното „производство“ е осъществено при една много по-ниска обща степен на познание. Те са фон за размисъл, но и за критика, когато идеите им, използвани под формата на социално инженерство, водят Обществото към недвусмислена деградация.

* * *

В съвременните изследвания върху развитието на мисленето концепцията, че човешкото общество винаги е предполагало ясната диференциация между природно и социално е отдавна ерозираща. В течение на дълъг период от развитието си човек е възприемал Природата и Обществото в неразчленен вид. Мислената

„конструктивизация“ на познанието се развива постепенно чрез отделянето на различни признаци за действителността и последващото им утвърждаване като понятия. Дълго време разграничаването на социалните явления се е осъществявало чрез най-очевидните, най-леко уловимите признаци на Обществото. Лидер сред тях е поведението, което отличава биологичния вид¹. Като вероятен интерес то включва и механизмите, чрез които се регулира и самоосъществява. Верижна реакция „принуждава“ появата на дълготраен афинитет към отделяне на групата признаци, отразяващи феномените на съзнанието. Това е универсалният механизъм, чрез който се програмира човешката дейност, осъществява се комуникацията между хората, интеграцията им в колективен живот, ориентацията в действителността². Симпатията към тази проблематика открива бързо своя противник. Появява се т. нар. основен философски въпрос. Всъщност отдавна той е напълно излишен. Като предизвикателство към познанието в него се крие отминалата парадигмална действителност. Решението на проблема, или по-скоро абсурдността на поставянето му (без, разбира се, да прекрати последващото изписване на още милиарди страници), откриваме през 20-те години на XX в. с появата, вече в рамките на Айнщайновата парадигмална действителност³, на различна от дотогава познатите използвана концепция за времето и пространството⁴. Възможността да се поставя пред тях отрицателен знак обезсмисля проблема за първичното и вторичното.

Този въпрос засягаме само за да дадем заслужения приоритет на руската научна мисъл, която непосредствено след октомври 1917 г. в продължение на няколко години все още не е вмъкната в лоното на полезната догматика.

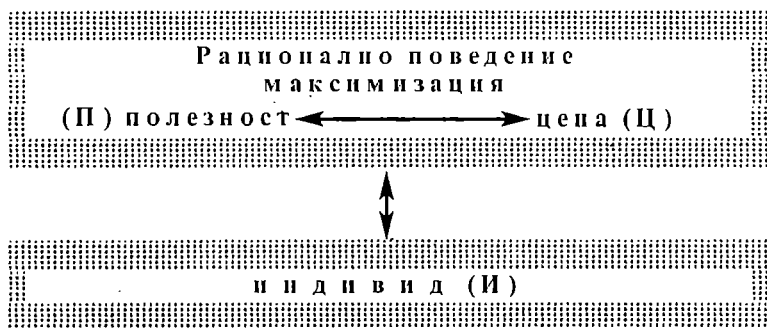
В това конкретно въведение към най-общото в проблема за подход към Обществото е излишно да се правят исторически разходки, които ще проследят търсенето на приемливи мотиви за пътища в неговото изследване. Комплексността на проблема обаче винаги изисква определено ниво на формализация. Затова като универсален ключ за „откриване“ на Обществото засега полагаме понятието „организация“. Обикновено го схващаме като подреденост на елементите в една система, като структура на системата, като условие за функционирането ѝ и т. н.⁵ Най-важната общосистемна характеристика на Обществото е дейността му. Смята се, че тя се програмира повече социално, отколкото наследствено. Чрез организацията Обществото се самоуправлява и развива. Дейността му е функция от управление и корекции на това управление. В историческия си път Обществото се люшка между хаоса и подредеността, между дезорганизацията и управлението ѝ, осъществявано чрез организацията⁶.

В историческите науки организацията като мотив (вкл. критерий) за разграничаване и развитие на обществата⁷ се експлоатира повече от антрополозите, отколкото от историците на Модерното общество. Затова търсенето на позитивното в подхода към историята ще проследим отделно чрез известните етнопрограми (комплекс от идеи за характера и пътищата за изследване на доиндустриалното Общество) и философско-исторически концепции и хипотези независимо от частичното, а на места и пълно припокриване.

ЕТНОПРОГРАМИ

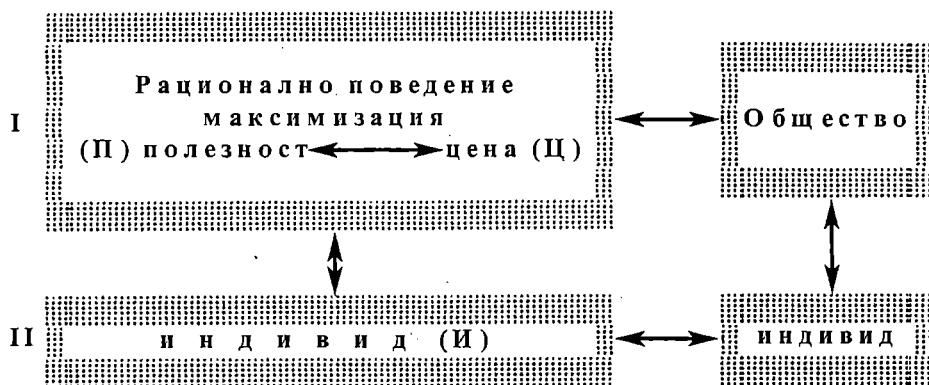
Според нас, без да си противоречат съществено, две направления в етнопроблематиката си съперничат за предимство. Познати са като „културалистично“ и „марксистко“ течение. В общи линии те са все още неизчерпана парадигмална действителност.

Културализмът на Рут Бенедикт⁸, функционализмът на Малиновски⁹ и структурализмът на Леви-Строс¹⁰ са три разклонения в етно науката, които тръгват от един извор. Този извор е неокласическата политическа икономика с брилянтните си представители Стенли Джевънс и Леон Уолърс. Това са теоретици, които преди всичко защитават и оправдават принципа на свободна конкуренция и естественото ѝ следствие – икономическия либерализъм. В техните изследвания се открива недвусмисленото влияние на Джереми Бентам, който в началото на миналия век търси основанията за създаване на наука за човека, като мотивира развитието му в система от две променливи – „удоволствие“ и „ползност“. За него ползността е най-значимият критерий¹¹ при реконструиране модела на развитие на Обществото. За да я аргументира и приватизира до рамките на индивида Бентам, използва система от идеологически критерии и определя 14 вида семпли удоволствия, сред които са богатство, хабилитация, приятелство, репутация, власт, съчувствие. За да въведе ценностна характеристика на удоволствието и противоположността му, по-късно първата от променливите Бентам, замества с „пари“. Констатирайки обаче, че „ползността“, получена с „парите“, не е математически пропорционална на инвестицията, Бентам и утилитарното му течение попадат в „криза“, от която излизат чрез неокласическата икономика. Последната отрича Рикардо, приемайки, че в крайна сметка цената на един продукт зависи от неговата ползност, а не от разходи и цена на труд. Рационалният избор неокласиците заместват със Закон за максимума, а теорията им притежава следната опростена схема:



Отношението П/Ц се определя от закона за максимума, чиято конкретизация е рационалното поведение. Чрез правото си на избор индивидът може в различна степен да използва закона за максимума. Предпоставка за неговото рационално поведение е режимът на свободната конкуренция, в който напълно отсъства държавната намеса.

Властта на икономиката се реализира в среда, която културалистите наричат Общество. Оттук и отношението *ползност – цена*, ако се разпростре върху цялото Общество, може да се приеме, че отразява социоекономиката на всяка култура. В многобройните трудове на културалистите този проблем се разглежда прекалено сложно. Затова следващата схема ще разясни по-ясно връзката на културалистите с икономистите неокласици:



Ако тръгнем от горните отношения между индивид и общество, можем да диференцираме трите културалистични пътя, за които вече споменахме:

- ще влезем в културалистичното направление на Рут Бенедикт, ако приемем, че в структурата е най-съществен блок II, а в него определяща е психологията на индивида¹²;

- ако с подобни основания дадем приоритет на отношенията, създавани от II блок, само че вместо психологията на индивида приемем биологичните му необходомости, ще попаднем в кръга от функционални зависимости (функционализма) на Малиновски¹³;

- ако накрая приемем, че рационалното поведение и законът за максимума са преди индивида, т. е. съществува общ закон за поведението, ще навлезем в структурализма на Леви-Строс¹⁴.

Струва ни се, че не е съществен проблемът, дали е приемлива идеята за „рационално поведение“. Не е от значение и с какъв знак ще приемем въпроса за отношенията *полезност – цена*. Съществена е концепцията (а може би само претенцията), всичко да се ограничи до един общ принцип „създател“, който единствен обяснява и основополага обща наука за Човека. Ако обърнем словоред, без да променяме същината на идеята на културалистите, е ясно, че се търси нещо частно в общото, при което всеки елемент на това частно ще представя пълноценно общото. В крайна сметка става дума за ограничаване на реалността и нейната динамика на развитие в един унифициращ принцип от идеологическо естество¹⁵.

Преди да потърсим позитивните черти на културалистичното направление в антропологията, е задължително да постулираме най-съществената от предпоставките, които системният подход в обществознанието приема като изходна позиция.

Зародишът на системния подход в развитието на мисълта откриваме в методологическата постановка за изучаване на сложните явления. Най-общо тя изхожда от *несводимостта на цялото към основните му части* (съотв. наличието в цялото на свойства, които не се откриват в частите му). Този т. нар. универсалистки възглед се изразява чрез известната формула *Цялото е по-голямо от сумата на своите части*. Тази формула е апостроф на механистичния възглед на Лаплас, който още през 20-те години е разгромен от Уайтхед. Последният основателно предполага, че отричаното от класическата физика понятие „организъм“ ще помогне за обяснение на явленията с „организирана сложност“. Така едва в нашия век науката се освобождава от теологичното разбиране на Аристотел, обясняващ падането на камък с неговата природа. Вследствие на последното се появява т. нар. организмична теория, разглеждаща поведението на частите чрез законите, управляващи по-

ведението на цялото. Тази теория влиза в конфликт с универсализма, за който споменахме по-горе. В различно време се правят опити за обединение на двата подхода към явленията с организирана сложност. Така на базата на преимуществата на всеки един от тях се създават основите на съвременната обща теория на системите. В нея системите се разглеждат като съвкупност от частите си и отношенията между тях, като въвеждането на нова част може да измени не само отношенията с останалите, но и отношенията между всички тях.

Отварянето на горната скоба недвусмислено показва, че културалистичното направление в антропологията има за изходно начало атакуема обща концепция. Това не отрича емпириката му, както и определен перспективен синтез.

ФУНКЦИОНАЛИЗЪМ

Теорията на функционализма се базира на няколко принципа, смятани общи за всички хора¹⁶. Изхожда се от презумпцията, че човешката дейност винаги е свързана с организирани форми на сътрудничество. Структурите на създадените за дейността организации са наречени институции, а това означава и определено общо съгласие за валидност на комплекс от принципи.

Друга обща предпоставка за теорията е приетата идея, че преди всичко човек се нуждае от задоволяване на анатомични и физиологични нужди. Да се яде, да се спи, да се възпроизвежда и облича са някои от примерите за т. нар. биологични нужди.

Задоволяването на горните необходими предизвиква организирани реакции, както и търсенето или производството на храни, полезни предмети, предаването на технологии и т. н. Това функционалистите наричат производни необходими или инструментални императиви.

Накрая трябва да споменем и за т. нар. интегриращи императиви, чиято функция е да поддържат сцеплението в човешката група. Това са магията, религията, знанието и т. н.

Понятието „функция“ се използва, за да изрази отношението между един културен акт и една необходимост на човека независимо от природата на необходимостта. Това понятие обединява в система четирите основни принципа: *организация, биологическа необходимост, производна необходимост, интегрираща необходимост*.

На база принципа на организация се откриват институтите, които Малиновски и последователите му изучават в рамките на теория на организираното поведение. Всеки институт притежава статут, съставен от система адаптирани ценности (пълномощия, разделение на функциите и т. н.). Освен този статут (Обществен договор за Русо) всеки институт притежава материална база, чрез която се изявява. Във всички общества множество от институти задоволява определени необходими (биологически, производни и интегриращи). С други думи, всеки институт притежава *определена функция*. В най-общ вид биологическите нужди „раждат“ културните институти, без обаче да съществува пълно пространствено покритие. Съществуват институти като родството например, които изпълняват функции в различни културни сектори, като в същото време задоволяват и определени биологични необходими.

В системата от съотношения на елементите производните потребности са в четири реда и намират разрешение в институти, формиращи следните сектори:

<i>Икономика</i>	—	продуктивен
<i>Социален контрол</i>	—	нормативен
<i>Образование</i>	—	педагогичен
<i>Организация</i>	—	политически.

Първият сектор чрез различни институти изпълнява функцията да поддържа, развива и замества необходимия културен и технологичен апарат.

Социалният контрол, или нормативният сектор чрез различни институти определя човешката активност да се осъществява в пространство, ограничено от правила, норми, ценности и приоритет на прилагане.

Образователният, или педагогическият сектор гарантира интеграцията на различни членове на общността в различните институти.

Политическият сектор отразява цялата проблематика по защита и изпълнение на задълженията.

Четвъртият принцип – интегриращи потребности, се отнася до постоянното присъствие на отношения, които поддържат институтите: традицията, езикът, моралните ценности, митологичните представи.

В горния смисъл културата е сбор от човешкото материално и духовно, което позволява на човека да задоволява различните си потребности в определена среда. Доколкото определихме, че за функционалистите функцията е отношение между един културен акт и една потребност в търсенето на задоволяване на нуждите, изследването на този процес (процеси) носи в себе си зародиша на единствен легитимен източник за културна идентификация.

Според самия Малиновски функционализъмът е основен метод за предварителен анализ на която и да било култура, единствена възможност антропологията да се базира на научен подход с основа теорията за институциите¹⁷.

Няма две мнения, че функционализъмът предлага сериозна програма за етноложки изследвания и представлява преход между етнологията, напълно лишена от идеологически принципи, и тази, за която анализите са социално (класово) ориентирани.

Функционализъмът позволява теоретичното преодоляване на Моргановия еволюционизъм (диващина – варварство – цивилизация)¹⁸, Грабнеровия дифузионизъм и разклоненията му, познати като хипердифузионизъм с представители Графтън Елиът и Уилям Пери¹⁹.

Функционализъмът на Малиновски и днес е методологически елемент на сравнителната етнология, защото позволява инвертирането на стари етноизследвания в по-съвременни етносхеми. Елементът, който най-рационално може да се екстраполира в наше време и който се интегрира безпрепятствено в общата теория на системите, е функционалната зависимост между институтите (институциите). Последната не е нищо друго, освен опит да се проникне в типа комуникации в една система. От значение е и загатнатата хипотеза за дискретното време, което затваря развитието на конкретни етносистеми.

СТРУКТУРАЛИЗЪМ

Структурализмът изучава *белезите* на социалния живот и по това се различава от функционализма, търсещ комплексните им функции. Вероятно може да се приеме, че е нов тип екстраполация на проблеми от семиотиката²⁰. Структуралистичните картини са знакови, групират материали от редица науки за знаците, но само когато се проявяват като езикови или позволяват включването им в някаква комуникационна мрежа. Структурите, изяснявани чрез теорията, са само от комуникационен тип. Основното е търсене на сигнали, за връзка между хората, при което новото не е значението им, а отношението на значението им за комуникативните контрагенти. Според Леви-Строс културният феномен в същината си е езиков. Затова лингвистиката е носител на метод, позволяващ да се разбере как консултативните елементи на културната система (сигналите) интерферира

или се изключват. Отношенията между индивидите в едно общество са и се определят от обмен на сигнали, т. е. те са комуникативни²¹.

В човешката природа са заложени две априорни същности: инстинкти, които формират биологическата ни натовареност и универсална тенденция за живот в общество. А последното изисква установяването на правила.

Първа задача на етнологията е да опише всичко, което е необходимо за живота в Общество. С други думи, тя трябва да опише всички модели на всички възможни култури. Приключвайки тази задача, ще се създадат предпоставки за решаване на следващата – откриване на начин за комбиниране на правилата. Комбинациите според Леви-Строс не са безкрайни. Това означава и че броят на възможните култури е ограничен, което от своя страна ги поддава на описание и класификация. Известният последовател на Строс – Жан Казеньов илюстрира проблема по следния начин: „Елементите на културата, които откриваме в модела „а priori“, са като картите за игра. Всяка игра изисква правила, а игрите, които могат да се направят с картите, са многообразни и различни една от друга. Броят им обаче е теоретично ограничен. Структуралистичната антропология ще приключи своята задача, ако е способна да опише след идентифицирането на картите всички възможни игри, като обяви и правилата за игра.“²²

За Леви-Строс броят на културите е детерминирана величина. Затова за него и последователите му целта е създаването на релевантна периодична таблица (алюзията с тази на Менделеев е безспорна). Само че става дума за квалификация на структурите на обществата, които без изработването на инвариантен „инвентарен“ списък не биха се поддавали на моделиране. Структурата се възприема като модел на емпиричната действителност. Тя не съществува сама по себе си, а само като функция на елементите, които интегрира.

Съществен и логичен въпрос е този: Защо структуралистичната антропология, чиято крайна цел е създаването на модел за универсална екстраполация, осъществява изследванията си в т. нар. примитивни общества, а не в съвременните социоструктури? Отговорът на структуралистите е логичен за етнологите, защото не излиза от рамките на отношенията природа – култура. Той се движи в кръг на отношения, „които сравнително лесно се поддават на дешифриране“. За „примитива“ физическият и социалният свят са формирани от съобщения, които се възприемат само като такива. Ако за Леви-Строс „забраната“ например е от универсалните правила, това е, защото тя маркира границата, от която започва да се говори за култура. Това имаме предвид и с въвеждащите в темата думи. Само че класикът Леви-Строс стига дотук²³. Независимо че методът за структурен анализ не се ограничава само с изучаване системата на митове и родство, досега изследванията не надхвърлят кръга от проблеми, поставени от Леви-Строс. Последователите на Строс са многобройни. Може да се очаква, че идеите му ще надживеят създателя си. Леви-Строс приложи своя метод (структурализма) в изследване системата на родство и митология в „примитивните общества“. Изследванията му са демонстрация на „заложен“ извод, че целият институционален апарат е пифър, запълнен с лингвистични съобщения. Структурите, чийто брой е ограничен и познаваем (но чиято типология все още не е изработена), са композирани на база на основни и помощни принципи. Основна тяхна черта е симетрията, схемният дуализъм и равенството между положителния и отрицателния знак. Възшност тази гледна точка като презумпция е позната. Тя е в основата на редица възгледи за Обществото векове преди Леви-Строс. Нейни адепти са всички поети от Сафо до Шекспир, всички философи от Аристотел до Маркс, както и повечето истории между Херодот и Макс Вебер. Така изброените, пък и не само те, възприемат идеята за „хармонично съжителстващите противоположности“, без ко-

ито в природата не би имало баланс. Безспорно Строс отива малко по-далече, но не кой знае колко... Неговата „антропология“ е средство, което цели да формулира инвариантните култури. Те от своя страна ще обяснят мястото на човека във времето и пространството. В този смисъл „антропологията на Леви-Строс улеснява разбирането на универсалния механизъм, развиващ човешкия дух. Но поставянето му в изключително тесни рамки (схемата на Строс не страда от необходимата „фантазия“ или широта), като например дух, зависим изключително от способността ни за семиотично дешифриране, т. е. поставянето на „духа“ само в част от културните и социалните напластявания, дори като хипотеза, ни отвежда извън познаваемото. А то обезсмисля труд както на структуралистите, така и на нас, ако го приемем за вероятно. Засега в анализите на съвременното Общество е достатъчно да приемем, че идеята на Леви-Строс за количествените изменения в символиката отговаря на теория и практика, която Обществото в многовековното си развитие не е променило съществено.

КУЛТУРАЛИЗМЪТ НА РУТ БЕНЕДИКТ

Значимият принос на Рут Бенедикт е извеждането на структурата на което и да е Общество като „*prima materia*“, от която може да тръгне неговото изучаване. Съществуването на структури оставя на втори план популярната от времето на зараждането на модерната етнология идея, че всяка култура е сбор от различни сравнително независими факти

Когато Рут Бенедикт говори за „конфигурацията“ като за духа на една култура, подобно на Леви-Строс тя има предвид структурата, която позволява да проникнем в познанието за културата²⁴. В същото време тя не дистанцира Обществото (определена конфигурация) от диалектическата връзка между индивид и култура, защото приема, че те са взаимнозависими. Това са отношения, които зависят от конфигурацията на всяка култура. По този начин Рут Бенедикт маркира и различието между нейния културализъм и този на функционалистите. Ако последните търсят функционалните отношения във всеки частен културен аспект, то Рут Бенедикт претендира да разкрие основната им същност. „Значимата социологическа единица не е институцията, а културната конфигурация.“²⁵ Онова, което дефинира една култура, не е съществуването или отсъствието на институции, а нейният дух, общата ориентация, нейната културна конфигурация.

Проблемът за това културалистично течение е определена „беднота“ в общата класификация. За „база данни“ се тръгва от средиземноморската митология, в която Аполон и Дионисий символизират двата възможни типа култури. Но ако изключим тази изходна „изкуствена“ гледна точка, в теорията на Рут Бенедикт откриваме два великолепно примера на общ анализ с изводи, които се отнасят до адаптивността на индивида и социума изобщо. Първият извод е, че индивидуалната интеграция в дадена култура зависи съществено от съвпаденията между перспективата на тази култура и потенциалните възможности на индивида²⁶. Вторият – със значителна тежест в днешната политология и история на конкретни общества – е, че ключът за равновесие в едно Общество е конформизмът на неговите членове. Онова, което демонстрира точно еквифиналността или динамичният хомеостазис на една обществена система, можем да търсим в толерантността на онези елементи в нея, които по ред причини действуват в периферията или дори на границата, допустима от институционалния (организационния) живот.

Ако последното като формулировка звучи прекалено ангажирано, то споменаването на имената на Ралф Линтън²⁷ и Абрам Кардинер²⁸ е скромност, на която сме етично задължени. И двамата са сподвижници на Рут Бенедикт и създатели

на т. нар. психологично направление в културализма²⁹. Интерес, а и аргумент за горната теза е теорията на Линтън и Кардинер за усреднения или типов персонаж. Тя изхожда от предпоставката, че всеки член на дадено общество е формиран като функция от определени наслоени прототипи. Те създават един усреднен персонаж, стил на живот, който доминира за всички членове на общността. Естествено е отклоненията от това правило да са съществени за динамиката и хомеостазиса на обществената система.

ИКОНОМИЧЕСКА АНТРОПОЛОГИЯ

Икономическата антропология представя марксистското течение в етнологичната програма за проучвания и метод на изследване. Развива се във Франция след началото на 60-те години и няма нищо общо с т. нар. икономическа антропология на Малиновски, нито с тази на редица етнологизирани англосаксонци, които подчертават важността на производството, но се задоволяват да го използват само като елемент от анализите си. Морис Годелие, един от действителните представители на икономическата антропология, определя целта ѝ като „сравнителен теоретичен анализ на различните реални и възможни икономически системи. Тя се базира на изворите, предоставени от историята и етнологията, и се стреми да създаде обща теория за различните форми икономическа активност.“³⁰

Първият дискуссионен проблем, който възниква, е за дефиницията на икономическата област. Тя се формулира различно, нерядко изключително аксиоматично³¹. За редица автори икономиката изучава човешкото поведение като отношения между цели и средства за постигането им. Това означава, че всичко е икономика и социалният аспект в икономическите процеси изчезва в полза на рационалното поведение (или максимизация). За Карл Поланий³² вече икономиката е комплекс от дейности по производство, присвояване и разпределение на продукти и услуги в рамките на зависимост и връзка човек – природа – среда³³. Така Поланий свързва формалния аспект на икономическата концепция с активността от социален произход в икономическия процес. Комплексът от дейности според Поланий в институционализирана форма е взаимнообвързана чрез интеграционните икономически принципи реципрочност, преразпределение и пазарен обмен. Основна теза на Поланий е, че социалните системи трябва да се дефинират чрез доминиращите интеграционни принципи, а не чрез анализи на начина на производство³⁴.

Морис Годелие формулира по различен начин рамките на икономическата област. В нея влизат производство, разпространение и консумация на продукти и услуги, но като се оценява значението им и в неикономически аспект. Ако услугите се включат например само като част от икономическата област, ще се върнем отново към тезата на формалностите. Така икономиката има своя област, но в същото време е в отношения и с неикономически елементи от социалната система. Затова тя се появява като комбинация от структури на производство, разпространение и потребление за задоволяване на индивидуални и колективни нужди в *средата* на обществото. Според Годелие производството осигурява на едно общество материалните средства за съществуване. Разпределението им определя, в рамките на обществото, формите на присвояване, като се използват и условията за производство. Социални правила определят консумацията като присвояване на факторите за производство. Потреблението е свързано с техниката на производство, но в рамките на своята структура е по-независимо от самото производство³⁵.

Струва ни се, че от изложеното логично се прокрадва мисълта за определена връзка между функция и структура. Разбира се, тя все още не е достатъчно ясно определена, за да примиря (обедини) функционализма на Малиновски с ограни-

чения абстрактен структурализъм на Леви-Строс. Отново на преден план се появява въпросът за връзката между „примитивното“ и индустриалното общество. Зададен по нетривиален начин, той би прозвучал така: Може ли относителната самостоятелност („елементарност“) на „традиционния“ тип общества, разглеждани като „черна кутия“, да е път за придвижване на познанието по посока на индустриалното общество? Ако отговорим отрицателно, означава да поставим кавички на натрупванията и континуитета. Положителният отговор на зададения въпрос крие други въпросителни, защото антрополози, историци и системотехници са на различни семантични вълни.

За разлика от други етнопрограми, чиито основания се размиват в множество исторически теории, икономическата антропология е ограничена почти единствено от теорията на диалектическия материализъм. Основна концепция в него е абсолютната значимост на взаимовръзките в елементите на системата „начин на производство“. Според апологетите на тази теория обхватът ѝ „изчерпва“ обекта (Обществото), ако се установят зависимостите в *икономически, правно-политически и идеологически* план. Това са системни елементи, проявяващи се със собствена структура, на чиито компоненти ще се спрем, но предварително се приема, че в отношенията помежду си тези структури образуват нови с лидер някой от структурообразуващите компоненти. В различните общества той може да бъде доминиран от икономическата, правно-политическата или идеологическата структура. За различните общества такова е значението през средните векове на католицизма, православията, исляма и т. н., или изобщо на религията (идеологическа структура), заела ролята на лидер в отношенията, предизвикани от феодалния начин на производство. Абсолютизирането обаче на това правило води до обществени срывове и най-типичен пример е днешната криза в бившите социалистически общества.

Практиката показва, че не съществуват общества, в които начинът на производство да е един-единствен, а отношенията, предизвикани от „него“, съотв. издържани, само в една теоретична схема. Според марксистите теоретичното несъответствие се разрешава с въвеждането на понятието „обществено-икономическа формация“. Глобално всяко общество, което марксистите „затварят“ в тази концепция, отговаря на серия понятия, използвани от антрополозите културалисти. За едните обаче обществената диаграма е строго вертикална, стълбовидна, докато вторите използват понятията „култура“, „общество“, „цивилизация“, като ги поставят във времево-пространствена координатна система.

Културалистите създават теория, в която основните елементи, в зависимост от развитието, могат да се заместват. Диалектическият материализъм отрича простото заместване, без да игнорира континуитета, защото обществено-икономическите формации са не само строго дефинирани, но са и в строга последователност³⁶. Операционалността на културалистичните понятия („култура“, „общество“ или „цивилизация“) действително е затруднена. Достатъчно е да се цитират Алфред Крюбер и Клайд Клуххон, събрали 161 дефиниции за „култура“³⁷, или Арман Кювиле, който в своя „Учебник по социология“ изброява най-малко 20 различни смисъла на понятието „цивилизация“. Последното например се заражда в края на XVIII в. като синоним на европейското общество, за да го отдели от „варварските“ общества, непринадлежащи към Запада. В следващия век „цивилизация“ се употребява в множествено число и като понятие впоследствие се развива чрез различни дефиниции. Това затруднява еднозначното му използване. Проблемът вече е анализиран от Фернан Бродел³⁸. Той цитира йерархията, предложена от Филип Багби, според който начело стоят няколко свръхцивилизации (major civilizations), последвани от големи цивилизации, от подцивилизации

и от най-малките, които вече имат правото да се наричат култури. От своя страна Арнълд Тойнби разграничава 21 или 22 цивилизации, от които само пет достигат и се развиват в наши дни: далечноизточна, индийска, ортодоксално-християнска, ислямска, западна. Според Тойнби те са квинтесенцията на общественото развитие, цивилизации дълговечни и връщащи ни далеч назад в историята на Обществото³⁹. На него пък опонира Освалд Шпенглер, за когото например западната цивилизация започва с Френската революция и пред разпадане⁴⁰.

От друга страна, ако разликата между цивилизация и култура е проблем на „обем“, „размер“ или „пространство“, обикновено понятията са в опозиция. За Томас Ман „... Културата отговаря на истинската духовност, докато цивилизацията означава механизация.“ За Вилхелм Момсен: „Човек днес има задължението да не позволи цивилизацията да разруши културата, а техниката – човешкото.“ За Освалд Шпенглер културата е „началото, жизненият сок, Пролетта, която подхранва цялата цивилизация; а, обратно, цивилизацията е Есента, повторението, изпразнен механизъм“. Накрая, за Анри Мару думата „култура“ трябва да бъде съхранена за персоналната форма и дух на живот, а „цивилизация“ – за социологическите реалности. Изложената семантична „неразбория“ Фернан Бродел коментира по следния начин: „Далеч преди да ни го кажат лингвистите, културата и цивилизацията плават през света, мисълта и противоречивите предпочитания на универсума, запознавайки се с всички видове метаморфози.“⁴¹

Икономическата антропология, използваща концепцията за социално-икономическите формации, не предполага, че последните са проста сума от начините на производство, съществуващи в определено място и време. Тя приема, че цялото не е равно на частите си, а е нова реалност, която се описва чрез икономическата, правно-политическата и идеологическата структура. Триединството на взаимовръзките на практика не променя същината на старата идея, търсеща „мярка“ или унифициращ принцип, обясняващ Обществото.

Икономическата структура е фундаментална част от този принцип. Теорията изхожда от процеса на производство, който се характеризира с два елемента: производителни сили и производствени отношения. Материалното присвояване на природата от човека минава през трудов процес, в който са вписани горните два елемента. Социалните отношения в производството от своя страна се определят от формата на собственост, която предполага два типа възможни отношения – експлоататор/експлоатиран или такива на реципрочно сътрудничество. Предпоставка за първия тип отношения е потенциално неравенство върху собствеността на средствата за производство. За втория тип отношения изискujemo условие е социално обща собственост, но и несекторна диференциация на обществото. А това е възможно не само в общества без държава, но и без организация, доколкото последното предполага винаги определен тип йерархия и субординация. От тази гледна точка примерите, дори на класиците на теорията, не будят доверие, защото такива общества не съществуват и „a priori“. Следователно, ако първият тип отношения, тези на експлоататор/експлоатиран са „единствено“ възможни, то резултатът от развитието им в успореден план трябва да ги прави приемливи за обществото като цяло. Според другата алтернатива, ако се разруши динамичният хомеостазис на системата и се създаде нова, то споменатият задължителен начален параметър изисква новата система да е подобна на предишната.

Безспорно икономическите отношения в Обществото, така както са формулирани от класиците на теорията, се нуждаят от корекции. Възможен път засега предлага идеята на Гумилев-Ермолаев за фазовите преходи⁴².

Друг съществен елемент на икономическата антропология е приемане съществуването във всяко общество на идеологическата структура, която го „оправда-

ва“ и е определена форма на познание. Това не е научна форма на познание, а натрупване на елементарни знания за „разбиране“ на обществото. Затова идеологическото познание е откъслечно, деформирано и фалшиво. Деформацията на реалността чрез това идеологическо познание не може да бъде обяснена с предварително заложили мотиви за фалшифицирането му. Тя идва от невъзможността да се разбере основното за обществото извън средствата на наблюдението и научния анализ на структурите му.

Идеологическите структури са комбинация от две взаимосвързани системи – на идеите и на поведението. Системата от идеи включва политически, юридически, морални, религиозни, естетически и философски възгледи, циркулиращи в определено общество. Те се проявяват в многовариантните измерения и са пълни с елементи на фантазия. В съдържанието им се откриват повече желания, надежди и носталгия, отколкото покриване на реалността. Това не е причина в идеологиите да не се съдържат и елементи, изпълняващи адаптиращи към реалността функции.

Поведенските системи от своя страна включват комплекс от навици, обичаи и тенденции да се реагира по определен начин.

Идеологическите структури не са патент на икономическата антропология. Те са универсален „феномен“, недискусионен като абстрактна реалност. Те са специфичен нематериален субстрат от материални реалности и в този смисъл прякото им екстраполиране в други обществени подсистеми изисква специфичен инструментариум. Негова еманация в повечето случаи е правно-политическата структура. Тя включва институции и норми, предназначени да регулират функционирането на обществото като едно цяло. Съществуването на тази структура се дължи на разделението на труда, създадо екипи от хора, които организират и администрират обществото. Според марксистите в т. нар. класови общества правно-политическата структура осъществява и реализацията на определен тип политическо господство. Структурата дефинират чрез държавата, а функционалните зависимости между елементите ѝ чрез типа държава, в която се изявяват. Това предполага както класификация на държавите, така и определена типология на институциите. Тук е налице едно неразрешимо противоречие. То идва от това, че във всички по тип държави съществува определена общност на институциите. Но ако функциите на последните зависят от типа държава, това означава, че еднакви структури функционират различно. Десетилетия наред „марксистите“ философи и политолози, основно от бившите социалистически страни, се стремят да „регламентират“ противоречието чрез взаимовръзките между правно-политическата и идеологическата структура. Но доколкото вече изяснихме, че последната е „криво огледало“ на реалността, то и „регламентацията“ като „теории“ е най-малкото неубедителна.

Икономическата антропология обикновено експлоатира идеята за начина на производство, но се дистанцира от „класовата“ проблематика. Причината е, че в т. нар. доиндустриални общества социалната стратификация се изследва в политически аспект⁴³. Последното дава отражение и на методологията на икономическата антропология. Така според Франсоа Пуло в рамките на икономическата антропология се набелязват не повече от четири методологически възможности:

– Първата е лансирана от М. Годелие⁴⁴. Според него трябва да се изследва развитието на *производителните сили*. Осъществява се чрез анализ на технологиите. Това е единственият път за определяне начина на производство.

– От своя страна Р. Солзбъри акцентира, че етнологичното проучване трябва да тръгне от *социалните отношения*, защото в крайния анализ те определят и използването на определена технология.

– Клод Меласу⁴⁵ представя друг теоретичен методологически модел. Негово начало е дефиниция на *икономическата база*, което ще се постигне с анализ на *производителните сили*. Той се осъществява чрез изследване ролята на земята в структурата на работния процес. Следва установяване на общността от *производителни отношения*.

– Накрая Емануел Тере⁴⁶ предлага коренно различен път. Той констатира, че в доиндустриалните общества производителните сили са неразвити по причина на несъвършените оръдия на труд. В тях доминира от количествена и качествена гледна точка *работната сила*. Затова и тя трябва да бъде отправната точка за определяне начина на производство⁴⁷.

Ясно е, че в икономическата антропология, стояща на марксистки позиции, подобно на изложената по-горе – културалистична, тръгваща от неокласически икономически позиции, не съществува единен методологически подход. Това минава за научен плурализъм, но в крайна сметка наемква, че изходните позиции са хипотези, а не теории.

ЕТНОЦИДОЛОГИЯ

Това е последната от съвременните, заслужаващи внимание, етнопрограми. Началото ѝ трябва да търсим в проблематиката за културните контакти, която от началото на века е представена в рамките на течението на дифузионистите.

Това течение, развито основно в Германия и САЩ, изхожда от първостепенната значимост за Обществото на контактите между различни култури. Но докато немската школа търси реконструкции в световен мащаб, в САЩ вероятно поради мястото на среща на различни култури дифузионистичното течение се ограничава в локално сравнителни анализи.

Американският дифузионизъм е свързан с имената на Алфред Крьобер⁴⁸, Роберт Лоуи⁴⁹ и най-вече с това на Франц Боас⁵⁰. Последният показва очевидността на „динамичния ефект“ в контактите между културите, откривайки нови изследователски перспективи. Така се стига до концепцията за акултурализация, представена от Ридфилд–Херсковиц–Линтън в 1935 г. Оттогава двете направления се развиват независимо. Акултурализацията изследва пренасянето на култури като процес, а дифузионистите – като реализация⁵¹. Методологическа основа на първите е наблюдението, а вторите – дедукцията. Дифузионистите се обръщат към историята и праисторията, а изследователите на културния синкретизъм – към теорията. Жан Мелвил Херсковиц формулира принципа за „две гледни точки“ (Two ways process), който означава, че при контакт на две култури те се бележат от процес на трансформация. Това елиминира като антиисторическа тезата на Малиновски, въвела „начална точка на процеса“, защото противното би означавало съществуването на статични общества. Почти на шега тя е видоизменена в „началото на проучването“ и това, изглежда, успокоява етнографите от днешния Трети свят.

На Робер Жолин⁵² дължим нов поглед върху културните контакти. В нашумялата си книга „*Raix Blanche*“ (1970) той говори за етноцид, практикуван от Запада. Като пише за цивилизациите винаги в множествено число, Жолен лесно стига до заключението, че изчезването на всяка цивилизация е непоправима загуба и че в своето развитие, както в минало, настояще и бъдеще време, Западът разпространява (ако използваме собствената му терминология) вакуум и смърт. Това в крайна сметка ще доведе Западния свят до самоизолация, която ще го превърне в празна вселена. Жолин доста абстрактно диалогизира с марксистите за идеологическа природа на класовата борба и унитарната държава⁵³. Не по-малко аналитич-

но се отнася и към структуралистите, но той първи развива идеята за етноцида, и то в рамките на най-общите, обемни и върхови постижения на човечеството – цивилизациите. За него цивилизациите са „координатите, които рамкират човешките реализации“⁵⁴. Тази абстрактна форма на разсъждения, близка до философските класици от миналото столетие, е доведена до крайност с изреча, че „единствената вселена, която е обща за всички, е тази, която не съществува“⁵⁵.

Концепцията за етноцида на Жолин намира последователи. Тя е марксизирана и обвързана със смяната (изчезването) на общественно-икономическите формации. Но по-важно от създаването ѝ като отделна дисциплина в рамките на етнологията е идеята за темпоралната ѝ същност. „Времето“, на което се посвещава, е това на прехода от едно общество към друго (от една цивилизация към друга). Вторият съществен момент за по-нататъшните ни разсъждения е идеята за загуба на равновесие в едно общество (цивилизация). Независимо че този проблем е и системотехничен (свързан със системния хомеостазис), етноцидолозите са първите, търсещи го в социалната необходимост.

ФИЛОСОФСКИ И ИСТОРИЧЕСКИ ПРОГРАМИ

За разлика от етнопрограмите историческите са по-многобройни, дисперсирани и трудни за обобщаване. Те дават път за школи и направления с незадължителна прагматика. Голяма част от тях са само умозрителни построения, невинаги балансирани около едно ядро – човека или Обществото. Привличането или използването на чисто абстрактен материал често ги прави игра на ситуации без видима полезност. Но те са фонд и перспектива, универсална категория, от която всички „плагиатстваме“.

Най-сериозният проблем, пред който се изправяме, е отделянето на същественото от несъщественото. Както ще се види по-нататък, по-скоро става дума за отделяне на системното от несистемното. Въпросът е по-сложен, отколкото изглежда на пръв поглед. Той опира до отношенията философия на историята към социология, а в значителна степен и до определяне на известно пристрастие към „големината“, „обема“ на общото по отношение количествени или качествени характеристики на частното. Въпреки че може да се смята за приключила дискусията, даваща право на живот на социологията, двете науки се състезават и днес в приоритетите си да изследват Обществото⁵⁶. Доколкото философията на идеите за историята разграничава два кръга проблеми – онтологически (занимаващи се с въпросите за генезиса и същността на обществото, факторите, от които зависи насочеността на историческото движение, логиката и двигателя на историческия процес, цел, смисъл и перспектива на историята и т. н.) и гносеологически (характер и специфика на историята и историческото познание, функции, задачи, подходи и методи за това познание), всеки опит за обобщение предварително е обречен на т. нар. същностна критика. Любопитно е, че според защитниците на относителната самостоятелност на философията на историята, онтологическата проблематика, занимаваща се изобщо с проблемите на битието, има смисъл само когато се изхожда от позитивистки позиции (онтологическият нихилизъм отрича изобщо съществуването на предмет в науката) за битие, движението и развитието му. Онтологията или т. нар. метафизика на историята във философски план може да деградира в познавателен песимизъм (В. Дилтай, Р. Колингууд) или познавателен оптимизъм (Б. Кроче, К. Манхайм). Осъвместяването на тези две крайности е невъзможно. Противопоставянето им означава избор, защото трета е изключена. Изправени сме пред елементарна логическа схема, която ще се опитаме да усложним.

Историческите теории и програми като „антологии“ и коментар са представени в многобройни публикации. Почти винаги подходът към проблема в нашия век се е заключавал в прегледи на възгледи за т. нар. философия на историята, донякъде критика на класическите теории за историята и отсъствие или рядко присъствие на нещо ново. Че „новото“ е позабравено „старо“ влияе на XX в. много повече, отколкото на миналите столетия. Концептуално, съвременната стерилност вероятно е естествена. Това не е удар върху континуитета, а негово развитие. Само в този смисъл можем да употребяваме и понятието „парадигма“. Засега не можем да излезем от омагьосания кръг на приповтаряне и „опити“ за ново тълкуване. Най-малко такива са изискванията за определена научна коректност, в която грехът „плагиатство“ е норма без особено покритие.

Ограничени в тази рамка, задължени сме да припомним (открием) от миналото рационалното и полезното в историческите теории. Това предполага форма на изложение, която не приповтаря познати енциклопедични факти. Първо условие е директното използване на първоизточниците. Това придава на изложението определена историографичност, но позволява прегледът да се извърши по различна от познатите ни схеми⁵⁷. Интересуват ни философско-историческото наследство (мислите върху социума и неговата природа, идеите за развитието, концепциите за „най-доброто“ или „задължителното“) и заложената в него сила, която обрича съвремението на теоретично безплодие. Познатите модели вече имат силата на историческата притча, а търсенето на нови, както ще се убедим, не съвпада с особеностите на съвременното Общество.

НАСЛЕДСТВО

С „Нова наука“ (1725 г.) Джанбатиста Вико⁵⁸ прави научната връзка между теорията на познанието и теорията на развитието. В своите „аксиоми“ формулира Обществото като уникално и себепознаваемо. Той цитира Дион Косиус, според когото обичаят е сходен с представата за царя, а законът – с идеята за тирана. Тази аксиома според него разрешава съществения въпрос: „Дали правото съществува в Природата или е само в главата на хората?“ Другата формулировка на въпроса е: „Социативна ли е човешката природа?“ Засягаме този специфичен проблем, на който всички днес отговарят положително, за да дадем на Вико предимство в поставянето на дневен ред на още един проблем – този за контрола в развитието на обществото. С акцента върху обичая като предвестник на Закона Вико само наглежда за развитие, което се базира на самоконтрол. Но тази подхвърлена мисъл и досега неразработена сериозно в обществознанието, заслужава по-голямо внимание.

Вико заявява, че „този граждански свят е направен от хората и неговите принципи трябва да се открият в промяната на собствения ни човешки разум“⁵⁹. В този смисъл Вико е вече идея за Хегел. Но той отбелязва и три константни обичая, които полага като вечни универсални принципи за всички общества. Те са някаква *религия*, някакъв *матримониален ред*, определен тип *погребение*⁶⁰. Така според нас в обществознанието се изгражда първата *система* от унифицирани идеи – общи за социума и едновременно начало на неговите особености.

С известната си фраза, че „това, което Господ създаде, само Той познава“⁶¹, Вико разделя света на предметите и обектите от този на историята. Според него „светът на народите“, или човешката история, е създаден от хората и това е което хората могат да очакват да познаят. Така е направена връзка между историята и природните науки, която с отрицателен знак определя зависимостта им. Той основополага цикличната теория на развитието. В нея специфичното е определящо

връзката между теологичен, героичен и човешки период⁶². С трицикълната концепция за развитие на Обществото Вико полага началото на хипотеза, доказуема за по-ниски интегративни нива – обществата, цивилизациите, културите.

В идеите си за развитие на Обществото Вико надживява осемнадесетото столетие и невидимо присъства в почти всички споменати културалистични етно-програми. За него „идеите следват реда на нещата“. Този възглед подрежда идеите като развитие на материалното битие. Те следват живота в природата, в колибата, в населеното място, в градовете и накрая в академиите⁶³.

След Вико Кант⁶⁴ противопоставя понятията „социум“ и „природа“ в друг аксиологичен смисъл. Те са различни субстанции и ще постигнат тъждественост или може би само хармония след дълго развитие (Шесто и Девето предположение⁶⁵). Така природата едновременно същност на човека и негов двигател са екзистенциално противопоставени. В този смисъл Кант въвежда (логически) времето като мерило на развитието, но не и като среда, в която то се осъществява. Донякъде Кант доразвива Вико и мисълта му за асоциативността на човешкото общество (Четвърто предположение⁶⁶), като въвежда в успореден план антипода – тенденцията към разграничаване (самоизолация).

Стъпка напред в доразвиване на горните идеи прави Кондорсе⁶⁷. Неговите научни усилия се експериментират ползотворно от големите социолози на XIX в. – Сен Симон, Конт и Маркс. С идеята си, че човек притежава достойнството да разбира общото и разграничава информацията, която получава, т. е. да произвежда нови комбинации, Кондорсе е предпоставка за структурализма на Леви-Строс. Дадеността, природата на обществото да е повече комуникативна, отколкото статична, се развива под въздействието на външни фактори⁶⁸. Те обаче не предполагат нито изискват „революционни промени“. Така според него комуникативността на обществото като задължителна характеристика е условие за промени, чиято квалификация носи субективизъм, труден, а може би и невъзможен за преодоляване. Не особено приемливо за днешната действителност тази „криза“ преодолява Хегел.

Още в 1784 г. Кант изтъква, че за да се разбере историята, е задължително да се предположи действието на някакъв „секретен план“ или телеологичен принцип, съгласно който „злото“ в историята се оправдава от онова, което подпомага да се развие⁶⁹. Тази идея е прегърната от неговите следовници (вкл. Хегел), но и критикувана от съвременника му Хердер⁷⁰. Кант нарича своя принцип „Природа“. Тя включва в хората определени възможности, които те могат да развият. Затова историята не е нищо друго освен експониране на механизмите, чрез които природата осигурява развитието на тези възможности. Пружината на механизма на антисоциалните тенденции на хората, чиито следствия ще доведат до създаването на Общество със Закон за максимум свобода.

Схемата на Кант е морално-идеалистична. Най-значителното ѝ достойнство е, че тя според автора си е приемлива само ако се тръгне от известни предположения. За съжаление тази „мекота“ не е характерна за следващите философи истории, които в мнозинството си не допускат хипотезата, а формулират „теории“. Самият Кант обръща внимание на проблема, цитирайки още в увода на известното си съчинение, че на практика се движи в една Нютонова парадигмална действителност.

От гледна точка на проблема за движещите сили на общественото развитие най-значимо е Четвъртото предположение на Кант. То е за антагонизма в обществото, играещ ролята и на негов регулатор. Идеята на Кант под формата на противоречия е използвана от Маркс и Енгелс. Но тя има много по-широко звучене, което се изразява в съвременната характеристика на понятието „принцип“⁷¹.

В чисто хронологичен план съвременните концепции за цел на Обществото идват от Имануел Кант. В използваната вече негова студия „Идея за универсална история от космополитна гледна точка“ Петото и Шестото предположение формулират за цел на Природата движението към създаването на гражданско общество, което универсално ще се администрира от Правото (под „създаване“ Кант разбира организиране или организация). Свободата, която е крайна цел, е подчинена на външни за Обществото закони. Целта е постижима, но в необозрими срокове. В концепцията на Кант е заложена идеята за йерархична структура – общество, което се нуждае от господар, над който също трябва да има господар и т. н.

В Седмото си предположение Кант отговаря отрицателно на въпроса, „... дали целта на организацията в Природата визира само частите ѝ и съответно отсъствува цел за цялата Природа“. Той говори за организацията като еволюция на култури и цивилизации и в този смисъл е първият мислител на „новото“ време, дал главна буква на понятието. Наистина в Осмото си предположение Кант поставя знак за равенство между организация и мистичен план на Природата, но показателна е идеята за развитието като път към установяване на свършен правов ред за Обществото. А това в Деветото предположение е вече не само възможно, но и цел на Природата. Нейният законспириран план вече е пробит в най-невралгичния си пункт – познаваемостта. В нея може да се проникне. Тя е *система*. Без подход като към система би била само сбор от човешките дейности.

Вече споменахме, че при Кант се открива и идеята за времето като мярка на развитието. Тази идея в по-разгърнат вид намираме у Хердер⁷². Той въвежда времето и пространството (мястото) като варианти величини⁷³. В този смисъл се забелязват наченки на онова, което днес наричаме системно мислене, дори системен подход, доколкото Хердер разглежда политическата система като подсистема на обществената⁷⁴.

За Хердер, обратно на Кант, в историята съществува един основен закон: „Всичко, което трябва да се случи, се случва.“⁷⁵ В този „процес“ обаче пружина на движението, която прави историята, са човешките усилия. Или, ако приемем вече споменатата в началото на нашата работа квалификация за „дейността“ като основна характеристика на Обществото, с определена доза оптимизъм можем да я открием и у Хердер.

В областта на теорията Хердер има неоспорими приноси. „Всичко в историята е преходно, като само същината на човека остава непроменена.“⁷⁶ Този извод, безспорно характерен за всички осъзнали, че са смъртни, има много по-дълбоки следствия от повърхностно видимите. Той е предпоставка за търсене на мярката за времето, в което се осъществява преходността. Оттук до разбирането, че определени мотиви поддържат някакъв порядък във времето преди осъществяването на преход, има само една крачка. Хердер я преодолява. Той я намира в „равновесието“ и по този начин въвежда познатия днес Принцип на пропорционалност. Времето на съществуване на една култура според Хердер може да се „измери“ с периода, в който тя е хармонична, „пропорционална“ на средата си. Единственото ограничително условие, което той поставя за таква съотношение, е изказаното съмнение, че: „Ако съществува Господ в природата, Той съществува и в историята.“⁷⁷

Независимо от отсъствието, или по-скоро от неразвитостта на комуникационните инфраструктури по границата между XVIII и XIX в., водещата в света европейска научна мисъл се развива с близък за отделни страни ритъм. Излишно е да навлизаме в проблема за пространството, което отваря Френската революция. Но може би първият ѝ резултат са нови обобщения за историческия процес и развитието на европейската цивилизация. Съществува едно просто правило, според което процесите в относително затворените системи се проявяват по-отчет-

ливо. Такъв е „случаят“ с Европа в началото на миналото столетие. Пример за това е Кондорсе, работил в едно време с Хердер, с който като че ли спорадично се допълват. Темпорализмът на Хердер е продължен с много общата класификация за степените на цивилизованост на обществото, предложени от Кондорсе. Те са формулирани общо, но значението на използвания критерий е може би най-сериозното постижение при определяне мотивите за развитие или саморазвитие на човешкото общество.

За Кондорсе степените на цивилизацията са функция на разбирането за минало, настояще и бъдеще⁷⁸. И миналото, и настоящето като цивилизационни степени имат по-скоро пространствено покритие, отколкото темпорално. Причина е неравномерността в развитието. Миналото свързва със слабо развити наративни качества. Човек е изолиран и ограничен в най-необходимите асоциации (колективи), които позволяват почти единствено развитието на неговото възпроизводство. За да осъществява тази си предопределеност, необходим е един елементарен език и комуникация. Социалният ред е необходимост, само доколкото отличава човека и организацията му като определен биологичен вид⁷⁹.

Третата степен на цивилизацията Кондорсе отнася към бъдещето. Това е надеждата, че химеричното ще стане възможно, дори лесно. Тази мисъл не е оригинална и не блести с прозорливост. За втората цивилизационна степен обаче като критерий за степенуване той предлага появата на *писмеността*⁸⁰. В историческите концепции този мотив е нов. Той е просветление. Кондорсе схваща значението му като предпоставка за развитието на „изкуство, наука, търговия“, но в същото време и като условие за общ или организационен живот на обществото. От този момент за него се отварят рамките на историята. Това е процес на сближение между различни народи, възможности за „комбиниране“ между тях, „за откриване хипотетичната история на едно общо човечество“. Различното време, в което народите се сдобиват с писменост, от своя страна, наред с други белези, води до представата за определена „многозначност“ на Обществото⁸¹. Проблемът е тясно свързан с „организираността“ и „институционалността“ на Обществото.

Първата цялостна концепция за развитието на Обществото от началото на миналото столетие е дело на Г. Хегел⁸². Той създава комплицирана метафизична система, в която основни понятия са реалността като идея (понятие, трудно за прецизиране) и реалността като динамична еволюция. Хегел смята, че светът може да стане познаваем единствено чрез съдържанието на концепции и теории, които преливат една в друга, изхождат една от друга или най-малкото са в някаква взаимовръзка⁸³. Тази обща идея за развитието на „историографията“ той прилага и в конкретните си проучвания, сред които най-значимо е това за диалектиката на процесите. За Хегел всичко концептуално се върти около своя опонент. Заедно в системата те ще дадат следващата „идея“, която е обща за противоположностите, ще изхожда от тях, ще има своята противоположност и т. н. Природата и духът, материята и духът трябва да се третира като диалектически сходни (и противоположни) материи⁸⁴. В историята това се проявява чрез рационален процес с различни фази, които са израз на една обща „идея за свобода“ („Свободата е съдържание на духа, а философията на историята е част от философията на този дух“⁸⁵). Така Хегел отделя радикално историята от обекта на науката (естествените организми).

Концепцията (теорията) на Хегел има връзка с идеите на Просвещението. Но за разлика от Кондорсе принципите на Хегел не търсят емпириката (установяването на историческите факти). Известно противоречие или най-малкото „странност“ е, че двамата опоненти Кант и Хердер (Кант с концепцията за преднамерен,

секретен принцип, а Хердер с индивидуалния гений на народите) намират едновременно място в системата на Хегел.

Разбиранията на Хегел за *свободата* са близки до тези, използвани от философите на Просвещението. „Свободата – обявява Хегел – не е само признаване и приспособяване на универсалните субстанциални същности като Право и Закон, но е необходимо и Държавата като продукт на едно общество да е съгласна с тях.“⁸⁶ Историята се развива във фази, които са взаимосвързани. Основна концепция за историческото развитие е признаване предимството или тежестта на групата (нацията) пред индивида, личността. Всяка група има принос за историческия процес. Но самите групи (нации) трябва да се схващат като функция на принцип (идиосинкразия на духа), който определя различните аспекти (религиозен, политически, морален научен и т. н.) на приложение. Личността влияе частично на историческия процес, защото само „историческият контекст“ изисква тяхната реализация. На втори план (необходим, важен и значим) Хегел определя институциите и формите на управление като сериозно влияещи на историческия процес.

И все пак „историята на универсума е в зоната на властта на духа“, а физическата природа е само инструментариум за проявлението му. Великолепна форма за проява на духа е Държавата.

Най-същественото в концепцията на Хегел е търсенето на космополитично обяснение за всичко. Хегел въвежда възможно най-общия и широк подход. Доколкото обаче Законът, Моралът и *Управлението* са положителният завършек на процеса *Либерализация*, в съвкупността си те са и край на историята⁸⁷. Хегел декларира този край още при въвеждането в теорията си и по този начин сам опровергава (обрича) концепцията си за „вечна“ диалектика на процесите. Може би е прекалено смело да формализираме този мислител до такава степен, но развитието на науката подсказва, че Хегел е по-скоро неизчерпано явление в подробностите, отколкото в генералната си схема. Неговата диалектика е догматична, защото има край, дори той да е условен. Но в същината си тя е прозрение и бъдеще, не само за последователите, но и за критиците му.

За Хегел понятията (съдържанието) се раждат и умират, но умирайки, те раждат нещо ново. Въсщност това е най-същественият признак на науката и в този смисъл Хегел е нейният пророк. В обществознанието той поставя началото на дълга и ползотворна дискусия. За него реализацията на началото или съдбата на Обществото (в частност на една нация) е плод, който съдържа в себе си отровата. Но анахилирайки, всяка нация дава ново начало, което се манифестира чрез нов народ. Това е вечната мутация на живота. За да се разбере, трябва да се изхожда от началната вариантност, която е задължителен атрибут на човека. Тази Хегелова идея контрастира с разбирането за непроменимий характер на човека, развито като концепция от антропологическата мисъл на XVII и XVIII в. Тя контрастира и с основанията за бум на национализма като генезис на процес, „раждащ“ нови нации. Затова Хегел днес е актуален колкото Макс Вебер, Арнълд Тойнби, Норберт Елиас или Фернан Бродел.

Успоредни по време и не по-малко значими по мащаб са мисловните построения на Огюст Конт⁸⁸. Арогантен, догматичен и с многобройни повторения, той е труден за четене, обобщения или анализ. Това е една от причините за незаслуженото му подминаване като мислител, живял едновременно с Балзак и Юго, но пиещ за „следващия“ век. Конт събира на едно място модерната теория за историята с практическия интерес към проблемите на социалната и политическата организация на обществото. Като много други (Кондорсе, Сен-Симон) той е за научен метод в социалните проучвания. Прилагането му обаче трябва да е безус-

ловно и радикално. Затова позитивизмът на Конт разграничава областта на познанието за социалните феномени от отношенията между тях, т. е. не съществува познание извън опита. Историческото развитие кулминира в „Социална физика“, следствие на успехи в математиката, астрономията, физиката, химията, биологията. Развитие то има еволюционен характер. Според Конт откритието му се заключава във формулирането на Закон за трите състояния⁸⁹. Три са парадигмалните състояния, през които се развива човешкият дух – теологично, метафизично, научно. Те са следствие на Общ исторически закон. Първите две състояния са близки по съдържание и включват развитието на персонифицирани абстракции. В тези състояния се проявяват наблюдавани феномени и се правят опити за обяснението им. Но научно последното е възможно само в третото състояние, което създава и абсолютните понятия. Това е позитивизъм, включващ преминаването от абстракции към абсолютни схеми. Най-същественото у Конт е, че всички феномени са *субординално подредени*, проявяват се чрез естествените закони, но във вариантни взаимоотношения, а самите закони действат *статично* или *динамично*⁹⁰.

Следващата концепция на Конт, която по наша преценка надживява времето му, е свързана с първия опит да се създаде научен модел на отношенията между политика и Общество⁹¹. Съществени са два важни момента. Първият е необходимостта да се открият във вярна последователност *причината и следствието*. Примерите му не блещат с яснота, но илюстрират проблема. Той иронизира израза на Мадам дьо Стал, според която „актьорите са причина за пиесата“, както и историците, за които индианците се появяват на сцената, защото ги е открил Колумб⁹². Вторият – изисква от социолога да свързва разреза на „съвременна“ социална система с предишен етап от развитието на цивилизацията. Мисълта на Конт за задължителен континуитет е атакувана многократно като антинаучна. В случая това не е най-същественото. Идеята му за пълна обвързаност на развитието с всички области на познанието означава пряко екстраполиране на общобиологични закони върху човешкото общество. Това на практика е мистична вяра, че интелектуалният прогрес е абсолютна величина, че законите на еволюцията в неживата, биологичната и разумната природа са „сходни“, че съществува „Общо“, независимо от вариантите на проявление. Има нещо много близко между Конт и Маркс в глобалните виждания. Струва ни се, че пресечната точка на двамата е Хегеловата абстракция, принизена по различен начин до общ подход, който води до различни изводи. Конт абсолютизира политическата система, Маркс – икономическата. Първият в традицията на времето е апологет на духа, вторият – на конкретните му проявления. За французина в крайна сметка градивен елемент е времето, за германеца – пространствената му мярка. И двамата са първите социални инженери футуристи. Между тях се наместват Джон Мил и Хенри Бъкл.

Джон Мил⁹³, подобно на предшествениците си, за които стана дума, подхранва културалистите от края на миналия и началото на нашия век. Приел „поведението“ за доминиращо и предвидимо, той е абсолютен утилитарист. Но поведението е „неисторическо“ по същност (независимо че историческите факти го правят видимо) и „полезността“ му (под влияние на Конт) се проявява чрез емпирически закони и различни фази (от своя страна показатели за по-общи закони), които са основата на човешката природа. Мил отрича възможността за социални промени в големи мащаби. Смята, че законите за човешката мотивация са така строги и невариантни, колкото тези в „чистата материя“. Мил формулира няколко закона, които са в основата на днешната социология. Първият е, че човекът има своя мярка да формира предразположение за реакция спрямо външни и вътрешни „дражнители“⁹⁴. От изключително значение (със стойност, равностойна на Закона за запазване на енергията) е и неговата формула, че: „Общата корелация между

различните елементи във всяко състояние на Обществото са Закон, който определя бъдещите състояния на Обществото.⁹⁵ Преди Маркс Мил формулира и твърде познатата мисъл, че „основният проблем на обществените науки е да се открият законите, които са в основата на това, как едно състояние на Обществото предизвиква следващото, което идва на негово място“. На тази база Мил подобно на Конт формулира Закон за прогреса. Нещо повече, той предполага, че съществува и Общ закон за развитието⁹⁶. За него основна грешка на философите на историята е, че не поддържат очевидната възможност, предложена им от историята. А това е редът, в който се сменят Обществата, дори при унифицирана последователност.

Мил едновременно с Конт пише за две основни (статично и динамично) състояния на обществото. Социалната динамика е свързана със Закона за прогреса. Статиката не е вулгаризиран регрес. Тя е тип консенсус в социалния организъм, а обществото напредва чрез някаква средна мярка⁹⁷. Човешката еволюция във всички аспекти зависи от реда на еволюцията на интелектуалните конвенции, които приема обществото

Струва ни се, че избраното е обобщена схема на идеята за развитие, която в различни варианти господства и днес. Мил е по-неясен от Маркс, по-ясен от Хегел, но по-забравен и от двамата. Мил е явление. Голяма част от неговите „последователи“ днес дори не предполагат, че вървят по извървян път. Всъщност това е и основният недостатък на развитието, което пази ревностно фондовете си, без умишлено да ограничава достъпа до тях⁹⁸.

Другият „голям“ на британската (по-скоро социологическа, отколкото историческа) школа Хенри Бъкл⁹⁹ също като Мил и Конт търси научните методи. Той оценява, че изследователите допускат две основни грешки, които са „догма“ за неуспеха. Това са предконцепцията за „свободен арбитраж“, последвана от подобна за „предопределението“. Първата почива обикновено на метафизични, а втората на теологични хипотези при положение, че такива изобщо съществуват. Бъкл приема огромното значение на естествените закони – „Съществува интимна връзка между физическите закони и човешката дейност.“¹⁰⁰ Неразбирането на тази връзка означава, че осмелилите се да подходят към историческите проблеми са неподготвени. Бъкл не само подхвърля, той защитава идеята за системна взаимовръзка със средата¹⁰¹. „Необходимо е да се вземат предвид както средствата, чрез които човек променя природата, така и тези, чрез които природата променя човека.“ Като дава гласък на геоограничително разбиране за пътя на Обществото, Бъкл в чисто емпиричен план предполага, че четири основни групи връзки са в основата на процесите. Това са отношения между Обществото и климата, храната, земята (почвата), общоприродното въздействие¹⁰².

Изследвайки историята на Англия, Бъкл формулира и теза с дългосрочен кредит на доверие. В нея основен индикатор на развитието, позволяващ моделирането му, е изключително европейската история. Това разбиране, въпреки отчетливата му несъстоятелност при търсенето на общ подход, се преодолява при преминаването на палмата като научна символика в Америка чак в началото на следващото столетие. В ролята на пророк при търсенето на този общ подход е призната драмата на Карл Маркс.

Програмата на Маркс за исторически проучвания крие в себе си повече талант от предходниците му, защото подобно на „Негативната изповед“ от Книга на мъртвите отразява заключение, което не търпи възражения. То е, че до него в чисто историографски план „отношенията човек и природа са изключени от историята, а това довежда до противопоставяне природата на историята“. Според Маркс единствено безусловното приемане на такава връзка ще създаде предпоставки за

откриване на *реалната база на историята*. Подробностите вече са нещо различно. Част от тях изяснихме критично при разглеждане програмата на икономическата антропология. Въпреки раздвоеността, която апологети и скептици изпитват при оценки на Маркс, не трябва да се забравя, че в чисто теоретичен план той е първият, който създава строен вътрешно непротиворечив социологичен модел на Обществото. Проблемът е, че модел може да се създаде само на база на реален обект. А такъв чрез принудително социално инженерство се изгражда половин век по-късно. Затова експериментът не отрече теорията, а само нейната перспектива във времево-пространствените координати на Обществото през XX столетие. А това означава, че силата на Маркс не е в моделирането и прогнозирането. Неговият модел е непротиворечив, защото няма корелат в действителността. Или поне в тази, за която бе създаден и която трябваше да направи по-прозрачна.

Маркс е водораздел в социологията и историята. С него в завършен вид приключва създаването на детерминисткото направление като историческа програма за изследване на Обществото. В него се оглежда и отразява обществознанието от Аристотел до Хегел. Маркс е граница между минало и съвремие по отношение интерпретацията на историята. В неговите рамки се движи Плеханов¹⁰³. От тях трудно излиза дори Толстой¹⁰⁴.

И ако Маркс приключи в лутането, свързано със създаването на популярна детерминистка схема за интерпретация на историята, проблемът приема съвсем други измерения в есетата на Освалд Шпенглер и обемистите трудове на Арнълд Тойнби.

Освалд Шпенглер¹⁰⁵ е автор на „морфологичната“ концепция за историята, която приема, че непрекъснато се появяват и разрушават различни култури. Културите имат ограничено витално пространство, а темпорално се сменят на около 1000 години (идеята за хилядолетие на Третия райх по-късно е заета от Шпенглер). Те минават през различни стадии и умират подобно на живите организми или растенията. Това разбиране на историческото развитие е противопоставяне на идеята, че линеарният прогрес на Обществото може да се приема в рамките на три общи деления – „Антично“, „Средновековно“ и „Модерно“. Всяка култура има специфичен характер или „душа“ (идеята вероятно заема от Хердер), но всички последователно имат съдбата да са „мъртви“, преминавайки през последната „цивилизационна“ фаза. Шпенглер наброява осем преминати култури, като последната е Фаустовска (Западна), развита в Европа през последните хиляда години. Неговият сравнителен анализ навежда на мисълта, че гравидните импулси на тази култура са изчерпани и в обозримо бъдеще тя окончателно ще закрие (затвори) историята на западноевропейското Общество.

За своите проучвания Шпенглер приема определени епистемологични предположения. „Абсолютна истина“ не съществува. Истината е съотносителна на всяка частнокултурна гледна точка. Следователно никакъв съдник (морален, естетичен, математичен или философски) не може да има „вечна“ валидност. Попадайки в собствената „клопка“ по отношение на доктрината си, Шпенглер във второто преработено издание на книгата си пише в предговора, че написаното от него е истина за автора, но „не е истина за себе си, доколкото е в зависимост от расови и исторически възгледи“¹⁰⁶. Шпенглер вярва, че е невъзможно изследване на историческите феномени чрез методите, използвани от природоизследователите. Историческото познание е уникално и то е свързано с определен тип идеалистичен пълнеж (концепцията е развита по-отчетливо от Кроче). „Природният свят“ има фиксирана, неподвижна структура с пространство, адекватно на приложението си. „Доколкото историческият въпрос включва „какво е станало“ в контраст „със станалото“, всичко е подвижно, вариантно, частно, въображаемо. Това

че се интерпретира с количествени формули, а архитектурата на станалото се изгражда механично, води до абсурдност.¹⁰⁷ Шпенглер вярва, че истинската природа на културите може да бъде обхваната от изследователя само така, както артистът възпроизвежда характера на своя герой.

Като създател на различна непозитивистка историческа програма за изследване, Шпенглер е отрицание на всичко след Конт. Той е алтернативата на детерминизма, предвестник на исторически постройки от рода на „хилядолетния райх“, вкл. аргумент на съвременната идея за края на историята. Шпенглер е пълната опозиция на евроцентризма и това в определена степен го приближава към културализма на Рут Бенедикт. Обратното на Маркс отделяне на Историята от Природата, както и залагането единствено на интуитивизма, отреждат на Шпенглер и програмата му мястото на лобопитен шрих в историята на идеите. Мистичното чакане на „Второто пришествие“ (закриването на Запада), съвпадащо донякъде с библейски прогнози, допринася за определена жизненост на идеите му. Но по всичко личи, че с нея те се и изчерпват. Определен синтез на Шпенглеровите идеи, но в съвсем самостоятелна схема, откриваме в трудовете на Арнълд Тойнби¹⁰⁸.

Концепцията на Тойнби се свързва с базисното понятие „цивилизация“ (срв. с „култура“ на Шпенглер). Той смята, че разкрива 21 цивилизации, съществували в историята на човечеството. Според Тойнби сравнителното им изучаване открива сходства в развитието, колебаирането и разрушаването им¹⁰⁹. Сходството нарича „универсално състояние“. Епохата на пертурбации в елинистичната цивилизация е сходно с периода, следващ унитарната структура на Римската империя. В сравнителен план би трябвало тази фаза да отговаря на днешния процес на демократизация в Източна Европа. Паралелите на Тойнби са подредени в схема, даваща възможност за формулиране на редица „исторически закони“. Такъв е Законът за промяна и реакция (отговор), който обяснява фазата на срив в една цивилизация. На тази база Тойнби, за разлика от Шпенглер, извежда прогностичното заключение, че Западната цивилизация още не е достигнала периода на разруха, независимо че упадъкът ѝ е започнал още през XVI в. вследствие на религиозните войни¹¹⁰.

Две са основните критики, на които в методологичен план е предложена схемата на Тойнби. Първата е, че методът на Тойнби за идентифициране на цивилизациите (основен обект на изследването) не е независим от паралелите, които се появяват при всяко „откритие“ на цивилизация. Затова и подобно на Марксовия комунизъм, някъде в схемата му трябва да се появи цивилизация по причина на задължителния паралел. Иначе схемата рухва. В този смисъл Програмата за изследване на Тойнби, подобно на Марксовата, е детерминистка независимо от големите отлики с историческия материализъм. Втората критика идва от развити постановки в последните му томовете, според които поддържа, че обществата са агенти или инструменти на външни цели. Той си задава въпроса, дали „универсалните състояния са цел на себе си или средства за нещо извън тях“¹¹¹. Подобни въпроси означават пълно изместване на проблема независимо от отговора. Въпреки това по отношение на друга хипотеза (произтичаща от системния подход) въпросите на Тойнби от последните му работи клонят към признаване изключителната роля на средата, а оттук до пълното системно разбиране за хомеостазиса на системите е въпрос само на интерпретация.

Ако направим семантичен понятиен разрез от съвременни позиции, ще трябва да приемем, че интерпретацията на историята е само проблем от т. нар. исторически програми за изследване на Обществото. Другият важен проблем е този за същността на историческото познание. Основни приноси в създаването на вече класически схеми за същността на този вид познание имат Вилхелм Дилтай, Бенедето Кроче, Карл Манхайм, Робин Колингууд.

Дилтай¹¹² вярва, че историческият съдия трябва да оценява с единна мярка физическите изяви (фактологията) в контекста на менталните им предпоставки. Това е задача, в която неизвестното добива решение след вероятно приближение на двете променливи – осъществени събития и идеите, довели до тях.

Като изхожда от различията между „форма“ и широка гама от фактически различното ѝ възприемане, Дилтай определя три класа, които манифестират живот (във формата на Обществото). Първият клас са най-широко възможните пориви към *мислене*. Втори клас, отразяващ проявата на живот, е *дейността*. Тя се разбира като „мислен обект“ и намира начин за изява чрез *език, социални институции, законови системи* и т. н. Третият клас прояви на „съзнателен живот са изявите на опита. Те са многоаспектни, но нерядко и несъзнателни (например показване на болка). Проблемът е да се организират в някаква система, като тези на ниско интегративно ниво се отделят като по-незначителни или слабо въздействащи¹¹³.

Дилтай разработва много комплициран модел, чиито подробности за изследователя му от съвременна гледна точка са неясни и трудни за възприемане. Но опитът да се организира „смисленият“ човешки живот в система с различните интегративни нива, чието въздействие се намалява надолу по йерархията, струва ни се е първият системотехничен експеримент, правен в т. нар. индустриално общество.

Огромната дистанция в посоките на мисълта на изследователи, които се докосват до проблема за същността на историческото познание, е най-видима, ако се прибавят и няколко думи за Бенедето Кроче¹¹⁴.

Кроче прави разлика между историческо и научно познание. Отликите му изхождат от разбирането, че формите на мисловна дейност са най-малко вариантни. Научните предположения за него се оценяват единствено от полезността им. Те не са верни, не са фалшиви, но могат да бъдат полезни. Също така научните концепции са по същество „псевдоконцепции“, „арбитражни конструкции“, чието съществуване също се определя в чисто прагматичен план (доколкото те позволяват да се влияе на природните феномени). Това обаче не се отнася до съдията историк. На моменти Кроче предполага, че истинско познание е само историческото. Това „изхвърляне“ за един министър на образованието в Италия е било приемливо за интелигенцията – учители, преподаващи върху руините от историята на света. Всъщност такава е и неговата идея. „Изхождайки от това, че съвременността не е характеристика на клас истории [както се поддържа с добри основания в емпиричните класификации], а характеристика на цялата история, ни насила да разбираме отношението на историята с живота като отношение на единство: невидимо в абстрактна идентификация и видимо в синтетично единство на термини.“¹¹⁵

Кроче е универсалист. Не само защото индивидът се представя чрез Обществото (естествено, ако индивидът е самостоятелно явление да отсъства сравнението, което засега е единствената сигурна мярка), а защото всичко е един организъм. Оттук всеки акт е някакво опосредствано обществено явление, чиято подплата е *документът*.

За Кроче моделът на историята е съвременната история. Тя обединява пространството на времето като сегашно минало¹¹⁶. Затова и разграничава две форми на история. Едната е хроника, другата е история. Първата е мъртва история, втората е жива и неин израз е съвремението. Цялата история става хроника, когато не е осмислена¹¹⁷. Идеите на Кроче дават храна за размисъл, независимо че на места са толкова странни, че дори неговият адмиратор Р. Колингууд е в невъзможност да ги следва.

В разбирането си за същността на историята Кроче е детерминист. Но това не е Марксовият детерминизъм. Кроче се опира на максимата, изречена от историка на XIX в. Тайне – „След събиране на фактите да се потърсят причините.“¹¹⁸

Отделяме малко повече внимание на Бенедето Кроче по две причини. Първата е, че Кроче концентрира у себе си специфичния механистичен възглед, че съвременността е съвкупност от частите на миналото, тяхно „тотално“ копие. При това няма данни да предполагаме, че сборът не съответства на цялото, а оттук и да се квалифицира като носител на по-напреднали системни виждания. Втората причина е, че детерминизмът на Кроче допада повече на Марксовия за всички критици на революционни скокове. Такъв е Карл Манхайм, оставил достатъчно следи от присъствие, за да го споменем¹¹⁹. Той е еволюционист, но на места в подхода му се промъква „ситуационно детерминиране“. Затова Манхайм е представител на направление, което прави опит да обедини черти от „Спенсървия“ (еволюционния) и „Марксовия“ (детерминисткия) исторически противоположен модел. Проникването на „перспективата“ в социалния процес е тема, на която Манхайм придава основно значение при всяка реконструкция. Той открива „активния елемент на познанието“ в схема, която изключва оценката като предмет на комуникация между изследователите и го ограничава в рамките на определяне на фактите. Познанието трябва да е свободно от оценка и пропаганда поне до етапа, когато влиза в зоната на задължителната проверка¹²⁰. Тази позиция е критикувана от различни автори по еднакъв начин¹²¹. Доводите им като цяло са ориентирани върху обмена на информация, единствено позволяващ създаване на нови познавателни инфраструктури. Непризнаването на комуникативността като елемент на историческото познание не намалява достойнството на разгледания елемент „перспектива“ – качество, задължаващо определена посока на всеки преход в Обществото.

Последен от „приетите“ за класици (със собствени приноси или елементи на логика) по отношение същността на историческото познание е Р. Колингууд¹²². С типичен „идеалистичен“ уклон, Колингууд не смята, че познанието може да се представя като отношения между конструктивен дух и реалността около него. В известната си книга „Идеята за история“ Колингууд пледира за историческо познание като автономна дисциплина със самостоятелни методи, категории и изследователи, които единствено познават материята си. Отрича напълно всички представи, свързани с позитивизма на XIX в., идеята за универсални закони и сравненията за историка като изследовател на природата. За него достъпът към историята (задължителен за професора по метафизика) е само подхождайки „отвън навътре“. По тази причина системите на Тойнби и Шпенглер са еднакво неприемливи като тези на Конт и Маркс. Дефектът им според Колингууд е във войнствания натурализъм, изискващ заместване на понятието „позитивен“ с „осмислен“. Историята „трябва да се освободи от тежестта на природните науки“. Без да издребняваме, е необходимо да споменем, че Колингууд е критикуван във всичко. Неговото разбиране за историческото познание, което предполага, че историкът има интуитивен достъп до съзнателната дейност на изучаваните от него общности, означава поглед върху историята като „възможна представа за минал опит“. (Изразът в кавичките е подзаглавие от книгата му.) Едва ли може да има нещо по-вярно от това. Но схемата му е метафизична и страда от основния порок на метафизиката – „Имаме достъп до онова, което ни се позволява, но няма такъв за онова, което не сме заслужили.“¹²³ Това обрича идеите му на определена структурна импотентност. Те не се поддават на моделиране и са обратното на идеята, че то изобщо е възможно. Разбира се, отрицанието не означава, че позитивистите и теоретичите на модели заслужават по-голямо внимание. Вероятно е възможно да премахнем кавичките от „движение на Обществото“, при което резултатът спо-

ред правилата на елементарната логика ще остави просто понятието... без кавички. Играта на думи (формули) никога не е далече от сериозните занимания. Проблемът с кавичките се оказва, че все още не е разрешен.

СЪВРЕМИЕТО

Философията на историята от спекулативен тип процъфтява основно чрез посторения на сложни метафизични теории. Тяна характеристика е недвусмисленото представяне на света в рамките на крайна унифицирана система. В нея се проявява т. нар. мислене „а priori“. В съвремие то ни природата и възможностите на метафизичното мислене са подложени на радикална преоценка. Логическият позитивизъм в своята терминология е толкова остарял, че изобщо не кореспондира със съвремие то. Изследванията, които позволяват на изследователя свободно да „избира“, са плод на неразвитост и фетишизъм към свободата. Основната структура на реалността винаги е еманация на определени условности. Вероятно проблемът е да се унифицират условностите и после да се „спори“. Това е единствената критична форма за достъп до явленията с организирана сложност, едно от които е Обществото. С други думи, вярата, че философията не е кой знае колко обща наука, способна само чрез методите на наблюдение и експеримент да „покаже“ основната структура и функция на реалността, има своите основания. Разбира се, проблемите на философията са достатъчно различни от въпросите, които могат да се появят например във физиката, химията или астрономията. Това в никакъв случай не ни задължава дори да предполагаме, че по отношение същността на света те могат да бъдат разрешени чисто аналитично. Обратно, това означава, че философските проблеми в същността си не са сходни с тези на емпиричните науки. Нещо повече, отчетливо на преден план се появява проблемът за езиковите форми и категориите, чрез които търсим съвместяване на концепции и хипотези в науки с различна степен на емпиричност. Ако тръгнем от емпириката на ботаниката например и преминем през абстракцията на математиката (т. е. от логиката на очаквания експеримент до логиката на неочакваната развръзка), ние ще открием философията като многомерно пространство, което се опира на експеримента, формализира множеството експерименти, прави опити да ги разположи в свои координати и се стреми едновременно да потвърди и отрече емпириката. Това е общото философско направление на миналото столетие. Доколкото според В. Уолш може да се предполага, че научната история и социологията процъфтяват по-малко от две столетия, а тяхната философия „фактически“ не съществува¹²⁴, парадигмалното развитие може да се дискутира като грацията на: развитие на емпирични науки и емпирична философия (резултат – класическа формално логическа парадигмална действителност); развитие на емпирични науки и формална философия (резултат – Нютонова парадигмална действителност); развитие на абстрактно-логически науки и абстрактна философия (резултат – Айнщайнова парадигмална действителност). Най-характерната черта на последната е все още неизчерпаната ѝ емпирична аргументация. Теорията ѝ не е асимилирана от практиката. Технологиите не са привършили методологичните възможности. В този смисъл като че ли е рано да говорим за бъдеще, още по-малко да го прогнозираме. Във всяка парадигмална действителност, която започва с епохални открития, съществуват два основни момента. В първия обществената система се отваря за „новото“, във втория – тя се затваря, за да го изконсумира. Вероятно съществува и трети момент, в който обществената система изчерпва ресурсите от „новото“, а за тях няма никаква гаранция, че създават предпоставки за друго „ново“, за друга парадигмална действителност. В този смисъл не е задължително да се говори за

континуитет на парадигмалните действителности. Всяка е самостоятелна и подобна сама на себе си. Чрез обобщения науката я санкционира, „работи“ в нейните рамки, гребе от нейните ресурси до пълното им изчерпване. Това вероятно е т. нар. край на историята, който се различава напълно от този на Фукояма¹²⁵.

До началото на нашия век перспективата за „разкриването“ на историята се пропагандира основно по два начина. Първият е да се представи движението на Обществото ограничено в самоподобна схема. В изложеното дотук се намира голяма част от концепциите за конструкции, създавани от наслагване на униформатни елементи. Типичен пример е Конт, у когото схема от рационални елементи се развива чрез индуктивно възпроизвеждане. Този подход поражда многобройни критики от логичен и методологически характер. Те са насочени срещу амбициозните идеи и хипотези на Конт, Маркс и Тойнби. Пример за такава комплексна критика е Карл Попър и много популярните му три статии под наслов „Бедността на историцизма“, поместени в сп. „Икономика“ от 1944–1945 г., публикувани през 1957 г. в самостоятелна книга.

Вторият път, по който се предполага, че е възможно историята да стане „видима“, е търсенето на мотивите за движението на Обществото. Най-често той се осъществява чрез взаимнообвързани схеми, „доказващи“ т. нар. закономерности. Но тази динамика, опитваща се да подведе всичко до непреодолима логика, в която изключения не съществуват, също е подложена на съмнение. По различен начин отделни автори аргументират например, че понятието „Закон“ (което много историци теоретици използват в различно време) е коректно само ако се поставя в контекста на гражданствеността, придобило в природните науки. Конструкциите, за които се използва т. нар. научен метод в средата на нашия век, се подлагат на преоценка. Все по-отчетливо наложените теории и хипотези в природните науки, приложени за феномените в социологията и историята, не пасват нито като „правила“, нито като „особености“. Айнщайновата парадигмална действителност е по-видима във физиката, отколкото в обществеността. За критици като Попър вярата, че съществуват определени „законали“ за историческото развитие – вяра, която е аксиоматична за философите на историята от XIX в. – вече е не само съмнителна, но и на път да бъде отхвърлена. Все повече изявленията, поддържащи, че историческият процес е „подведомствен“ на един или друг закон, подложени на нови анализи, се определят като заключения за частни случаи или специфични проявления. И въпреки това общи понятия, като „цивилизация“, „култура“, „класа“, „производителни сили“, „раса“, „национален дух“, играещи централна роля в спекулативните исторически теории, продължават да се използват безкритично. Съдържанието на тези понятия се универсализира и разводнява. Семиотичната им същност се превръща от субстрат на недвусмислено съдържание в езикова неяснота.

Редица философи на историята в различно време подчертават, че историята се осъществява в детерминирана система. Всичко, което става и се развива, се управлява по строги закони чрез непреодолими сили. В средата на нашия век аргументите за тази схема изглеждат вече достатъчно непълни. Подобен септицизм, или „чистота на експеримента“, според точните науки се проявява и по отношение на последствията от горното убеждение. Сред тях е невъзможността за избор на човека, поотделно, или на Обществото като цяло. А това предумишлено води и до отричане на всяка перспектива за влияние от страна на Обществото върху развитието си, което пък от своя страна означава и снемане на моралната отговорност от обекта на историческия процес. Оттук до идеята за харизматичност на движението остава малко. Защото законите, които предполагахме, без да познаваме, спокойно могат да се нарекат и предположение. Затова XX в. нед-

вусмислено постави и въпроса: „Не е ли закономерността една голяма метафора, която се използва с неограничена свобода?“ или „Нима детерминизмът не е само път към фатализма и предопределението?“ Ако Законът съдържа в себе си нещо, което се повтаря многократно (за да не се говори за случайност), нима може „новото“ да отговаря на това условие? Въпросите се умножават през целия XX в. Въпреки това може да се определи, че средата на столетието е преход към нова аксиологичност. Новите оценки са плод на историческо мислене, което надхвърля или излиза от семейството на аналитичните методи. Докато в зората на нашето столетие философи и социолози като В. Дилтай, Б. Кроче и Р. Колингууд се занимават все още с въпроса за същността на историята, то идващите след тях го оставят настрана (като черна кутия) и отделни черти на проблема по чиста презумпция полагат като основа на дискусии. Развиват се политологията, историческата география, геополитиката, етнологията на обществата. В успореден план се появява поредната критика на придобили популярност хипотези, концепции и вече смятани за решени загадки. Този процес, който Шпенглер нарича „начало на упадък“, има най-малко един положителен момент. Той е новата височина на летвата, която днешната и следващи генерации изследователи трябва да преодоляват. В немалка степен обаче критиката на вчерашната социология и история улеснява откриването на позитивното във вече многократно пресетия хамбар.

Вероятно ще бъде максимално близо до днешното разбиране за историята и социологията, ако се твърди, че нашият век е достатъчно безплоден на идеи и схеми, които ще ни приближат до възможностите за по-приемливи отпреди реконструкции на Обществото. В този смисъл изложението ни в тази част ще разгледа повече проблеми от историческото познание изобщо, отколкото програмите за исторически реконструкции.

XX в. ражда позитивната критика. Затова с определен оптимизъм ще трябва да засегнем проблема за критиката на класическите исторически теории, въпросите за „обяснението“ (законите) на движението на Обществото, отношенията между историята и другите социални науки. Оптимизмът е необходим само като контрапункт на ширещия се отдавна в средите на сериозни изследователи скептицизъм по отношение на близките ни предходници, сред които немалко екзистенциалисти, фаталисти и пророци за края на историята създадоха усещането за непреодолим агностицизъм.

Критиката на основните исторически програми (еволюционистка и детерминистка) не винаги определя предварително своя обект. По-често става дума за опити за изграждане на частни концепции, които времето или следващите критици привързват към вече съществуващи. Затова и идеите, и построенията на Карл Попър, Бъртран Ръсел, У. Уолш, Питър Гейл, Арнълд Тойнби, Исаия Берлин, Кристофър Блейк и др. използват само като привкус към познатото, като обогатяване на съществуващото, но не и в битността им на изключителни постижения. Този подход се оправдава най-малко от основната ни цел – издирване на най-перспективното за нуждите на историческото моделиране, определяне на днешната парадигма в историята.

Сред най-противоречивите фигури на съвремението ни (XX в.) е К. Попър¹²⁶. Вероятно той е най-известният, ако не и най-последователният критик на марксизма. Отрича доктрината, на която дава името „историцизъм“ и чието кратко определение е позитивното отрицание – „Съществува възможността да се прогнозира, но историческите предвиждания не са необходими, ако искаме да се ориентираме рационално в политиката.“¹²⁷ Това е марксизъм, който според Попър предлага логика, по-близка до Стария завет, отколкото до съвременната физика. Историцизмът той дели на проявяващ се в социалните науки и в политиката. В

критиката си Попър аргументира, че историцизмът не прави разлика между научно предвиждане и безусловна историческа съдба. От друга страна, Попър е убеден, че не съществува закон за еволюцията. В този смисъл той е от първите в двадесетото столетие, който обявява, че „концепцията за закон, определящ еволюцията, е грешка на XIX в.“, и поставя себе си извън двете познати програмни направления – еволюционистското и детерминистското. Доколкото в науката обикновено предвижданията се правят в рамките на определени условия, които детерминизмът елиминира, историцизмът не е нещо друго освен безусловна предопределеност. Не трябва да се забравя, заявява Попър, че „най-важните аспекти на историческото развитие са неповторяеми“¹²⁸. Попър е от малкото изключения в наше време, който предлага и не особено ясен модел за социологически реконструкции. Той отрича двете теории, които до него социологията експлоатира безкритично. Първата е, че социалните науки изучават Обществото, така както биологията животните (тя най-общо включва в себе си детерминизма). Втората е теорията за обществената конспирация, която трябва да се открива във всяка по-конкретна или обща стъпка на Обществото („всичко, което става в обществото, е резултат от планове на изяви индивиди или група от такива“¹²⁹). Според разбиранията на Попър функция на социалните теории е да дефинират „непредизвиканите социални предпочитания на човешките действия и намерения“¹³⁰. Той е безусловно прав, че не всички следствия от нашите дейности са в нашите намерения. Редовно се откриват следствия от обществени прояви, които най-малко излизат от предполагаемия ефект. Добре. Но те ли са механизъмът, който предизвиква „движението на Обществото“? По-вероятно е отговорът да е съмнителен в познатото ни „да“ или „не“. Ако приемем, че от войната се очакват определени резултати, които не се постигат, то различното от намеренията ни е просто процентът на грешка. Независимо в каква степен е „грешката“, обикновено тя е видима. Затова при моделирането (то не е нещо повече от създаването на някакво ниво прозрачност, видимост на историята) на исторически отрязък „грешката“ може да се отчете. Реално Попър предлага изучаване на „грешката“, която времето мултиплицира. Ако това означава, че Обществото в развитието си е „сляпо“ и резултатите са повече в областта на неочакваното (незакономерното), не трябва да се пропуска, че математиката например в този кръг от проблеми е напреднала значително. Както изглежда, критиката ни използва онова, което Попър отрича и определя като първа погрешна теория (вж. по-горе). Въпреки това предложеният ход на размишления подсказва, че в теорията на Попър слабото звено е не критиката на еволюционизма или детерминизма, а приемането на *частното за общо*. „Грешката“ в намеренията на Обществото е само симптом за разнообразие, но не и самото разнообразие. Обществото безусловно се стреми към канализирано или ограничено разнообразие и „грешките“ му се отнасят към идеите за определен стремеж, а не към процента реализация. Последното е от значение, но вероятно не основното в историческия път на Обществото. Струва ни се, че можем да приемем *Обществото като динамична система, чиято степен на отвореност/затвореност е коефициент за развитие*.

Семантичната неяснота в използваната терминология се нуждае от уточняване. Това е част от задачата на социалното (историческото) моделиране. Отричането от Попър на детерминисткия подход (марксисткия подход) не отхвърля специфичната му терминология. Тази несъобразност у Попър води до допълнителни трудности в анализа на основните принципи на неговата схема. Например отричайки *теорията за конспиративното общество*, Попър се изкушава да включи като грешка проблема с дейността на индивида, при все че веднъж вече го е отчел като присъща грешка на детерминистите, изследващи според него „нациите, класите, обществата, цивилизациите“ чрез индивидуалното в тях. Според нас

става дума за типична спекулация вече на терминологична основа. Той отрича едната теория чрез грешки в другата и обратно. Така дава път на умозрителна схема, чийто положителен знак се изчерпва единствено с вече познатата ни от XIX в. срамежлива любов към *институцията* – приемлива мярка по-скоро за политически, отколкото за социален рационализъм¹³¹. Попър търси трети път, който да обясни не схолатизмът на социологията, а да подпомогне елиминирането на познатите модели за историческа реконструкция, социална прогноза и политическа актуалност. Вероятно той може да мине за автор на т. нар. ситуационен анализ, чийто успех е недвусмислен в областта на икономиката¹³², противоречив или напълно отречен във философията на историята¹³³, но напълно приемлив като елемент в системния подход към явленията с организирана сложност.

Като за „умерен марксист“ на Бъртран Ръсел¹³⁴ дължим няколко критични бележки към детерминистката Марксозна концепция, затворена в т. нар. диалектически материализъм.

Доколкото може изобщо да се говори за приноси в една обща теория на социума, Маркс и Енгелс безспорно са съпричастни към проблема. Маркс е известен със своето откритие за принадлежната стойност, а двамата общо – с идеята за историческото развитие, наречено диалектически материализъм. За Ръсел втората идея крие в себе си неоползотворени възможности, ако се модифицира съгласно парадигмалната действителност на XX в. За отбелязване е, че това не са модификациите, които внушава Ленин, още по-малко тези от колективното „творчество“ на международните комунистически форуми след средата на века. Ръсел се опитва да анализира и на места да се усъмни в трите основни стълба на Маркс-Енгелсовата теория (хипотеза) – материализма, диалектиката на историята, нерелевантността на метафизиката.

Материализмът на Маркс в значителна степен има автономен характер и в този смисъл е идентичен с представата му от XVIII в. Когато говори за „материалистическата концепция за историята“, Маркс не се осланя на философския материализъм, а само на икономическата причинност на социалните явления¹³⁵. Затова в тезисите си върху Фойербах (1845 г.) Маркс споделя, че: „Гледната точка на стария материализъм е *буржоазното* общество, а гледната точка на новия материализъм е *човешкото* общество, или социализираното човечество.“ И още: „Философите се ограничаваха да *интерпретират* света по различен начин, но истинската задача е да го *трансформират*.“ На практика Маркс се опитва да разшири понятие, което носи в себе си белезите на многократни критики. Ръсел открива противоречия в разбирането на материализма от Енгелс по отношение на Маркс, както и на Ленин по отношение на Маркс и Енгелс. Оттук у Ръсел се появяват съмнения в издържаността на цялата теория¹³⁶. С Ръсел започва, но не свършва критиката на „материалността“ на диалектиката. Той е началото на редица въпросителни, чийто отговор още никой не се е наел да даде.

Марксозата диалектика, подобно на интерпретацията му за материализма, също крие много въпросителни без отговор. В диалектиката на Хегел всичко е перфектно. Според Хегел, ако се тръгне от отделна концепция (разбира се, в по-нисък порядък от неговата *абсолютна идея*), след време тази концепция ще се развие в своята противоположност. Началото и противоположността му ще се комбинират, началото ще има вече друга „по-висока“ изходна позиция, която след време от своя страна ще се развие в собствената си противоположност. Това комплексно мултиплициращо се развитие е пътят към Хегеловата *абсолютна идея*. За Хегел историческото развитие има логика, подобна на тази в шахматната игра. Маркс и Енгелс изследват правилата на тази игра и стигат до извода, че фигурите в нея се придвижват според законите на физиката без намесата на който и да е

игрaч. Примерите, които използват като цяло, не признават упадъкa или връщането назад. А последните са очевидни и толкова многобройни, колкото примерите за прогрес. Затова и оценките на Маркс и Енгелс в техните съчинения не надхвърлят оптимизма на осемнадесетото столетие¹³⁷.

Изящната, но не добре аргументирана критика на Ръсел е повече свързана с практиката, отколкото с теорията. Комунистите винаги тръгват от конфликта между капитализма и комунизма, който води до имплантирането на комунизъм. Друг резултат не е възможен. Основен пример в Марксовата концепция е завладяването на Рим от варварите, без това да води до връщане на варварщината. Но една съвременна война, която ще анихилира огромните населени сектори и индустриални зони, едва ли ще принуди останалото население да строи научен комунизъм. Този пример на Ръсел не блести и с неопровержима теоретичност независимо от парадигмалната си отсянка. Но в критиката му има много важен момент. Това е схващането му за комунизма като „високо интелектуална доктрина, високо цивилизована“ и с приложение (Русия), опровергаващо иначе доста стройната теория. Затова според Ръсел „догматичният оптимизъм в комунистическата доктрина“ може да се оценява само като реликва от Викторианската епоха.

В друг пункт от диалектиката на историята Ръсел е далеч по-ясен, а вероятно и по-точен. Известно е, че Хегеловата диалектика в историята приключва с Пруската държава, която по негово мнение е реализираната *абсолютна идея*. Маркс, който не питае особено уважение към този „диалектичен“ резултат (квалифицирайки го като определена стерилност или импотентност), развива идеята че диалектиката може да бъде само *революционна*. Но продължавайки тази мисъл в последния параграф на „Нищетата на философията“, той пише, че: „Само състояние, в което не съществуват класи, нито класов антагонизъм, *социалните еволюции* ще престанат да бъдат *социални революции*.“ Но естествен и логичен е въпросът за това, каква ще бъде тази *социална еволюция* без съществуването на движещата, според него сила – класовите конфликти. Трудно е да се открие как, тръгвайки от тази теория, ще бъде възможна някаква бъдеща еволюция. Затова и диалектиката на Маркс не може да се оценява като по-революционна от тази на Хегел. Дори в постмарксовите квалификации век след него проблемът за движението при отсъствие на класови мотиви не можа да бъде решен. Или с други думи, това е естественото обричане на човечеството според тази теория на така желания безконфликтен и замръзнал християнски рай. Резултатите и от двата мирогледа независимо от двадесетвековната им дистанция се проектират в бъдеще с неясни футурологични мотиви.

В значителна степен казаното се отнася за т. нар. метафизично несъответствие¹³⁸. Марксовата метафизика влиза в действие по два начина. Първият е чрез описание на нещата по семпъл и неотговарящ на сложността на явленията начин. Вторият е чрез внушаването на бъдеща сигурност, която надхвърля познатите научни гаранции. Затова и разбирането на метафизичното несъответствие става ясно обикновено едва след експериментирането на доктрината в действителността. В края на XX в. след очевидния крах на доктрината (поне в рамките на системата, в която бе направен опит да се реализира), този проблем едва ли се нуждае от повече внимание.

В частта на настоящото изследване, разглеждаща проблемите на икономическата антропология, направихме съществени бележки върху универсалното положение на икономическия фактор. Вероятно може да се смята, че в антропологията поради спецификата на предмета ѝ икономическите проблеми като цяло са „по-видими“. Разглеждайки цялостно икономическата мотивация в историята на обществото извън вече споменатото, се натъкваме на още едно противоречие,

което влиза в полезрението и на Б. Ръсел. Марксовата теория не изяснява (още по-малко взема предвид) как една малка сила може да наклони баланса, когато две големи сили са в приблизително равновесие. Проблемът е от изключително значение, доколкото в социалните разрези, осъществявани от историци и социолози, сблъсъкът с подобни структури е често явление. Този проблем е в пряка връзка с ролята на малките групи, личността в историята, като в немалка степен се отнася и до „неудобния“ за историците въпрос – какво би станало при друг изход от промяна в конкретна общественно-историческа ситуация. Ако немското правителство не бе разрешило на Ленин да замине за Русия, ако въпросният министър беше казал „не“ вместо „да“, вероятно и съдбата на Русия би била друга. Или, както дава пример Ръсел, ако Хенрих VIII не бе влюбен в Ана Болена, САЩ вероятно днес не биха съществували. Този ред от мисли ни води твърде далече, но той само илюстрира взаимоотношения, чиято икономическа база трябва да се търси с лупа. Особено когато се отнася до процеси, протекли в т. нар. режим на реално време.

В средата на нашето столетие търсенето на път към историята недвусмислено се свързва и с името на У. Уолш¹³⁹, който дискутира възможно най-общия проблем на историята. Състои се от двата противоположни възгледа, заключаващи, че историята е разбираема (процесите в нея са „интелигентни“) или хаотична (процесите са несвързани, „случайни“, неподдаващи се на обединения и обобщения). Подходът на Уолш е апологетиката на първия възглед. Ограничителното условие, което Уолш поставя, е формулирано като видима цел на историците, стремящи се в крайна сметка да „намалят сянката и проникнат в тъмнината“ на миналото. Но дали става дума само за това?

Проблемът е повдиган от всички занимаващи се с история. Той е от фундаменталните за историята и е от изключително значение за всички възможни степени на историческо моделиране. Затова ще му обърнем по-голямо внимание.

Известно и почти общоприето е, че за да се обясни един исторически фрагмент, е необходимо да се открият връзките между различни исторически събития, за да се покаже как едно действие или събитие води към друго. И въпреки това, особено за по-отдалечени исторически времена, историкът приключва задачата си с уточняване на случилото се, без да съумее да обясни мотивите за събитията. Но никой никога не обвинява в посредственост, която би трябвало да се изразява в отсъствие на обяснение за случилото се като предпоставка за него. Всъщност значителна част от историците успяват да координират описаното и обяснението му и това минава за безспорен успех.

Уолш в по-старите си опити за анализ защитава тезата, че задачата на историците е не „сухото описание“, а т. нар. от него значимо описание¹⁴⁰. Под въведения термин той разбира описание, което съдържа в себе си и обяснението, т. е. не само реда на събитията, но и тяхната взаимозависимост. Тя би могла да се съдържа например във въпроса на професора към студентите „Какво е значението за политиката на Гладстон фактът, че той е и член на висшия клир?“ Доколкото е известно, че комплексният и голям въпрос за причинността е занимавал още Аристотел, появата на проблема за „декларираната причинност“ има дълга история. Въпреки това е напълно възможно да се формулират многобройни причинни връзки, които, без да са обявени, могат да се открият във всяка историческа книга. Например: „Дискусиите за управление на промишлеността от двадесетте години в значителна степен са отговорни за икономическите затруднения от тридесетте години.“ Или: „Отказът на СССР (за) от *плана Маршал* е разбираем като част от политиката му за отдалечаване на страната (системата) от „буржоазния“ свят.“

Примерите илюстрират онова, което Аристотел нарича „ефикасна причинност“, „формална причинност“, „резултатна или крайна причинност“. Всички те

трябва да отговорят на въпроса „Защо?“ Когато искат от историците да обяснят определено историческо явление, обикновено се тръгва от предишни обяснени явления, на които последващите са следствие. Но напълно е възможно, както смята П. Гардинер¹⁴¹, да се даде обяснение и чрез предразполагащи обстоятелства, сходни с изреча „Чащата се счупи, защото е чуплива.“ Подобни обяснения не са редки (например ксенофобията на Спарта или немският национализъм нерядко се приемат като исторически присъщи). Провокацията е очевидна. Затова в историческите проучвания, изглежда, се налага все повече идеята, че преди формулиране на причинността е необходимо изясняване на „правото“ за действие.

Извън казаното е необходимо да се отбележи, че историци, дори цяла школа с най-виден представител проф. М. Ойкешът са на мнение, че терминът „причинност“ не е легитимен в речника на историка изследовател¹⁴². Основанията за това, според Ойкешът са най-малко две. Първото е смесването от времето на научната революция (XVI–XVII в.) на причинността и ефикасната причинност с формалната и финалната причинност, които дискредитираха средновековната наука. Второто е, че ефикасната, или „предизвикващата“ действие причинност за историка няма онзи смисъл, както за класика физик. Доколкото първостепенен интерес за историците са хората и човешкото общество, в чието съзнание преобладават проблемите, свързани с цели, намерения, методи и резултати, последните се обединяват чрез някакви действия. Затова реконструирането на пътищата в мисълта на „действащите лица“ трябва да се определи като първостепенна задача за историка. Разчитането на тази енигматика, която стои зад действието, е призивът за историка. Тя именно съставлява отговора на формулирани действия като „Движението за реформа“ или „Еволюцията на парламента“.

Горните разсъждения ограничават историята до „история на духа“ или „история на мисълта“ независимо от обвързаността с реално осъществени действия. Струва ни се, че изложената гледна точка извън формалнологическата си аргументация води до определено обединяване както на историческия инструментариум, така и на неговото предназначение. Но да не забравяме, че от тези мисли не ни дели кой знае каква дистанция, че те са точно толкова актуални, колкото и споменатите за Аристотел по отношение на неговото време.

И все пак в горната идея (да я наречем хипотеза) има нещо основополагащо. То дава възможност на новите корифеи в историята да критикуват съвременни исторически постижения, като в значителна степен тушират адмирациите към най-изявени представители на историческия отрасъл. Отсъствието на приемлив исторически плурализъм не е чуждо например на Тойнби, който в „A Study of History“ проявява „недоволство“ от автори, които отричат неговия условен „господар на историята“¹⁴³, позволяващ да се разглежда Европа като обект за изследване с възможност за определени реконструкции. Той спори с проф. Фишер, който в предговора си към „History of Europe“ (1935 г.) пише „Хора, по-знаещи и по-ерудити от мен, въвеждат в историята безгрешност, ритъм и съдбовна предопределеност. Тази хармония ме впечатлява. Аз виждам само една приобвързаност, следвана от друга, както вълната иде след друга вълна, един-единствен феномен, сам за себе си уникален и за който не подхождат обобщения.“ Така Тойнби попада в позицията на тези, за които откриването на непознати до тях феномени са склонни да генерализират в задължителна парадигма. Като изключим частността на примера (независимо от повторемостта му) ще попаднем в кръга от взаимоотношения наука – история. Общоприето мнение е, че историкът в своята „рожда“ влага повече от себе си, отколкото изследователите от други, особено от природните науки. Това обикновено предопределя и позицията на историка или хуманитариста изобщо, като различна от тази на останалите изследователи. Без съмнение подоб-

на обективизацията не е лишена от основания. Историците се интересуват на първо място от човешките действия, проявяват се като „агенти“ на тези действия, използват инструментариум, отговарящ на тази специфика. От друга страна, историческите заключения се нуждаят от някакво потвърждение като всички останали научни заключения. Но за историята експериментът има друг смисъл в сравнение с другите науки. Ситуациите, за които говори К. Попър, са невъзпроизведими. От трета страна, едно е търсенето на разбирането в историята и друго разбирането на историята.

Сред кръга от водещи мотиви за историците могат да се отделят два, които се различават по отговора на въпроса „Историята ли е в основата на разбирането за нея?“ Оттук и изследванията се делят на две големи групи. Първата се стреми да разкрие постоянни фактори, които определят историческата мутация. Тя открива ключа за историята в расата, климата, развитието на производителните сили. От тази гледна точка историята е разбираема, ако се покаже защо обектът ѝ (индивидът, обществото) поема определен курс или видимо направление. Въпросът „защо“ се прилага като причинно „защо“. Този тип историческа или философско-историческа програма е относително скромна. С нея не са съгласни другата група спекулативни теоретици, които искат да открият освен факторите, определящи историческите трансформации, но и „господар“, който предопределя общата историческа еволюция. За последните историята има смисъл само ако може да се покаже, че тя върви в определено направление.

През последните 200 години никой от занимаващите се с проблема не е формулирал дори един пример за приемлив исторически закон. До известна степен на този стремеж съответстват веднага идващите наум „Закон за трите състояния“ на Конт, „Законът за действието на икономическите фактори“ на Маркс, „Законът за промяната и реакцията“ на Тойнби. Проблемът с тях вероятно се крие не във невъзможността да се проверят, а в несигурността на тези, които ги формулират, че съществува вероятност да се приложат. Примерът с Маркс е най-респектиращ. На проблема вече обърнахме внимание. Следовниците на Маркс го профанират, защото приемат „теорията“ му като догма, а не като емпирична хипотеза. Идентично несъответствие се отбелязва и при т. нар. експлоатиране на законите на Тойнби. За тях може справедливо да се каже, че се прилагат за всичко и за нищо. Ако следваме техния създател, ще отбелязваме „промяната и реакцията“ навсякъде като универсален механизъм за провокация и път към разрешаването ѝ, но не и като определящ и строго диференциран път. Затова, ако не успеем да видим промяната и водещата след себе си реакция, това няма да е от липса на чувство за реалност, а защото идеята е прекалено обща и непрецизна за това, което търсим. На тези заключения навежда и популярната дискусия между П. Гейл и А. Тойнби от 1948 г.¹⁴⁴ В нашето съвремие Тойнби се оказва фигурата, която превежда едновременно Маркс и Спенсър (еволюционизма и детерминизма) от XIX в XX в.

Разгледаните проблеми в най-общ план очертават две основни исторически хипотези – еволюционна и детерминистка. Дотук „отговорът“ за съвременна историческа парадигмална действителност извън критиката съдържа само намеци за трети възможен път. Две уточнения го предполагат и формулират като трета хипотеза. Ще ги свържем с Исаия Берлин¹⁴⁵ и Кристофър Блейк¹⁴⁶.

Берлин разработва идеята за личностния детерминизъм, който е относителен към обществения и в същото време го определя, доколкото индивидът е субект в историческия процес.¹⁴⁷ Така той е защитник на една привлекателна хипотеза за безспорност на детерминизма в най-ниското интегративно ниво – индивида. Приемането на тази хипотеза предполага, че нагоре по скалата в подсистемите на Обществото от по-висок ранг силата на детерминизма намалява. Като генерално

заклучение това противоречи на Общата теория на системите. Но веднага се появява въпросът за определена субординация на действащите закони, при което е нормално приложимите на едно равнище да са неприложими на друго по причина, че може вече да сме във от разглежданата система. Хипотезата на Берлин е „доусъвършенстване“ на детерминизма и заслужава внимание. Нещо повече, тя е липсващото звено, което може да събере в едно еволюционизма и детерминизма. Изглежда, че в този по-съвременен подход към Обществото се крие и днешната историческа парадигмална действителност. Първата стъпка в това направление е вече направена от К. Блейк. При разглеждане на проблема за обективността на историята и историческото познание въобще се натрапват два важни извода. Първият е, че в най-лошия от случаите не съществуват двама историци, които са съгласни за това, което действително се е случило. Вторият – в най-добрия от случаите е съществуване на съгласие в рамките на една генерация, което обаче не може да преживее в следващата. Това показва неоспоримо, че във всяка област от живота, до която се докосва Обществото, историята участва с присъствие, чието мутиращо въздействие няма предварително определени вектори. Това предопределя и т. нар. криза на историята.

Кризата на историята е обявена „официално“ от школата на „Аналистите“¹⁴⁸ в началото на 1988 г.¹⁴⁹ След многобройни семинари и статии в списанието „Анали“ през 1990 и 1991 г. аналистите набелязват някои от векторите, чрез които кризата ще се преодолее.¹⁵⁰ Най-общият извод от многобройните дискусии е необходимостта от либерализация в отношението на историците към сродни науки, преодоляване догматиката на т. нар. школи, приемане на историческата многозначност като изходна позиция. Струва ни се, че тези заключения определят днешната парадигмална историческа действителност само като поставяне кавички на „хаоса“ в разглежданата област.

Единственото изключение, претендиращо за конкретен подход сред аналистите, е Жак Льо Гоф, който вижда изход от кризата на историята чрез прехода от история на идеите към история на ценностната ориентация¹⁵¹. Проблемът, повдигнат от Льо Гоф, има две страни. Първата поставя изобщо въпроса за *прехода* като основополагащ развитието на една наука. В значително по-широка трактовка той може да даде начало на *необходима* дискусия за мястото на *преходите* в историята на Обществото. Втората страна на проблема има методологически оттенък за историята. Да вникнем в него по-дълбоко.

В подстъпите към определяне на двата основни исторически подхода нерядко споменавахме за тяхната идеологическа мотивация. Тя е водеща в еволюционизма, в детерминизма, дори в обединяващата ги идея за Исая Берлин. В основата на идеологическата мотивация е сравнителната глобална история, която в мозайката от обществено значими обстоятелства се стреми да открие тези, които са общи както за „еволюцията“ и „закономерността“ (детерминизма), така дори за „еволюционните закономерности“. Този подход (отбелязан е още от М. Блок) предполага създаването на история, която е „тотална“ (generale), а не всеобща (universelle)¹⁵². Според Льо Гоф предположението му в известна степен е продължение на вече създадена традиция, доколкото аналистите са работили в три основни направления: 1) история на интелектуалния живот, която представлява изучаване на социалните навици на мислене; 2) история на менталността, т. е. история на колективните автоматизми в менталната сфера; 3) история на ценностната ориентация¹⁵³. Не можем да не се съгласим, че понятието „ценностна ориентация“ има достоинства, които позволяват изучаването на историята в динамика, възстановяването етиката на преминали общества и т. н. Но предлагането от Льо Гоф изключително опиране на „историята на чувствата“ (аргументи за Льо Гоф са

усилията на М. Блок, Ж. Дюби и Л. Февр¹⁵⁴ не е нищо друго освен отричаното от него връщане към изследване на идеологемите, само че в условията на утилитарност и войнствена прагматика. Просто проблемът не е от универсалните. Той позволява влизането в духа на средновековното общество, но не и в този на модерното. Льо Гоф проявява слабост, типична за антрополозите и техните органично несъвършени програми, на които вече се спряхме. Влиянието на Льо Гоф обаче е значително. В руслото на известната школа, към която принадлежи, може да се очаква, че възгледите му ще намерят последователи.

От изложеното отчетливо се вижда, че съвремението в областта на идеите за историята се стреми просто да експлоатира по-добре миналото и неговите постижения. За редица изследователи този феномен, наречен стерилност или отсъствие на генеративни идеи, създава усещането за края на историята. Ние ще го наречем „харизматична крайност“. Според нас това е съвременната парадигмална действителност, разгледана не само от друг ъгъл, но и вкарана в рамките на нов периодизационен подход. Струва ни се, че той преодолява космополитизма на Кант, който в своето развитие засяга само част от Америка и Европа. Това е действителност, на която въпреки нежеланието си огромната част от съвременното Обществото е доброволен пленник.

ХАРИЗМАТИКА НА КРАЙНОСТТА И МОДЕЛИРАНЕ НА ИСТОРИЧЕСКАТА ДЕЙСТВИТЕЛНОСТ

Крайността означава житейска позиция, житейска нагласа, а както установихме, и определена психологическа бариера. Като изключим някои от постиженията на културалистите за усреднения персонаж, който нерядко е еквивалент и на определен конформизъм, всичко останало като хипотези и теории се върти около крайността. Крайни са еволюционистите, крайни са детерминистите, крайни са всички, проявяващи склонност да унифицират многообразието. Най-значимият недостатък на крайността като посока на мислене е признатата или непризната харизматичност на уклона. Последната фраза звучи като догматично предизвикателство, доколкото застрахователна полица срещу мономисленето (което е семпъл обективизъм, ерго присъщо на индивидуалността) или ваксина срещу човешката самота не съществува. Попадайки в плен на естественото в развитието си, обикновено Обществото търси екстремалното, за да го потисне или катализира. Отново стигаме до крайността, която вече не можем да отречем, че е съществен стимул на развитието. Затова крайността е харизматично предопределена както за индивида, така и за Обществото. Тя е *присъщ* недостатък, на който обикновено поставяме поради несигурността си в оценката положителен знак.

Обединяващите Обществото фактори наричаме социативни. Вероятно най-пълно те са изследвани от М. Манделбаум¹⁵⁵. Не е необходимо да се връщаме кой знае колко назад във времето, за да установим, че съществува връзка и известна последователност (да я наречем приемственост) в структурирането на знанията. На пръв поглед общото в отношениято ни изобщо към познанието не може да претендира за крайност. Обратно, приема се, че крайност са изключенията или всичко, което осцилира извън общоприетото. Но дали това е действително така? Когато Нютон формулира своите мерки (закони?), Обществото е склонно след период на известно потвърждение да ги приеме за „вечни и неотменими“. За няколко века се създава парадигмална действителност, чиято „мярка“ е Нютон. Ако Айнщайн не аргументира с по-висока степен на точност постигнатото от англичанина и Обществото се намираше все още в Нютоновата парадигмална действителност, то тя щеше да се приема като основополагаща, „средна“, „некрайна“. Но

ситуацията в XX в. е различна. Нютоновите стари „мерки“ се оказаха „крайни“ за времето си и „средни“ за XX в. Крайността следователно е атрибутивно качество на старото. Но тя вероятно ще има същия смисъл и за „новото“ като бъдещо „старо“, доколкото след изчерпването на Айнщайновата парадигмална действителност светът ще се развива в нова по-точна (или по-неточна?) обща система от знания. В този смисъл Хегеловата обща, пък и Марксовата частна диалектика са засега неопровержими аргументи за казаното. Крайността се оказва харизматично предопределена, защото е иманентно присъща на развитието.

Доколкото установихме, че в онтологичен смисъл „старото“ е крайно, а новото – бъдещо крайно (при това мярка е парадигмалната действителност), може да се предположи, че историческият път на Обществото (нещо „старо“ и преминато) е сбор от крайности. Вероятно тяхното „усредняване“ е целта на историята.

Ако историята установи емпириката на фактите в миналото на Обществото, тя ще се изправи само пред крайните му проявления, които са ексцентрично, а не общото. Нима това, ако не се преодолее, не обрича знанията ни за Обществото на определен агностицизъм. Склонни сме да мислим, че това заключение също е крайно. Остава възможността да търсим вечно в историята две истини. Първата е широката реконструкция на фактите и явленията. Тя само ще ни приближи към същината на историята. Чрез нея може да бъде създаден прототип, неточен модел, чието крайно звучене предполага само необходимата крачка напред. Следва търсенето на втората историческа истина. Тя включва в себе си усредняването на модела. Това е процес на постоянно непрекъснато приближение към нещо, което реално не се е проявило. За да слезем от небето на земята, както се изразява Льо Гоф¹⁵⁶, е необходимо да приемем, че абстракцията на приближението ще се оплани на приемливи резултати от търсенето на първата истина, а не от заниманията ни само с нея.

Повдигнатият въпрос за целта и двата етапа на историческата реконструкция има фундаментално значение за бъдещето на историята. Далече сме от мисълта да разглеждаме историческото производство като двуетапно, в което разделение на труда изисква историци, създаващи детайлите, и други, които ги сглобяват. Подобен схематизъм е присъщ за „аристократичен“ начин на мислене, който не е лишен напълно от смисъл (в крайна сметка само пред рождението и смъртта сме равни), но който в случая не е най-съществен. Същественото е разбирането на проблема. То изисква не Попъровата игра на ситуации, а усредняване на преминатите ситуации. Само в този смисъл идеята на Льо Гоф придобива рационални измерения.

Концепцията за задължителна (харизматична) крайност като основополагащ атрибут на Обществото не свързваме с хипотезата за край на историята въпреки очевидната им близост. Първата предполага динамика на развитието, докато втората го отрича. Харизматичната крайност аргументираме чрез Хегеловата крайна диалектика и това е единствената връзка между двете хипотези. Краят на историята е изчерпване на комбинациите, докато харизматичната крайност предполага търсене на възможната, чието проявление не е задължително. Струва ни се, че именно последната перспектива е същината на историческото многообразие.

В разработването на горната хипотеза е задължително да се заеме позиция към дискутирания проблем за „холизма срещу индивидуализма в историята и социологията“. Темата има минало (вж. бележките за Плеханов и Толстой), но съвременето чрез изследванията на Е. Гелнер¹⁵⁷ и дискусиата в сп. „Одисей“¹⁵⁸ извеждат проблема сред най-съществените за днешното отношение към историята. Още М. Манделбаум в споменатото вече съчинение прави опит да аргументира, че връзката между холизма и индивидуализма не може да се елиминира, защото

гражданското общество не е сграда от неодушевен строителен материал, а система от динамични елементи. Той дава отговор на тенденция в социологията, изразена най-добре от М. Гинсберг¹⁵⁹, за когото индивидуалното включва най-добре обяснението в социалните науки. Редукцията на приемливото в обяснението на историята до чисто индивидуалното е сполучливо критикувана от Дж. Уоткинс, за когото „типите индивидуалистични идеи от обяснителен характер се създават, първо, чрез ... типични предразположения, последвани от демонстриране как те водят до принципи за общо социално поведение“¹⁶⁰. Е. Гелнер не закъснява в отговора си на Уоткинс¹⁶¹. Така в съвремението ни придобива гражданственост изчислението от подробности и усложнения израз, че „историята“ (човешката) е функция на индивида“. В друг план това означава, че институциите и социалните структури, общият ментален климат в Обществото не е онова, което хората искат и в което вярват, а комплексно неточно отражение на сбора от индивидуалното. Какво по-вярно като доказателство за издигнатата по-горе хипотеза за харизматичните крайности и двата етапа на историческа реконструкция. Доколкото обаче противопоставянето на индивидуалното срещу холистичното е проблем и от методологията на историческото познание, то явно вторият етап на историческата реконструкция (търсещ усреднената схема) се разбива на два подетапа. Първият – съдържа в себе си отчитане на различията между желанията и целите на индивидите в Обществото и последващото им моделиране в усреднени схеми. Вторият – съдържа същата операция но вече на холистично равнище. Това усложняване на първоначалната обща схема поставя съществена въпросителна. Връщането назад във времето намалява в геометрична прогресия информацията за индивида. На това с необходимата сериозност обръща внимание А. Гуревич¹⁶². От друга страна, също Гуревич отбелязва, че „личността от само себе си не е цялост нито във временната протяжност, нито по същество. Следователно не може да се даде и оценка на човешката личност.“¹⁶³ Тези нелишени от тежест аргументи ни задължават да коригираме общата схема в зависимост от историческия разрез. Вероятно за антрополозите и историците на античността и средновековието чисто двуетапното моделиране би било по-перспективно, докато за историците на новото време разделянето на втория етап е задължително.

Използването на идеята за парадигмалната крайност независимо от харизматичните предпоставки предлага нов подход за периодизиране на историята на Обществото. Негова същност са вече определените три парадигмални действителности, през които Обществото се е придвижило напред. Условно те биха могли да се нарекат класическа, Нютонова и Айнщайнова парадигмална действителност. В най-общ план схемата съвпада (а в определен смисъл и примирява) известни концепции. Класическата парадигмална действителност е с централно присъствие по време на т. нар. преход от античността към средновековието. Нютоновата може да се свърже с т. нар. Голям преход от традиционно към модерно общество, което в хронологичен план приключва в края на XVIII в. Преходът към съвременната парадигмална действителност се осъществява в продължение на целия XIX в. и се включва в действие в началото на нашето столетие.

Както става ясно, Обществото се затваря в рамки със специфични времево-пространствени характеристики. Основните системни параметри на *отваряне* и *затваряне* на Обществото като сложна динамична система определят за основни етапи във всяка от парадигмалните действителности *времето на прехода* и *времето на развитието*. Границите с известно приближение могат да се определят единствено чрез историческото моделиране.

В широк смисъл на понятието всяка реконструкция (историческа, антропологическа, социологическа) е тип моделиране. Вече споменахме, че принципите на

моделирането изискват съществуването на реален обект. Това е и единственото ограничение. Затова с „появата“ на историята се развива и моделирането. Ако е необходимо определение, то би звучало така: Моделът е формализирана действителност, а моделирането е процесът на формализиране. В този смисъл моделът е неточно представа за динамично или статично състояние на реални обекти. Коefициентът на грешка или неточност се определя от развитостта на апарата, инструментариума, включен в употреба и т. н. Той е по-голям в обстоятелствените (фактографски или неточни) науки, каквато е историята, по-малък в точните науки (голяма част от природните) и клонящ към нула в областта на математиката или физиката.

Съобразно вече приетата от нас обща парадигмална периодизация моделите, които биха уплътнили историята на Обществото, са най-малко два типа – такива, които отразяват проблемите на прехода, и други, формализиращи Обществото в развитието му след установяване на парадигмата.

Безспорно определящи и с по-значим потенциал са моделите от първия тип. Историята, антропологията и социологията ги разглеждат под наименованието *социална промяна*. Като цяло проблемът е повече в ползрението на антрополозите, отколкото на историците. Обратното се наблюдава при моделирането на развитието.

Парадигмалният подход към историческата действителност крие в себе си немалко неоползотворени възможности. В неговата най-обща схема присъстват достатъчно обединяващи историческата наука ресурси. Още повече, че прилагането му се инвертира безпрепятствено в постигнатото досега.

Б Е Л Е Ж К И

¹ Поршнев, Б. За началото на човешката история. С., 1981, гл. 1.

² По-подробно вж. Маркарян, Э. Очерки теории культуры. Ереван, 1969.

³ В смисъл *ниво на обща система от познания* понятието „парадигма“ се въвежда в обращение през 60-те години от американския изследовател. Т. Кунц (вж. Кунц, Т. (1965) Структура научных революций. М., 1975). Идеята за такъв подход в историята намира място у J o n s o n , P. A History of the Modern World. New York, 1982, Ch. 1.

⁴ Вж. Едигтон, А. Пространство, време и тяготение. Одеса, 1923, с. 45 сл.

⁵ По-подробно вж. K o o n t z , H., C. O'D o n n e l l. Management: A Systems and Contingency Analysis of Managerial Functions. T. 1. Part. 1. Sixth Edition, 1976.

⁶ Вж. Класическите изследвания на В и н е р, Н. Кибернетика и общество. М., 1958; B r a d i , E. L., L. M. B r a n s c o m b. Information for a changing Society. – Science (Washington), 1972, vol. 175, № 4025, 961–966; C o m p a r a t u r e o r g a n i z a t i o n . (Ed. W. V. Heydebrand). Englewood Cliffs, 1973.

⁷ Понятието е с главна буква винаги, когато става дума изобщо за човечеството, независимо от времето на историческия разрез, а с малка буква, когато темпорални, пространствени, географски и т.н. ограничения го представят като част от цялото (вкл. когато става дума за етнос, раса, култура, цивилизация).

⁸ Рут Бенедикт е представителка на културалистичното направление в американската антропология. Ученичка е и известен смисъл е последователка на Франц Боас. Развива понятието „pattern“, което можем да преведем като „културен обичай“. Изучава отношенията индивид – общество и предлага дуалистична класификация, персонализирана в т.нар. Аполонови и Дионисиеви типове. Основни съчинения: „Patterns of Culture“ (1934); „Zuni Mythology“ (1935); „The Chrysanthemum and Sword“; „Patterns of Japanese Culture“ (1946).

⁹ Бронислав Малиновски е етнолог от полски произход, работил основно във Франция, Англия, Италия и САЩ. Двадесет години изследва културите на островната група Тробнанд. Създател е на теорията и методиката на функционализма. Теорията му е с фундаментално значение за настоящото изследване. Основното в нея е ролята на институтите в развитието и функционирането на Обществото. Посочван често като основател на икономическата антропология, за нас той е повече от всичко представител на културалистичното ѝ направление. Основни трудове: „The Family among the

australian aborigines" (1913); „Argonauts of the Western Pacific" (1922); „Crime and Custom in savage Society" (1926); „Sex and Repression in Savage Society" (1927); „The Sexual life of Savages in North Western Melanesia" (1929); „The Present State of Studies in Culture Contact".

¹⁰ Клод Леви-Строс без съмнение е една от най-значимите фигури в съвременната френска и световна етнология. Продължавайки други изследователи, той развива концепцията за фундаменталния характер на структурата при социалните феномени. Научният му принос е центриран в приложението на лингвистични методи в антропологията. Изучава системата на родство и митовете сред племена в Бразилия. Основател на Катедра по структурна антропология в College de France. Основни трудове: „La vie familiale et sociale des indiens Namhikwara" (1948); „Les structures elementaires de la parentele" (1949); „Race et Histoire" (1952); „Tristes tropiques" (1955); „Anthropologie structurale" (1958); „La pensee sauvage" (1962); „Mythologiques, le cru et le cuit" (1964); „Mithologiques du miel aux cendres" (1967); „Mithologiques l'origine des manieres de table" (1968); „Mithologique, l'homme nu" (1971); „Antropologie structurale deux" (1973); „Histoire et ethnologie" – Annales F.S.C., (1983), 38, 1217–1231.

¹¹ В смисъл на йерархична система от основания, подредена по тяхната приоритетност, или правило, в което алтернативата за прилагане зависи от честотата на появата му. Подробно вж. Р а й ч е в, Б., Р. Д о н к о в, М. Т а к е в а. Принципи и критерии за интеграция на информационните подсистеми в ЕССИ. С., 1973, с. 2.

¹² Срв. постановката на проблема у B e n e d i c t, R. Patterns of Culture. Boston, Mass., 1934.

¹³ Срв. с идеята на Малиновски – M a l i n o w s k i, B. The Dynamics of Culture Change. New-Haven, 1945, p. 40 sq.

¹⁴ Вж. L e v i-S t r a u s s, C. Structural Anthropology. London, 1968, 31–54.

¹⁵ Срещу тази теза се обявяват повечето от съвременните изследователи социолози и историци. Вж. B u r k e, P. History and Social Theory. Cambridge, 1992, p. 20, 104–130.

¹⁶ Излагаме ги по съвременните им интерпретации. Вж. G e e r t z, G. Local Knowledge. New York, p. 55 sq.; The Interpretation of Cultures. New York, 1973; H o l y, L., M., S t u c h l i k. The Structure of Folk Models. London, 1981.

¹⁷ M a l i n o w s k i, B. Цит. съч., с. 81.

¹⁸ Подробно вж. A r o n, R. Main Currents in Sociological Thought, 2nd edn, Harmondsworth, 1968, 63–110; B u r r o w, J. W. Evolution and Society. Cambridge, 1965; N i s b e t, R. Social Change and History. New York, 1969, Ch. 6.

¹⁹ Дифузионизмът се развива в Германия и САЩ като течение опонент на еволюционизма. Съвременен интерес от тази отдавна дискредитирана школа представлява само понятието „културен кръг", с което се определя зоната, извън която се ограничава радиацията на културните елементи.

²⁰ Вж. R u n c i m a n, W. G. What is Structuralism? – British Journal of Sociology, 20, 1969, 253–264; Structuralism. (Ed. M. Lane). London, 1970; C u l l e r, J. Saussure. London, 1976; The Pursuit of Signs. London, 1980; On Deconstruction. London, 1983.

²¹ L e v i-S t r a u s s. C. Цит. съч., 30.

²² Цит. по: M o u t i n h o, M. Introdução a etnologia. Lisboa, 1980, p. 106.

²³ Строго, но механична и неиздържана критика на идеите на Строс вж. у B o u r d i e u, P. Social Space and the Genesis of Classes. – Language and Symbolic Power. Cambridge, 1991. Статията на Бордюо от 1984 г. В следващите години тя е последвана и от т.нар. интелектуални критики на литературно ниво: V i a l a, A. Naissance de l'elcrivain: sociologie de la literature a l'age classique. Paris, 1985; C h a r l e, C. Naissance des „intellectuels" 1880–1900. Paris, 1990.

²⁴ B e n e d i c t, R. Padroes de Cultura. Lisboa, s.d., p. 269.

²⁵ Пак там.

²⁶ Пак там, с. 160; E l i a s, N. (1939). The Civilizing Process. T. 2. Oxford, 1981; F r o m m, E. The Fear of Freedom. New York, 1942; A d o r n o, T., E. F r e n k e l-B r u n s w i c k, D. J. L e v i n s o n. The Authoritarian Personality. New York, 1950.

²⁷ Ралф Линтън (1893–1953) е американски етнолог от културалистичното направление. Развива идеята за изключителното значение на персоналната активност в развитието на Обществото. Всичките му изследвания са за кръга от взаимоотношения между индивид – общество. Базиран се на наблюденията му от 20 години в Мадагаскар и Маркизките острови. По-известните му съчинения са: „The Tanala" (1930); „The Study of Man" (1936); „The Individual and his Society" (1939); „The Cultural Background of Personality" (1945); „The Tree of Culture" (1955).

²⁸ Абрам Кардинер е американски етнолог и психиатър, представител на културалистичното направление в етнологията. Работи заедно с Ралф Линтън върху индивидуалното в развитието. Част от изследванията са в съавторство. По-важни съчинения са: „The Individual and Society" (1939); „The Psychological Frontiers of Society" (1945); „Sex and Morality" (1951); „The Studied Man" (1961).

²⁹ Като един от „централните проблеми" в анализа на отношенията история – социални теории проблемът за психологията в културалистичното направление е разгледан от B u r k e, P. Цит. съч., 114–118.

³⁰ G o d e l i e r, M. (1984). The Mental and the Material. London, 1986, p. 120.

- ³¹ Пак там, 125–175; Althusser, L. (1970). Ideology and Ideological State Apparatuses. – In: Lenin and Philosophy. London, 1971, 121–173.
- ³² Карл Поланий (1886–1964) е икономист от унгарски произход. Изследванията му са свързани директно с проблемите на етнологията. Представител е на т. нар. течение на субстанциалистите, развило редица концепции за „интеграцията“, позволяващи вникването в понятията „организация“, „функционалиране“ и „произход на обществата“. Поланий работи в Унгария, Англия и САЩ. Под негово влияние се развиват редица известни антрополози. Основните му трудове са: „Origins of our Time: the Great Transformation“ (1945); „Trade and Market in the early Empires“ (1957); „Dahomey and the Slave Trade“ (1967); „Primitive Archaic and Modern Economics“ (1968).
- ³³ Вж. Polanyi, K. (1944). The Great Transformation. Boston, 1957, 18–20; Bloch, F. F. M. Somers. Beyond the Economic Fallacy. (Ed. T. Skocpol). – In: Vision and Method in Historical Sociology. Cambridge, 1984, 47–84.
- ³⁴ Polanyi, K. Цит. съч.
- ³⁵ Godelier, M. Цит. съч.
- ³⁶ Става дума за теоретичната схема, а не за възможността за преминаване към следващо ниво, пропускайки предишно.
- ³⁷ Kroeber, A. L., C. Kluckhohn. Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions. New York, 1963.
- ³⁸ Вж. том втори от вече класическото изследване „Civilization and Capitalism“ (1979; T.2. London, 1980).
- ³⁹ Анализ на проблема вж. у Burke, P. Цит. съч., с. 25.
- ⁴⁰ Spengler, O. Decline of the West (1918–1922). London, 1989. Критика на Шпенглер вж. у Braudel, F. Historia e Ciencias Sociais. Lisboa, 1973, p. 179 sq.
- ⁴¹ Braudel, F. Цит. съч., с. 167.
- ⁴² Гумилев, Л. Н., В. Ю. Ермолаев. Горы от иллюзий. – Alma-Mater, №№ 7–9, 1992, с. 11.
- ⁴³ Вж. Teggart, E. Le Marxisme devant les societes „primitives“. Paris, 1972, p. 98.
- ⁴⁴ Морис Гodelier е вече многократно цитиран тук френски представител на икономическата антропология. Автор е на многобройни изследвания и анализи на концепциите, методите и същността на тази фундаментална етнопрограма. Значителен са приносиле му в „алгоритъма на използваните техники“ и популяризиране на текстовете на Карл Маркс за докапиталистическите общества. В цитираните му последни изследвания се забелязва известно отстъпление от марксистеската догматика. В по-ранните му съчинения е ортодоксален в разбиранията си за т.нар. историческия материализъм: „Sur les societes precapitalistes“ (1970); „L'antropologie economique“ (1971); „Horizons, tragets marxistes en antropologie“ (1973); „Un domaine conteste: l'antropologie economique“ (1974).
- ⁴⁵ Клод Меласу е основен представител на марксистското течение във Франция. В защитената си през 1962 г. магистърска теза за пръв път прилага историческия материализъм като концепция и метод за изследване на неразвитите общества. Създател е на теория за „домашен начин на производство“, чрез който се реализира експлоатацията в неразвитите днешни държави. Основни съчинения: „Antropologie economique des Gouro de Cote-Ivoire“ (1964); „L'esclavage en Afrique precoloniale“ (1975); „Le grain et la sueur“ (1976); „Femmes greniers et capitaux“ (1976).
- ⁴⁶ С Еманоел Тере се затваря кръгът на френската школа „икономическа антропология“, а в определен смисъл и този на най-добрите й представители. Сред многобройните му трудове най-приносни са: „Le marxisme devant les societes primitives“ (1969); „L'organization social des Dida de Cote-Ivoire“ (1969).
- ⁴⁷ Teggart, E. Le marxisme devant les societes „primitives“. Paris, 1972, p. 167.
- ⁴⁸ Алфред Крюбер (1876–1960) е най-вitalният от известните антрополози, създател на Американската антроположка асоциация, основател на катедри в Харвард, Колумбия, Йейл. Трудовете му, сред които „Antropology“ (1948); „Style and civilizations“ (1957); „A Roster of Civilizations and Cultures“ (1962), са в основата на днешната етнология като наука. Създател е и на хипотезата за цикличността на промените при контакта на култури.
- ⁴⁹ Роберт Лоуи (1883–1957) е по-скоро известен като историк на антропологията – „The History of Ethnological Theory“ (1937). Изследването му „Social Organization“ (1948) дава тласък за редица основни съвременни хипотези.
- ⁵⁰ Франц Боас (1858–1942). Основни съчинения: „The Central Eskimo“ (1888); „The History of Antropology“ (1904); „The Kwakiut of Vancouver Island“ (1909); „The Mind of Primitive man“ (1911); „General Antropology“ (1935); „Race Language and Culture“ (1940). Боас е легенда в антропологията, създател е на школа с много разклонения и неизчерпани теоретични схеми.
- ⁵¹ Вж. Kroeber, A. L. Antropology: Culture Patterns and Processes. New York, 1963, p. 133.
- ⁵² Робер Жолин е създател на теорията за етноцида. Основни съчинения по темата са: „La paix blanche – Introduction a l'ethnocide“ (1970); „De l'ethnocide“ (колектив; 1971); „Le livre blanc de l'ethnocide“ (колектив; 1972); „La decivilisation – Politique et pratique de l'ethnocide“ (колектив; 1974).
- ⁵³ Jaulin, R. Voyages ethnologiques. Parte I. Paris, 1976, p. 431 sq.
- ⁵⁴ Jaulin, R. Les chemins du vide. Paris, 1977, p. 33.
- ⁵⁵ Jaulin, R. La decivilisation: Politique et Pratique de l'ethnocide. Paris, 1974, p. 9.

- ⁵⁶ В българската наука въпросът е поставен с острота още в 30-те години. (Вж. К и н к е л, И. Пътища на обществознанието (Същностни методи и задачи на съвременната социология). – Архив за стопанска и социална политика, 1932, № 3, 189–213.) В началото на 40-те години той вече е дискусия. (Вж. например М и х а л ч е в, Д. Социология и биология или как проф. Ив. Кинкел се бори за социологическата истина. – Философски преглед, 1940, № 2, 160–194.) През 70-те години проблемът се догматизира. (Вж. например И р и б а д ж а к о в, Н. Клио пред съда на буржоазната философия. С., 1970, 55–201.) С предложеното изследване наред с вече отбелязаните цели се прави опит и за „отваряне“ на проблематиката към постиженията на двете крайни концепции – „плюралистичната“ социология като философия на историята или като самостоятелна нефилософска наука. (За последното вж. D u v e r g e r, M. Introduction to the Social Sciences. London, 1967, 60–66.)
- ⁵⁷ За всеки от теоретиките в историята съществува необозрима по количество литература. Забелязва се тенденцията тя да се самовъзпроизвежда и отдалечава от източниците си. Многократното преповтаряне на отделни концепции, сведени до формални обобщения, отнема отсенките и красотата на семантичната им гъвкавост. Връщайки се към първоизточниците, надяваме се, че „различният“ им прочит си заслужава усилията.
- ⁵⁸ Джанбатиста Вико (1668–1744). Занимава се с теория на историята, римско право и гръцка философия – „De Antiquissima Italorum Sapientia“ (1710); „Diritto Universale“ (1721/1722). Основното му съчинение „Sienza Nuova“ (1725) е драстично преработено и издадено през 1730 и 1744 г.
- ⁵⁹ La Scienza Nuova Seconda, guista l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie, a cura di Fausto Nicolini. Parte prima, libri I-II. Bari, 1942, 177–178.
- ⁶⁰ Пак там.
- ⁶¹ Пак там, с. 117.
- ⁶² Пак там, 26–27.
- ⁶³ Пак там, с. 239.
- ⁶⁴ Имануел Кант (1724–1804). Занимава се с метафизика, логика, антропология, математика. Обобщаващ негов труд е известната „Критика на чистия разум“. През 1784 г. публикува по-малко известното съчинение „Идея за универсална история от космополитна гледна точка“. Тя дава начало на много и комплицирани „философии на историята“.
- ⁶⁵ K a n t, I. The Idea of a Universal Cosmo-Political History. Eternal Peace and Other International Essays Boston, 1914.
- ⁶⁶ Пак там.
- ⁶⁷ Антоан дьо Кондорсе (1743–1794). Мислител от периода на Френската революция. Критик на якобинската конституция, приета от Конвента. Разработил *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (преди 1794 г.). За него вж. A l e n g r y, F. Condorcet, guide de la Revolution francaise, theoricien du droit constitutionnel et precursor de la science sociale. Paris, 1904; S c h a p i r o, J.S. Condorcet and the Rise of Liberalism. New York, 1934.
- ⁶⁸ Срв. C o n d o r c e t, A. Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit human. (Ed. O.H. Prior). Paris, 1933, 1–5.
- ⁶⁹ K a n t, I. Цит. съч., с. 115.
- ⁷⁰ Вж. L i t t, T. Kant und Herder. Leipzig, 1930.
- ⁷¹ Фундаментална истина (или онова, което се смята за истина в дадено време), обясняваща връзката между две или повече променливи величини. В най-чист вид всеки принцип съдържа в себе си една независима и една зависима променлива. Вж. Р а й ч е в, Б., Р. Д о н к о в, М. Т а к е в а. Цит. съч., с. 3.
- ⁷² Йохан Готфрид Хердер (1744–1803). Занимава се с история, теология, литература, лингвистика. Според историците на философията Хердер полага началото на романтичното направление в разбирането за движението на обществото (вж. G a r d i n e r, P. Teorias da Historia. (1959). 3 ed. Lisboa, 1984, p. 42).
- ⁷³ Използваме преводите от гл. VI, книга XII, гл. VII, книга XIII, въведение и части от гл. I и V на Хердеровото съчинение „Ideen zur Philosophie des Geschichte der Menschheit“ в: G a r d i n e r, P. Цит. съч., 43–59. Вж. пак там, с. 45.
- ⁷⁴ Пак там.
- ⁷⁵ Пак там, с. 47.
- ⁷⁶ Пак там, с. 52.
- ⁷⁷ Пак там, с. 53.
- ⁷⁸ C o n d o r c e t, A. Цит. съч., с. 11.
- ⁷⁹ Пак там, 12–13.
- ⁸⁰ Пак там, 13–20.
- ⁸¹ Пак там, 314–317.
- ⁸² Георг Вилхелм Фридрих Хегел (1770–1831). Философ, наследил Фихте като професор в Берлин, по и философ на историята с цитирани и днес „Феноменология на духа“ (1807); „Науката логика“ (1812–1816); „Философия на правото“ (1821); Изследвания върху философията на историята – от последните години на живота му. В изследването си използва: *Lectures on the Philosophy of History* (trans. J.Sibree). New York, 1944; *Reason in History: A General introduction to the Philosophy of History* (trans. R. Hartman). New York, 1953.

- ⁸³ Gardiner, P. Цит. съч., 71–72.
- ⁸⁴ Hegel, G. Lectures..., 15–27.
- ⁸⁵ Пак там, с. 20.
- ⁸⁶ Пак там.
- ⁸⁷ Hegel, G. Reson of..., p. 81.
- ⁸⁸ Огюст Конт (1798–1857) до смъртта на Сен-Симон е негов секретар, сътрудник и съавтор. След 1825 г. се разграничава от големия утопист, като публикува шесттомното си съчинение „Курс по позитивна философия“ (1830). С последния си труд „Система на позитивната политика“ (четири тома, като последният се публикува три години след смъртта му), разработен между 1852 и 1854 г., Конт се утвърждава като апологет на познанието, което може да се „докосне“ и експериментира. От него вж.: Cours de philosophie positive. (Ed. F. Littré) 6 vols. 4 ed. Paris, 1877; Early Essays on Social Philosophy, trans. H. Hudson. New York, 1911; The Philosophy of Auguste Comte, trans. H. Martineau. 2 vols. 3 ed. London, 1983; Systeme de politique positive. 4 vols. Paris. 1890. За него вж. Marvin, F. Comte: The Founder of Sociology. New York, 1937; Roux, A. La pensee d'Auguste Comte. Paris, 1920.
- ⁸⁹ Comte, A. The Positive Philosophy (Вж. The Philosophy of... Т. 1, 16–17).
- ⁹⁰ Пак там, т. 2, 230–236.
- ⁹¹ Разработен е под наслов „План за научни операции за реорганизация на обществото“. Вж. френското издание на Système de Politique Positive (Traité de Sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité). Paris, 1890; T.4. (Appendice general) 93–104.
- ⁹² Пак там, с. 94.
- ⁹³ Джон Мил (1806–1893) ревалоризира романтичната школа на Уърдсворт–Колеридж и последователите им. Бил е в непрекъсната кореспондентска връзка с Конт; коригира сухотата в стила на баша си Джеймс Мил, като едновременно се дистанцира от хедонизма на Бентъм. Занимават го социалната и политическата еволюция. Най-значимото му съчинение е „Система на логиката“ (1843).
- ⁹⁴ Mill, J. A System of Logic. London, 8 ed. 1872, Ch.X, book VI.
- ⁹⁵ Пак там.
- ⁹⁶ Пак там, гл. XI.
- ⁹⁷ Пак там. По-подробно вж. Anshutz, R. The Philosophy of J.S.Mill. Oxford, 1953, p. 113.sq.
- ⁹⁸ Мил е слабо издаван. На „Изток“ той е в сянката на Маркс. На „Запад“ го причисляват към школа, на която не е лидер и чийто детерминизъм се критикува „a priori“.
- ⁹⁹ Хенри Бъкл (1821–1862) през 1857 г. публикува „История на цивилизацията в Англия“, чието съдържание се пречупва през идеята, че развитието е еволюция в съгласие с универсални закони.
- ¹⁰⁰ Wedgwood, J. Nineteenth Century Teachers and Other Essays. London, 1909, p. 100.
- ¹⁰¹ Отсъствие на възможност от достъп до оригиналния текст на Бъкл ни принуди да използваме преводни извлечения. Вж. Gardiner, P. Цит. съч., с. 147.
- ¹⁰² Пак там.
- ¹⁰³ Плеханов (1856–1918) като теоретик и представител на „ортодоксалното“ марксистко течение има приноси в детерминистката програма, свързани с „Ролята на индивида в историята“ (1898). Под това заглавие Плеханов в блестящ стил развива концепцията, че социалните сили в определени периоди не само „селектират“, но и „произвеждат“ големи личности. Съмнително е, че в литературата може да се открие по-екстремистко, противоречащо с монистичния исторически материализъм „марксистки“ възглед. Подробно вж. Hook, S. The Hero in History. New York, 1943, 180–201.
- ¹⁰⁴ Лев Толстой (1828–1910) във Втори епиграм на романа си „Война и мир“ (1896) по-добре от редица професионални философи историци развива две важни и необходими тези. Първата може да се дефинира като трудност (ако не и невъзможност) да се определят силите, които движат Обществото. Втората – развива проблема за „Свободното решение и необходимостта е развитието“. Възгледите на Толстой са многократно критикувани (вж. Verliin, I. The Hedgehog and the Fox. London, 1953). Отсъствието на значителна популярност (каквато придобива едва сега) се дължи на „сянката“, която Маркс хвърля, и в чийто пространство в продължение на няколко десетилетия се движи в СССР (Русия) „модерната“ социологична мисъл.
- ¹⁰⁵ Освалд Шпенглер (1880–1936) между 1911 и 1914 г. пише „Залезът на Запада“ (Първи том излиза през 1917, втори – през 1922 г.). Опитва се да създаде абсурдна „абсолютна“ дистанция между себе си като наблюдател и Обществото. Дава превес на инстинкта пред разбирателството, на живота в природата пред този в града, на вратата и традицията пред рационализма, на интереса и въображението пред анализа и научния метод. Антитезите си формулира като общо противопоставяне „Съдба“ срещу „Причинност“, „Култура“ срещу „Цивилизация“, „История“ срещу „Природа“. Шпенглер е най-дискутираният автор от 20-те години. Вж. Neurath, O. Anti-Spengler. München, 1921; Goddard, E., P. Gibbons. Civilization or Civilization: An Essay in the Spenglerian Philosophy of History. London, 1926; Weigert, H. The Future in Retrospect: Oswald Spengler, Twenty-Five Years After. – Foreign Affairs (London), 1944.
- ¹⁰⁶ Цит. по: Gardiner, P. Цит. съч., с. 229.
- ¹⁰⁷ Пак там.

- ¹⁰⁸ Арнълд Тойнби може да се причисли към класиците както в областта на историографията, така и в тази на философията на историята. Автор е на различни трудове в областта на международната политика и гръцката история. Сред най-значителните са: *A Study of History*. Т. 1–3, 1934; Т. 4–6, 1939; Т. 7–10, 1954. В последните си три тома в общи линии прави своята историческа равностметка.
- ¹⁰⁹ Тоунбее, А. *A Study of History: Abridgement of Volumes I–VI* by D.C. Somervell. Oxford, 1946, Ch. XXI.
- ¹¹⁰ Тоунбее, А. *Civilization on Trial*. Oxford, 1948, Ch. I; вж. още дискусията между П. Гейл и А. Тойнби от 7 март 1948 г. по В.В.С., публикувана от Gardiner, P. *Teorias de Historia*. Lisboa, 1984, 375–389.
- ¹¹¹ Кауфман, В. „Toynbee and Super-History“, *From Shakespeare to Existentialism*. Boston, 1958, p. 18.
- ¹¹² Вилхелм Дилтай (1833–1911) на границата между XIX и XX в. разработва „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, който издава през 1910 г. Използваните за анализ изследвания са публикувани след смъртта му и репродуцирани у Gardiner, P. Цит. съч., 257–273.
- ¹¹³ Вж. пак там, 259–261.
- ¹¹⁴ Бенедето Кроче (1860–1952), преди да се втурне в политиката (1910), разработва „*Estetica*“ (1902) и „*Logica*“ (1900), с които заявява претенциите си за широкомащабен мислител. В 1916 г. издава „*Teoria e Storia della Storiografia*“. В работата си ползваме неговото преработено от автора издание, публикувано в Бари – 1920.
- ¹¹⁵ Сросе, В. *Teoria e Storia della Storiografia*. Bari, 1920, 15–16.
- ¹¹⁶ Пак там, с. 3.
- ¹¹⁷ Пак там, 119–120.
- ¹¹⁸ Пак там, с. 64.
- ¹¹⁹ Карл Манхайм (1893–1947) работи върху социологични проблеми. „Човек и общество в ерата на преобразувания“ и „Идеология и утопия“, публикувани в 1929 г., са сред най-познатите му съчинения.
- ¹²⁰ Манхайм, К. *Ideology and Utopia*. New York, 1936, 34–88.
- ¹²¹ Вж. Манделбаум, М. *The Problem of Historical Knowledge*. New York, 1938, Ch. I; Поппер, К. *The Open Society and Its Enemies*. T.2. London, 1945, Ch. 23.
- ¹²² Робин Колингууд (1889–1943) в своята „Автобиография“ пише „Основно занимание на философията от XX век е да се занимава с историята на XIX век.“ Името му нерядко се асоциира с това на Кроче и неговите идеи. Основно съчинение, с което влиза в кръга на интересите ни, е „*The Idea of History*“, публикувана три години след смъртта му.
- ¹²³ Томлин, Е. R.G. Collingwood. London, 1953, p. 111.
- ¹²⁴ Уолш, W.H. *An Introduction to Philosophy of History*. London, 1961, 9–10.
- ¹²⁵ Фукуяма, Ф. *The End of History?* – *The National Interest*, 16 (Summer, 1989), 3–18).
- ¹²⁶ Карл Поппер е в равна степен философ, социолог и политолог. Изследванията му започват от Виена непосредствено след Първата световна война. Работи в Англия, Нова Зеландия, САЩ. Академичното му присъствие се отбелязва във всички големи международни и университетски институти. Най-известните му съчинения са „*Logik der Forschung*“ (1935); „*The Open Society and its Enemies*“ (1945). От изключителен интерес за настоящата разработка е книгата му „*The Poverty of Historicism*“ (1957).
- ¹²⁷ Поппер, К. *The Poverty of Historicism*. London, 1957, p. 18.
- ¹²⁸ Поппер, К. *Conjectures and Refutation. The Growth of Scientific Knowledge*. London, 1963, p. 340.
- ¹²⁹ По определение на К. Поппер. Вж. Поппер, К. *The Poverty of Historicism*, p. 189.
- ¹³⁰ Пак там, с. 20.
- ¹³¹ Срв. Gardiner, P. Цит. съч., с. 346.
- ¹³² Вж. Коонтз, Н., О. О’Донел. Цит. съч.
- ¹³³ Вж. Ирибиджаков, Н. Ключ пред съда на буржоазната философия, с. 317 сл.
- ¹³⁴ Бъртрам Ръсел извън многобройните си приноси във философията, логиката и математиката работи и в областта на политиката и историята. Особен поглед върху марксизма се открива в неговите съчинения: „*German Social Democracy*“ (1986); „*Roads to Freedom*“ (1918); „*The Practice and Theory of Bolshevism*“ (1920).
- ¹³⁵ Тук и по-нататък вж. гл. XVIII от книгата на Russell, B. *Freedom and Organization, 1814–1914*, препечатано в Gardiner, P. Цит. съч., 347–359.
- ¹³⁶ Пак там, 352–353.
- ¹³⁷ Пак там, 354–355.
- ¹³⁸ Критиката на Ръсел в тази област не е съвсем последователна. Вж. пак там, с. 356.
- ¹³⁹ Уолш е събитие за теоретиките в областта на историята. Активната му дейност е свързана с Оксфорд и държавния университет в Охайо. Между най-известните му съчинения са: „*Reason and Experience*“ (1945); „*An Introduction to Philosophy of History*“ (1951). За изследването използваме и части от негов труд, който предстои да бъде издаден. Публикувани са в „*Teorias da Historia*“ (Gardiner, P. Цит. съч., 359–374) под заглавието „*Sehtido*“ em Historia.
- ¹⁴⁰ Вж. Walsh, W. *An Introduction to Philosophy of History*. London, 1951, Ch. 11.
- ¹⁴¹ Вж. Gardiner, P. *The Nature of Historical Explanation*. Oxford, 1952, Ch. IV.
- ¹⁴² Оакснотт, М. *Experience and Its Modes*. Cambridge, 1933, p. 131. Вж. още Druy, W. *Laws and Explanation in History*. Oxford, 1957 (специално гл. IV и V).

- ¹⁴³ За нея вж. подробно Тоунбее, А. A Study of History. Т. 5. London, 1934–1954, p. 414; Т. 9, p. 195.
- ¹⁴⁴ Вж. бел. № 110.
- ¹⁴⁵ Исая Берлин е шотландски изследовател, дългогодишен (след 1957 г.) титуляр на Катедрата по социални и политически теории в Оксфорд. По-известни неговни съчинения са: „Karl Marx: His Life and Environment“ (1939), „The Hedgehog and The Fox – An Essay on Tolstoy's View of History“ (1953); „Historical Inevitability“ (1954); „The Age of Enlightenment“ (1956). От теоретична гледна точка интерес представляват мислите му за детерминизма, релативизма и историческите съдници.
- ¹⁴⁶ Кристофър Блейк е по-слабо познат в историческите и социологическите среди. През 50-те години работи в Единбург като асистент по логика и метафизика. От него използваме статия в „Mind“, препечатана от Gardiner, P. Цит. съч., 403–420. Публикувана е през 1955 г. под заглавие „Може ли историята да бъде обективна?“
- ¹⁴⁷ Verlin, I. Historical Inevitability. Oxford, 1954, Ch. 11.
- ¹⁴⁸ За школата и списанието „Annales: E.S.C.“ вж. Марвиск, А. The Nature of History. London, 1970; Бессмертны й, Ю. „Анналы“: Переломный этап? – В: Одисей. Человек в Истории. М., 1991, 7–24.
- ¹⁴⁹ Вж. Histoire et sciences sociales: un tournant critique? – Annales: E.S.C., 1988, № 2, 291–292.
- ¹⁵⁰ Подробно вж. Бессмертны й, Ю. Цит. съч., с. 10 сл.
- ¹⁵¹ Вж. Ле Гофф, Ж. С небес на землю. – В: Одисей. Человек в Истории, 25–47.
- ¹⁵² Пак там, с. 25.
- ¹⁵³ Пак там, с. 26.
- ¹⁵⁴ Bloch, M. La societe feodale. Т. 1–2. Paris, 1939–1940; Duby, G. L'histoire des systemes de valeurs. – History and Theory (Middletown), 11, 1972, № 1, 15–25; Fèvre, L. Le probleme de l'incroyance au XVI^e siecle: la religion de Rabelais. Paris, 1942.
- ¹⁵⁵ Манделбаум е от най-експлоатираните съвременни автори, когато се разглеждат проблемите на отношенията между история и социални науки. Популярен е с „The Problem of Historical Knowledge“ (1938); „Causal Analysis of History. – Journal of the History of Ideas – JHI“ (1942); „The Phenomenology of Moral Experience“ (1955); Concerning Recent Trends in the Theory of Historiography. – JHI (1955). Социативните фактори са изследвани на Манделбаум от 1955 г. в „British Journal of Sociology“ под заглавие „Societal Facts“.
- ¹⁵⁶ Le Goff, J. L'imaginaire medieval: Essais. Paris, 1985.
- ¹⁵⁷ Гелнер е единбургски възпитаник, работил последователно в Оксфорд и Харвард. Сътрудник е на „Mind“, „Proceedings of the Aristotelian Society“, „Philosophical Quarterly“, „Analysis“. Проблемът „холизъм–индивидуализъм“ е основен в заниманията му. Статиите му намират място вкл. в най-сериозните антологии за историческите теории (вж. Gardiner, P. Цит. съч., 604–622).
- ¹⁵⁸ Вж. Одисей. Человек в Истории.
- ¹⁵⁹ Ginsberg, M. The Individual and Society. – In: The Diversity of Morals. New York, 1956. Вж. специално с. 161–162.
- ¹⁶⁰ Watkins, J. Ideal Types and Historical Explanation. – The British Journal for the Philosophy of Science, v. III, № 9.
- ¹⁶¹ Пак там.
- ¹⁶² Гуревич, А. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры. – В: Одисей..., (1990) 76–89.
- ¹⁶³ Пак там, с. 81.

Постъпила 7 юни 1994 г.