

„ЗАПАДЪТ“ ВЪВ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКА ПЕРСПЕКТИВА

Нонка Бгомилова

“WEST” WITHIN PHILOSOPHICAL-HISTORICAL PERSPECTIVE

Nonka Bogomilova

The paper describes and analyzes some philosophical-historical approaches toward West as type of civilization, regional culture, cultural areal, that possesses a universal historical perspective. The critical and analytical approaches of M. Weber, A. Toynbee and Assen Ignatov are described. The “capitalist spirit”, the western rationalism, militarism, secularism are emphasized and criticized. The capacity of the West to be open, dynamic, to self-transform itself is analyzed within the framework of its potential historical universality.

***Key words:** philosophy of history, West, civilizations, religions, regional history, universal history*

Макар че промените в Източна Европа от 90-те години на миналия век мотивираха един ярко открит се вариант на универсалистката и прогресистката интерпретация на историята /“Краят на историята“ на Франсис Фукуяма/, постмодерната ѝ интерпретация все по-често се свързва с друг тип подходи. Очакването на Ю. Хабермас, че началото на новото хилядолетие ще бъде белязано от градежа на наднационални институции в Европа и на „космополитно ангажирана общност от държави“ (Хабермас 2004: 85), не получи категорично потвърждение от реалните процеси тук. „Постнационалната констелация“, за която става въпрос в едноименния негов сборник с есета, беше предизвикана от „зрелищното съживяване и възраждане на националната държава и на националната идея в Европа.“ (Брубейкър 2004: 15).

Излизането на преден план на нацията, национализма, етноса, държавата и техните взаимоотношения както в социално-историческия процес, така и в изследователските подходи е същевременно своеобразна проява на една от философски обосноваваните алтернативи още от епохата на Просвещението: между космополитизма и универсалния човек, аргументирани от И. Кант, от една страна, и партикуларизма на принадлежащия към конкретен народ, конкретна национална общност човек, защитавани теоретично от Г. Фихте (Кант 2003; Кондорсе 2003; Фихте 2003).

Тези промени и сътресения, първоначално белязани от илюзията за мирно единение на Европа, на Запада и Изтока, на света, постепенно бяха заменени с потресващи и дори катастрофични визии за нов тип разделения: между религиите, между бедността и богатството, между етносите и расите и др.

В настоящата статия накратко ще представя някои класически характеристики на Западния „модел“, „култура“, „кръг“, „цивилизация“ в контекста на сравнението му с Източния, както и въобще с други модели на организация на социума. Някои от тези характеристики са ценностно неутрални (М. Вебер), други са критични (А. Тойнби), трети, макар че също критикуват Западния модел, обосновават неговата универсалност, основанията за неговото разпространение, възприемане или налагане върху другите съществуващи социални модели (Ас. Игнатов).

“Капиталистическият дух”

Капиталистическият дух е понятие, което М. Вебер поставя в центъра на своя анализ на Западната цивилизация и в неговия контекст разглежда ролята на религиозните идеи и нагласи, в случая – на протестантството. Макар и да критикува на редица места този дух, (“Съвременният капиталистически стопански ред е един чудовищен космос, който сякаш се вражда в отделния индивид и поне за него се превръща във фактически независима самостоятелна черупка, която той обитава.”) (Вебер 1993: 41) самата критика на капитализма и на религията не е определяща задача за Вебер, за разлика от много други представители на критичния или “императивния” подход към тези явления – негови съвременници, но особено негови предшественици. И това е естествена черта на историческите и социологическите изследвания, които боравят с конкретноисторическите профили на тези феномени. Едва когато последните бъдат поставени в контекста на историческия процес въобще (във философско-историческа перспектива), или в мрежата на философско-антропологични антиномии – същност и съществуване, свобода и необходимост, предистория и история, едноизмерен човек и хармонично развита личност – възникват ценностните аспекти, критичният патос, проблемите за края на... религията, капитализма и пр. Не критиката и преодоляването на тези явления, а взаимоотношаването им обяснение е задачата, която си поставя Вебер.

Определящото съдържателно понятие, което характеризира капиталистическия културен космос, според Вебер е рационализмът. Влиянието на този начин на мислене и нагласа Вебер открива и върху други важни елементи от капиталистическата

култура: разбирането за професията и пълното ѝ отдаване от страна на индивида; стремежа към печалба като критерий за приписване нравствена ценност на определени черти на характера и поведението; аскетичния етос и др. Именно този комплекс от рационалистичен начин на мислене, етос и основано на тях жизнено поведение създава, според М. Вебер, тази специфика на капиталистическия стопански космос, която не може да се срещне в нито един исторически период, култура или социална прослойка, центрирани върху парите и печалбата. Самият икономически рационализъм на капитализма е само една от проявите или следствията на този цялостен светогледен космос и светоусещане, представляващи капиталистическия дух. Според Вебер на капитализма, съществувал в редица други страни, му е липсвал именно този своеобразен етос – непрекъснат стремеж към печалба, към умножаване на парите, разбиране на времето като пари (Вебер 1993: 39); оценностяване като добродетели на такива качества като честност, точност, прилежност, умереност, защото са полезни и носят печалба; ”спечелването на все повече и повече пари при строго отбягване на всякакви естествени наслаждения”(Вебер 1993: 40); печалбата като смисъл на живота. И тези идеи, този етос, счита Вебер, не са отражение или надстройка над икономическата ситуация, както приема “наивния исторически материализъм”, а са се родили и утвърдили в остра борба с различен, враждебен на тях етос.”(Вебер 1993: 41).

За разлика от други интерпретации, М. Вебер отхвърля “наследствената” или “натуралистичната” обяснителна схема за появата на такъв – рационалистически – тип мислене, нагласи и жизнено поведение. Според него той е резултат на дълги културни натрупвания, на “продължителен възпитателен процес.” (Вебер 1993: 46).

Според Вебер ролята на религията /на протестантството/ е особено важна в този културно-исторически възпитателен процес, породил капиталистическия дух. Но същевременно тя не е нито единственият, нито основният фактор за такова развитие, а е “само един от множеството фактори, които са работили по посока на нарастващия рационализъм в различни сфери на социалния живот.” (Bendix 1969: 68).

“Нишки”, “зародиш” – това са деликатните определения, които отграничават Вебер от изпадане в другата възможна крайност: преакцентирание на религията като ядро или първопричина на духа на капитализма: “Защото трябва да потърсим онази нишка, която религиозните мотиви са вплели в тъканта на развитието на модерната и специфично *материалистически* ориентирана култура, резултат на безброй исторически причини.” (Вебер 1993: 77)

Вебер се заема да открие и проследи тези културни натрупвания на религиозни идеи и нагласи, които, обикновено осъществявайки се извън църковната институция – като ереси, секти, нови учения, всекидневен етос – формират носителите на новата капиталистическа култура. Особено интересен и важен е теоретичният срез, през който тук Вебер улавя действието на религиозното – не като догма, свещен текст или традиционна вяра, а като динамичен елемент, двигател на жизненото поведение на човека, нравствен модел и мотив на това поведение – “подтик”. Във формирането на това действено битие на мотив, на подтик на религиозната вяра традиционните институции – държавата и църквата – не са се оказали ефективни; били са необходими личности, идеи, примери и заразяваща енергия, които не са присъщи обикновено на бюрократичния дух на тези институции: “меркантилното регламентиране на държавата” и “църковното регламентиране на аскетизма” не отглеждали “капиталистически дух”, а го парализирали.” (Вебер 1993: 133)

Пуританските жизнени възгледи Вебер нарича “люлката на модерния “стопански човек”(Вебер 1993: 187): “Онази могъща тенденция към униформиране на жизненото поведение, която днес се проявява в капиталистическия интерес за “стандартизация,” има своята идейна основа в отричането на всякакво земно обожествяване.””(Вебер 1993: 183).

Тези особености на „капиталистическия дух“, които М. Вебер извежда от преплитането в историята на разнообразни икономически, културни, политически, религиозни процеси и трансформации, Е. Фром десетилетия по-късно критикува от хуманистични позиции. Верен на своето разширено тълкуване на религията, Фром счита, че Западният свят днес изповядва по-скоро една своеобразна индустриална религия. Тя отговаря на новия тип социален характер, основан на страх и подчинение, чувство за вина поради непослушание, корист и егоизъм в междуличностните отношения. В тази индустриална религия свещени са трудът, собствеността, властта. Личностите в нея са с пазарен характер, без свой индивидуален “аз”, пребиваващи в кризис на идентичността, безлични инструменти на корпорациите. Преобладава разсъдъчното, манипулативното мислене, следствие от атрофията на емоционалния живот, която превръща човека в наивник в емоционално отношение. Съществува и друг вид религия – кибернетическа религия, при която човек е превърнал себе си в Бог, тъй като чрез нея той създава втори свят. Но горчивият извод на Фром е, че “хората, намирайки се в състояние на най-голямо реално *безсилие, си въобразяват, че*

благодарение на науката и техниката са станали наистина *всемогъщи*.”(Фром 1996: 157).

Вследствие на капиталистическото развитие човек вече не гледа на себе си като на висша цел на живота, а се е превърнал в инструмент на икономическата машина; повече го интересува производителността на труда и постигането на успех, отколкото щастието и развитието на собствената душа. В условията на конкуренция, на зависимост от оценката на другите, на загуба на достойнство, проповедите на религията за любов и милосърдие се оказват лицемерни и неефективни. Освен комерсиализацията и прагматизацията, овсекидневяването на религията, друга нейна форма на употреба от новото “варварство” е подчиняването ѝ на груповия нарцисизъм, който може да бъде религиозен, расов, политически, националистически. Груповият нарцисизъм, чиято функция е отклоняване на натрупаната енергия на омраза и съпротива на потиснатите към една “велика” мисия, превръща религията в нейната противоположност, борава с авторитарното ѝ измерение: “И двете страни говорят в името на Бога, за Христос, за любовта... И въпреки това те се мразят помежду си, като всяка страна е страстно убедена, че човечеството свършва при границите на нейната собствена религиозна вяра.” (Фром 2000: 84-85).

В 12-томното си съчинение върху човешката история, писано между 20-те и 50-те години на миналия век, А. Тойнби споделя много от тези критични констатации на Е. Фром за съвременното им Западно общество. Макар и да не свързва Западната цивилизация с центъра и целта на историческото движение, Тойнби разглежда разнообразни проблеми, свързани с взаимодействието ѝ с другите цивилизации, с въпроса за нейното бъдеще и ролята на християнството в тези конкретни исторически казуси. Според него в единния свят, в който живеем, трябва да живеем в съгласие въпреки всички възможни различия, да се научим “да разпознаваме и доколкото е възможно да разбираме различните културни конфигурации, в които нашата обща човешка природа се е изразявала чрез различните религии, цивилизации, националности”; “нашите 21 общества” са “философски едновременни и философски равностойни” (Тойнби 1995а: 89). Като критикува евроцентризма и британския егоцентризм, той пледира за това, историците да коригират, а не да илюстрират идеите на общностите, в които живеят и творят.

А. Тойнби и О. Шпенглер бяха философите на историята на XX век, сериозно разклатили философско-историческия и идеологически модел на мислене, който поставяше Западния свят в центъра на световната история. Те изградиха своите

концепции за историята на основата на идеята за равнопоставеност и равноценност на цивилизациите /Тойнби/ или културите /Шпенглер/; за плодотворните контакти между тях /А. Тойнби/ или за тяхната автономност и самодостатъчност /О. Шпенглер/; за духовната им същност или душата/изкуство, философия, поезия, религия/, които определят спецификата на дадена култура, а не техниката, технологиите, институциите. В техните анализи Западната цивилизация не е безспорният връх, образец, край на историята и историческото развитие. Нещо повече – О. Шпенглер предрича нейния близък залез, доколкото тя се намира в етап на упадък и разложение: в нея преобладават материалните потребности и цели /пари, вещи, власт/, технократизмът, спрял е полетът на нейния дух в изкуството, философията, религията, поезията – носителите на някогашното животворно начало в нея. Анализът на А. Тойнби на перспективите на Западната цивилизация е по-оптимистичен или най-малкото предвижда алтернативен изход (Тойнби 1995б:446-500). Независимо че в исторически план той преценява като най-стойностни в духовно отношение елинската, сириакската, индичната и китайската цивилизации, той свързва надеждите за оцеляване на човечеството много тясно с възможните посоки на развитие на Западната цивилизация. Дали тя ще просъществува успешно или ще загине както повечето от цивилизациите, ще зависи от усъвършенстването ѝ в няколко основни направления: 1 /развитието ѝ в духовно-хуманистичен план и по линията на търпимост и уважение към другите раси, религии, държави /кой ще победи – дали излиялата християнска нагласа към търпимост и смирение или новите идоли на национализма, фашизма и комунизма, Тойнби не се наема да прогнозира/; 2 /справянето ѝ със страстите на милитаризма, които А. Тойнби свързва предимно с психологически фактори, подценявайки понякога социалните причини – обедняване, социално разслоение и др.; 3 /премахването на причините за класовите конфликти между бедни и богати – както в отделните страни, така и помежду им: Тойнби отправя пламенен призив развитите страни да разпределят по-справедливо натрупаното богатство, помагайки също така на страните от Азия и Африка, които търпят западнизращо влияние, но страдат от бедност и мизерия.

Сред недостатъците на Западната цивилизация, които биха довели до нейния упадък и смърт, Тойнби особено остро критикува милитаризма, технократизма, бюрокрацията, разделението на свръхбогати и свръхбедни страни. Естествено, Западната цивилизация не би могла да се гордее с “износа” на подобни ценности в други страни и цивилизации. Доколкото християнството е културната основа на тази

цивилизация, някои негови културни и доктринални особености също са отговорни за тези беди и негативи, които се отразяват върху целия свят. Това е причината, която мотивира Тойнби да отдаде своите предпочитания на по-малко политизираните и национално-обвързани религии като будизма например.

Сред разнообразните близки или алтернативни на философско-историческия модел на А. Тойнби съвременни антропологични модели на философията на историята, знакови за промените се в последното десетилетие на века исторически обстоятелства, този на българския философ Асен Игнатов се отличава със завидна за националните ни стандарти концептуална обосновааност и систематичност. В книгата си „Антропологическа философия на историята” той предлага визия за хода на историческия процес, различна както от т.нар. циклична парадигма, така и от прогресистките теории.

История или истории, универсална история или регионални истории – това са някои от дилемите, които Асен Игнатов разглежда, отхвърляйки както хегеловата идея за неисторичните народи поради евроцентристката ѝ едностранчивост, така и схващането, според което регионалните истории са само фази, „фактически или логически части“ на универсалната история. Той критикува Хегеловата логическа конструкция на историята като противоречаща на фактическото ѝ протичане, характеризиращо се не с последователност, а с паралелност, симултантност на култури и народи (Игнатов 1999: 189). Алтернативата, която анализира Асен Игнатов, е *„множествеността на историята – не една история, а повече истории, спрямо които историята би била валидна само като тяхно абстрактно общо понятие“* (Игнатов 1999: 189). Понятията, които авторът предлага като по-точно улавящи формата и процеса на фактическата история, са *„културни кръгове“*, *„исторически светове“*. Сред тях той поставя далекоизточния свят, старите блискоизточни култури, античния свят, западния свят, старите американски и океански култури и др. Собствената си теза той свързва с идеята за *„преход от регионални истории към световна история“* (Игнатов 1999: 204).

Този процес на движение от регионални към световна история се осъществява в пълния си смисъл според Асен Игнатов след Първата световна война и особено след Втората, която *„свързва цялото човечество чрез жестоката връзка на враждата.“* (Игнатов 1999: 191). *„Оттогава, продължава авторът, културният свят на човечеството е единно цяло, едно колебливо, несигурно равновесие между трите големи региона (между западния либерално-демократичен свят, комунистическия*

свят и обхващащия развиващите се страни „трети свят“) (Игнатов 1999: 191). „Посоката“ на този процес авторът свързва с „оксидентализирането на света“, с налагането от страна на Запада на своите „жизнени форми“. Независимо от критичното си отношение към някои аспекти – културни, политически, социално-психологически – на съвременното състояние на Западния свят, без да му атрибутира качествата „световен“, „универсален“, Асен Игнатов свързва неговата активна, оформяща роля по отношение на другите исторически светове с неговата откритост, динамика и способност да довежда процесите докрай. В основата му авторът поставя латинската и германската култури и за разлика от С. Хънтингтън не го противопоставя на Източна Европа, на византийско-славянския културен кръг. По-голямата динамичност, гъвкавост и следователно, способност да се оксидентализира на този кръг в сравнение с други културни кръгове Асен Игнатов свързва с общите културно-исторически извори на двете части на Европа – християнското и гръко-римското минало.

Приносите на отделните културни кръгове и държави към формирането на тази универсална история са с различна тежест и значимост: така например регионализмът на Западната история се трансцендира от нейния универсализъм, откъдето идва и ключовото ѝ значение за формирането на универсалната история. В неговата отвореност, динамика, последователност се състои предимството и универсалистката перспектива на Западния културен кръг, твърди Асен Игнатов (Игнатов 1999: 24). Неговият подход в това отношение е открит и честен: нито идеологията на мултикултурализма, нито фасадата на толерантността следва да замъгляват истината за преимуществата на Западния културен кръг.

На този фон хуманизирането на историята се разглежда от Асен Игнатов като не-иманентно, вътрешно неприсъщо измерение на историческия процес, а като идеален проект, идеален образ на историята. Тоталният прогрес не е иманентен на историята, не е *„даденост, иманентно изкристализираща като резултат от взаимодействието на различните целеполагания, с които обаче тя не съвпада.“* (Игнатов 1999: 161)

Макар и да приема превъзходството на Западния културен кръг, Асен Игнатов прави и остро критична дисекция на неговото съвременно състояние, на елементите на упадък и регрес в неговата политика, култура, ценности. Този упадък той открива „в отслабване и *отпадане* на волята за живот, в изчезване на готовността и способността за отбрана, на борбеността за продължение на съществуването... Упадъкът – това е загубата на жизнен инстинкт, изчезването на способността да се припознават естествените врагове.“ (Игнатов 1999: 175-176). Загубата на политическа воля за живот

се проявява „и в отстъпчивостта пред онези вътрешни врагове на обществото, които практически помагат на варварите отвън и облекчават целите им.“ (Игнатов 1999: 177). Асен Игнатов говори за „опасна криза на съзнанието“ на европейца, белязано от ирационално чувство за вина, от липса на доверие в себе си, на самоутвърждаване. Криза, която авторът открива в песимистичното светоотношение на Шопенхауер, Сартр, Пикасо, Кафка, Дали, в заниманието с патологични състояния и с „тъмните зони у човека“ у Сартр, Джойс, Камю, Пазолини, Жан-Люк Годар.

Заключение

Повечето от историците и философите на историята приемат, че историята, особено нейната философска интерпретация, изкристализирането в нея на основните познавателни единици за историческото изследване /цивилизации, религии, нации, културни кръгове/ и съответните диференцирания и разделения на света, са до голяма степен субективен конструкт на изследователя – историка, философа, историографа. В този смисъл, наред с другите обуславяния на този предизвестен субективизъм – политически, екзистенциални, методологически, психологически – особено важно значение имат ценностните предпочитания на изследователя. Критичните подходи към Западния модел, споделяни от представените тук автори, освен израз на ценностни предпочитания и изследователска безпристрастност, доказват по парадоксален начин, наред с многото недостатъци на този модел, също така и едно от многото му преимущества – самокритичната саморефлексивност, свободата на мисълта и способността на тази основа за вътрешна трансформация и самонадмогване.

References

1. Brubeykar, R., 2004. Natsionalizmat v novi ramki. Natsionalnata obshtnost i natsionalniyat vopros v Nova Evropa. Sofiya: Izd. "Kritika i humanizam".
2. Veber, M., 1993. Protestantskata etika i duhat na kapitalizma. Sofiya: Izd. "Hermes - 7".
3. Ignatov, A., 1999. Antropologicheska filosofiya na istoriyata. Za edna filosofiya na istoriyata v postmodernata epoha. Sofiya: Izd. "Fakel".
4. Kant, I. 2003. Ideyata za edna vseobshta istoriya ot svetovno-grazhdanska gledna tochka. V: A.Koleva (sast.), 2003. Kosmopolitizam sreshtu natsionalizam Sofiya: Izd. „Kritika i humanizam“, ss. 9-32

5. Kondorse, M. 2003. Eskiz na edna istoricheska kartina za progressa na choveshkiya duh. V: A.Koleva (sast.), 2003. Kosmopolitizam sreshtu natsionalizam, Sofiya: Izd. „Kritika i humanizam“, ss. 33-71.
 6. Toynbi, A. 1995a. Vaznikvane i razvitie na tsivilizatsiite. V: Toynbi, A. 1995. Izsledvane na istoriyata v 3 toma. Sofiya: Izd. "Hr.Botev", t.1.
 7. Toynbi, A. 1995b. Universalni darzhavi i universalni tsarkvi. V: Toynbi, A. 1995. Izsledvane na istoriyata v 3 toma. Sofiya: Izd. "Hr.Botev", t.3.
 8. Fihte, Y.G. 2003. Kakvo e narodat v nay-visokoto znachenie na тази дума i kakvo e lyubovta kam rodinata. V: A. Koleva (sast.), 2003. Kosmopolitizam sreshtu natsionalizam Sofiya: Izd.„Kritika i humanizam“, ss. 75-95.
 9. From, E. 1996. Da imash ili da badesh: dilemata na choveshkiya izbor. Sofiya:Izd. "Kibea".
 10. From, E. 2000. Dushata na choveka. Sofiya: Izd. "Kibea".
 11. Habermas, Yu. 2004. Postnatsionalnata konstelatsiya. Sofiya: Izd."Kritika i humanizam".
- Bendix, R.1969. Max Weber. An Intellectual Portrait. London: Methuen

Нонка Богомилова е доктор на философските науки, професор в Института за изследване на обществата и знанието, БАН