

УНИВЕРЗИТЕТ "СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ"
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

ЛИНЕАРНИТЕ ТЕОРИИ ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСТОРИЈАТА
- Докторска дисертација -

Кандидат:
м-р Горан Стојанов

Ментор:
Проф. д-р Иван Цепароски

СКОПЈЕ
2014 год.

СОДРЖИНА

ВОВЕД	3
1. КРАТОК ПРЕГЛЕД НА ПОИМАЊЕТО НА ИСТОРИЈАТА КАКО ЦИКЛИЧКИ ПРОЦЕС	18
1.1. КРАТОК ПРЕГЛЕД НА ЦИКЛИЧКИТЕ ТЕОРИИ ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСТОРИЈАТА	27
1.1.1. ИБН ХАЛДУН →	28
1.1.2. ЏАНБАТИСТА ВИКО	34
1.1.3. ОСВАЛД ШПЕНГЛЕР	37
2. ЛИНЕАРНИТЕ ТЕОРИИ ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСТОРИЈАТА	45
2.1. АВГУСТИН: ИСТОРИЈАТА КАКО РЕАЛИЗИРАЊЕ НА БОЖЈАТА ДРЖАВА	49
→ просветателите	
2.2. ХЕГЕЛ: ИСТОРИЈАТА КАКО НАПРЕДУВАЊЕ ВО СВЕСТА ЗА СЛОБОДАТА	74
2.3. МАРКС: ИСТОРИЈАТА КАКО РЕАЛИЗИРАЊЕ НА ОПШТЕСТВО БЕЗ КЛАСИ	118
(утилитизам во етос и морал на историјата)	
2.4. БЕРГАЕВ: ИСТОРИЈАТА КАКО ЗАВРШУВАЊЕ НА СВЕТОТ	

НА ОБЈЕКТИТЕ И КАКО ЗАПОЧНУВАЊЕ НА ЦАРСТВОТО НА СЛОБОДАТА	158
2.5. ФУКУЈАМА: ИСТОРИЈАТА КАКО РЕАЛИЗИРАЊЕ НА ЛИБЕРАЛНАТА ДЕМОКРАТИЈА	209
ЗАКЛУЧОК	240
БИБЛИОГРАФИЈА	249

ВОВЕД

Предмет на нашиот труд е *филозофијата на историјата*, поточно *линеарните теории во филозофијата на историјата*. Со самото тоа, штом предмет на нашиот труд е *филозофијата на историјата*, тогаш предмет на нашето истражување е и *историјата*; но не историјата во смисла на тоа како таа е третирана од историографијата, туку историјата во смисла на *историјата воопшто*, т.е. во смисла на *историјата како таква*. Во таа насока, наш предмет на истражување ќе бидат, меѓудругото, и генералните закони на историјата, дијалектиката на историјата, потоа смислата и целта на историјата итн.

Филозофијата на историјата и *историографијата* (попозната како *историја* или *историска наука*) имаат многу сличности, но имаат и многу разлики. Клучната сличност им е, се разбира, токму насоченоста кон истражување (толкување, познание итн.) на *историјата*, т.е. кон *историскиот процес*. Значи, *историјата* е главен предмет на истражување (толкување, познание итн.) и за *филозофијата на историјата* и за *историографијата*. Клучната разлика, пак, исто така, им е *историјата*, односно клучната разлика им е токму во (контекстот на) *поимањето на историјата*. Оти едно е поимањето¹ на историјата во *филозофијата на историјата*, а друго е поимањето на историјата во *историографијата*. И, во таа насока, би можело да се каже дека *филозофијата на историјата* ја поима историјата, пред сè, како *незавршена универзална динамика што се уште играе*; додека *историографијата* ја поима историјата, пред сè, како *завршена статиска составена од партикуларни настани*. И така, би можело низ споредба да се каже дека: она што е геологијата за географијата; тоа е *филозофијата на историјата* за *историографијата*.

L

¹ Всушност, едни се поимањата на *историјата* во *филозофијата на историјата*, а други се поимањата на *историјата* во *историографијата*. Поточно, постојат сосема различни поимања на *историјата* и во самата *филозофија на историјата*, и, постојат сосема различни поимања на *историјата* и во самата *историографија*.

Со други зборови, би можело да се каже дека: главната разлика помеѓу *филозофијата на историјата* и *историографијата* е во тоа што *филозофијата на историјата* е насочена, пред сè, кон *универзалната висина на историјата*, а *историографијата*, пак, пред сè, е насочена кон *партикуларните факти на историјата*.

Во таа насока, важно е да се истакне и дека: вистината е секогаш факт, но фактот не е секогаш вистина. Слично е и со сонцето; оти и сонцето секогаш свети, но сето она што свети не е (произлезено од) сонце, туку може да е (произлезено и од) - рефлектор, на пример.

Значи: вистината е секогаш факт, но фактот не е секогаш вистина. И, како што спомнавме: *филозофијата на историјата* е насочена, пред сè, кон *универзалната висина на историјата*, а *историографијата*, пак, пред сè, е насочена кон *партикуларните факти на историјата*.

Филозофијата на историјата - често именувана и како "...филозофска историја, историска филозофија, (мета)теорија на историјата, теоретска историја, логика на историјата, мета-историја, историо-зофија..."² - е една од најзначајните и најкрупните, но, во последно време, е и една од најактуелните и најинтересните филозофски дисциплини. Но кај нас не е така.

Една од целите на овој труд е да се претстави, да се протолкува, да се објасни, и, на тој начин, да се промовира и да се афирмира *филозофијата на историјата* во Македонија. Поточно, една од целите на овој труд е да се промовираат и да се афирмираат *линеарните теории во филозофијата на историјата*. Или уште поточно: клучната цел е филозофски да се промовира и филозофски да се афирмира: *срцевината на линеарните теории во филозофијата на историјата* и кај нас, т.е. пред сè, во македонското филозофско образование.

Исто така, до сега никаде не сме сретнале (можеби, пак, и нашето интензивно барање не било доволно интензивно) автор, кој - на исто место и

L

² Aviezer Tucker (edited by), *Philosophy of History and Historiography*, Blackwell Publishing, West Sussex, 2009, p. 26.

во исто време, во официјален докторски труд од областа на филозофијата на историјата - се зафаќа со Августин, Хегел, Маркс, Бергаев и Фукујама.

Во филозофијата на историјата постојат најразлични стојалишта, но две стојалишта се издвојуваат како главни стојалишта (коишто, всушност, се резултат на поделбата направена врз основа на тоа како се поима токму насоченоста на историскиот движење, т.е. на историскиот процес). И така, едното е она кое (поима и) тврди дека историскиот процес е *линеарен* и дека има свој крај, а другото е она кое (поима и) тврди дека историскиот процес е цикличен и дека нема свој крај. Се разбира, постојат многу други стојалишта, но токму овие две - се клучни. А за нашето истражување *најклучно* е токму - *линеарното* стојалиште.

Значи, со оглед на тоа дека филозофијата на историјата е преширока тема, се одлучивме, токму за истражување на, според нас, најзначајниот дел од филозофијата на историјата, односно, се одлучивме за истражување на стојалиштето кое тврди дека историскиот процес е линеарен и дека има свој крај.

Се разбира, и вака формулираното стојалиште (како линеарно) е во смисла на општа определба. Всушност, ова, како што го нарековме линеарно стојалиште, ги опфаќа *најзначајните теории на линеарното поимање на историјата*.

Најзначајните (филозофски) теории на линеарното поимање на историјата (т.е. најзначајните линеарни теории во филозофското поимање на историјата, т.е. најзначајните линеарни теории во филозофијата на историјата) се оние коишто, всушност, ако подобро се погледне, биле најиновативни линеарни теории во своето време. А токму најиновативните линеарни теории, најмногу придонесоа во обликувањето и утврдувањето и на самата филозофија на историјата како посебна филозофска дисциплина.

Срцевината, пак, на *линеарните теории* во филозофијата на историјата е нивната *цел*, односно *смисла*. И токму *таа срцевина*, т.е. *цел*, т.е. *смисла* - е *суштинскиот предмет* на нашето докторско истражување.

Значи, нашето објаснување на *линеарното (филозофско) поимање на историјата*, ќе биде, всушност, објаснување (толкување, познание итн.) на *најзначајните линеарни (а филозофски) поимања на историјата*, т.е. ќе биде објаснување на *најзначајните линеарни теории во филозофијата на историјата*, т.е. ќе биде објаснување на *линеарните теории на најзначајните и највлијателните филозофи на историјата*, кои, исто така, се најзаслужни и за втемелувањето и афирмирањето на филозофијата на историјата како посебна филозофка дисциплина.

Клучните филозофи, според наш избор, се: *Августин, Хегел, Маркс и Бергаев*. Додека, пак, *Фукујам*, е повеќе поп ѕвезда, отколку што е значаен и клучен. Критериумите, пак, според кои е вклучен во ова *друштво* се: поради тоа што е најчесто спомнуван филозофско-историски мислител од денешницата; потоа, поради тоа што во своето творештво тој јасно вели (иако во свој поинаквен и редуциран контекст) дека е застапник на линеарното филозофско-историско стојалиште; а и поради тоа што во своите клучни дела често ги спомнува (иако, и овој пат, во свој поинаквен и редуциран контекст) линеарните филозофско-историски ставови на Хегел и Маркс, кои, пак, како што навестивме, темелно ќе ги објасниме.

Исто така, важно е да се укаже дека постојат и други филозофи кои се значајни за филозофијата на историјата, но сепак, овие четворица (петмина) се издвојуваат од другите.

И затоа, кога ќе се спомне *филозофија на историја*, првата природна асоцијација се токму *четириите* (петте) филозофи кои ги спомнавме, а овие филозофи, патем, се застапници токму на *линеарното филозофско-историско стојалиште*.

Значи, ние се определивме да зборуваме за филозофијата на историјата, преку линеарните теории во филозофијата на историјата, сметајќи дека токму линеарните теории во филозофијата на историјата ја сочинуваат суштината на филозофијата на историјата. Треба да се укаже и дека, покрај тоа што самите линеарни теории меѓу себе имаат многу сличности; тие имаат и навистина многу разлики.

*

Спомнавме дека, општо земено, во *филозофијата на историјата* постојат две главни стојалишта, т.е. спомнавме дека едното е она кое тврди дека историскиот процес е *линеарен* и дека има свој крај, а дека другото е она кое тврди дека историскиот процес е *цикличен* и дека нема свој крај.

Во таа насока, може да се додаде и дека *линеарното* (филозофско) *поимање на историјата* е како права, т.е. "...*сврела*..."³, т.е. *линија*, т.е. како *неповторлива еднонасочност* (насочена кон својот крај, *т.е. кон својата цел, т.е. кон својата смисла*); а *цикличкото* (филозофско) *поимање на историјата* е како *шркало*, т.е. *круж*, т.е. како *повторлива кружност* (без крај, *т.е. без цел, т.е. без смисла*). Некои теоретичари, пак, сметаат дека "...опишувањето на историјата, без разлика дали *циклички* или *линеарно*, е кажување на нешто смисловно за историјата."⁴

Важно е да се истакне и дека постојат (помали или поголеми) сличности, но и (помали или поголеми) разлики меѓу самите *линеарни* теории. Исто така, постојат (помали или поголеми) сличности, но и (помали или поголеми) разлику меѓу самите *циклички* теории.

Но, исто така и покрај тоа што се сосем различни теории, понекогаш постојат некои сличности помеѓу *линеарните теории* и *цикличките теории*, т.е. постојат некои сличности помеѓу *некои линеарни теории* и *некои циклички теории*.

Со други зборови, во некои линеарни теории може да има нијанса *кружност* (или, пак, *нијанса спиралност*, или, пак, *некоја сосем друга нијанса*); како што и во некои циклички теории може да се случи да има *нијанса линеарност* (или *нијанса спиралност*, или, пак, *некоја сосем друга нијанса*). Но, нас не интересира *генералната нијанса*, т.е. *генералната карактеристика*, а таа е најважна, и сепак, а и пред сè, таа е: или *линеарна* или *цикличка*.

L

³ Иван Џепароски, *Филозофски приказни*, Магор, Скопје, 2001, стр. 22.

⁴ M. C. Lemon, *Philosophy of History*, Routledge, London and New York, 2003, p. 69,

*

Филозофијата на историјата и во филозофијата на Августин и во филозофијата на Хегел и во филозофијата на Маркс и во филозофијата на Бергаев (а, може да се каже и во "фило-политиката" на Фукујама): зазема клучно место.

И така, Августин, на пример, најчесто се зема како прв филозоф на историјата; а филозофијата на историјата, кај него - како што укажавме - не е нешто споредно, туку е клучна.

Потоа, Хегел, на пример, е големиот обновувач на филозофијата на историјата, без кого ќе згаснеше филозофијата на историјата; но токму благодарение на Хегел, филозофијата на историјата не само што не згасна, и не само што се обнови, туку и стана една од најзначајните, а и една од најинтересните филозофски дисциплини.

И кај Маркс филозофијата на историјата не е додавка или споредно прашање, туку е суштина на неговата филозофија воопшто.

И кај Бергаев е слично. И кај него филозофијата на историјата е клучна.

А и кај Френсис Фукујама, филозофијата на историјата зазема централно место.

Исто така - од Августин, преку Хегел и Маркс до Бергаев, па и Фукујама, и покрај тоа што творат во различни периоди и епохи, но и покрај сите разлики, сепак - може да се забележи некоја (можеби ко *конец* тенка, но) многу интересна поврзаност. Во таа насока, во кратки црти, ќе укажеме на следното: Августин, на пример, е еден од втемелувачите на официјалната западна филозофија на историјата; и е голем афирматор и бранител на рациото. Хегел, пак, е уште подисциплиниран афирматор и уште подисциплиниран бранител на рациото. И така низ еден *филозофски ренџен* може да се забележи значајното присуството на Августин кај Хегел (а и не само кај Хегел). Маркс, пак, е голем критичар на Хегеловството - но без Хегел - Маркс не може целосно да се сфати, а без Маркс, пак, не може целосно да се сфати не само официјалната западна филозофија на историјата,

туку не може целосно да се сфати ниту официјалната филозофија воопшто. Потоа, Бергаев е голем критичар и на Хегел и на Маркс, но исто така е и голем почитувач и на Хегел и на Маркс. Фукујама, пак, е, како што спомнавме, популарен мислител, кој преку Кожев, често употребува (иако на поинаквен и редуциран начин) дел од Хегеловата и Марксовата терминологија. А и најчесто споменувани филозофи во клучното дело на Фукујама се токму Хегел и Маркс (а по малку и: Платон и Ниче).

Хегел и Маркс се највлијателните филозофи во филозофијата на историјата, но се и меѓу највлијателните и во историјата на филозофијата. Поинаку кажано: Хегел и Маркс се меѓу највлијателните филозофи во светот.

Се разбира, може попрецизно⁵ да се каже дека тие се *само* меѓу највлијателните врз светот. А највлијателните врз светот не значи дека се вистинити, оти, најчесто, вистинити се токму оние кои имаат мало влијание врз светот или токму оние кои немаат никакво влијание врз светот.

Всушност, оние кои се вистинити, имаат влијание кое е вистинско, а таквото влијание не е големо и не е насочено кон светот; туку е мало и е насочено кон срцето на човекот.

Но, и најмалото влијание врз срцето на човекот е *сѐио ѝаѝи* поголемо и повредно и од најголемото влијание врз светот. И еден најмал збор полн со љубов што стоплува нечие срце: е илјада пати повлијателен (во вистинска смисла) и од најголемото влијание врз светот што го продуцираат и што го наметнуваат сите светски политики и идеологии заедно.

Значи, може да се каже дека оние кои се вистинити, имаат влијание врз срцето на човекот; а таквото влијание само наизглед е мало, но, всушност, е вистински големо и вистински вредно.

L

⁵ Всушност, може уште попрецизно да се каже дека малото влијание на Хегел и Маркс врз срцето на човекот е поголемо (и позначајно) од големото влијание на Хегел и Маркс врз светот.

Полека се насочуваме кон толкување и објаснување на филозофијата на историјата. Имено, во некои официјални речници, се вели дека филозофијата на историјата е...

...филозофска дисциплина којашто себе си поставува задача да ја познае суштината и смислата на историјата во целина. Тешкотијата на тоа прашање е во тоа што почетокот и крајот на историјата се неизвесни и достапни за човековото познание... Секој мисловен пристап кон историјата, размислувањето за неа, па дури и историографскиот обид... прекутно претпоставува веќе некое филозофско разбирање на суштината на историјата, макар за тоа и да не е свесен... Традиционалното филозофско сфаќање на историјата обично е... метафизика на историјата, и таа тежнее кон пронаоѓање разлики помеѓу историјата и природата, ги истражува подвижните сили на историското збиднување, и на крај, се прашува за неговата цел. Во античката филозофија, меѓутоа, нема посебни филозофии на историјата, ниту експлицитно прашање за нејзината смисла. Грците сметаа дека историјата се случува, аналогно на природата, како кружно движење, подем, процут и пад (Хесиод, Херодот, Тукидид, Полибиј). Христијанството за прв пат ја внесува идејата-за-целта во согледувањето на историјата врз основа на библиската вера во создавањето на светот, објавата Божја во личноста на Христа, Неговата жртва, искупението и повторното доаѓање. Августиновата теологија на историјата (*De Civitate Dei*) ја поима историјата не како кружно, туку како насочено завршувачко праволиниско и еднонасочно збиднување, како историја на спасението и избавувањето. Самото име на филозофијата на историјата потекнува од Волтер (*Philosophie de l'histoire*, 1756), и таа започнува како секуларизација на христијанската идеја-за-спасението, на чие место доаѓа идеалот за неограничениот напредок. Просветителството со Вико (*Scienza nuova*, 1725), со

Монтескје и со Русо, како целна точка на историјата, го зема непредувањето на човечноста.⁶

Потоа...

...Лесинг, Хердер... Шилер, Кант и Фихте смислата на историското збиднување ја одредуваат како остварување на идејата на хуманитетот во морална држава. Додека романтиката става нагласок на "правото на индивидуумот", Хегел ја гледа целта на светската историја во напредувањето на свеста-на-духот за својата слобода... позитивистичката филозофија на историјата на О. Конт ја сфаќа целта на историјата како зголемено владеење над природата, кое минува низ три стадиуми... Против просветителскиот оптимизам и германскиот идеализам настапува веќе Шопенхауер, а Ниче ја превртува просветителската теза за напредокот и ја разбира историјата како цикличко и залудно... движење на сеопштото назаднување. Шпенглеровата "културна морфологија" пророкува "пропаст на Западот"... За разлика од "метафизиката на историјата", во 19 век се губи контактот со прашањето за суштината и смислата на историјата, и се јавува таканаречената "логика на историјата" која се ограничува на познавателнотеориската задача... Последниот нејзин изданок е и универзалниот историзам на Дилтај, кој се задоволува "со разбирање на историскиот свет во духовните науки". Наспроти оваа филозофија на историјата, стои Марксовиот историски материјализам... кој ја сфаќа историјата како економско отуѓување на човекот и негово прогресивно разотуѓување со крајна цел: изградба на бескласно општество.⁷

L

⁶ Branimir Donat (urednik), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod matice hrvatske, Zagreb, 1984, str. 110.

⁷ *Ibid.*, str. 111.

И, може да се каже дека, од една страна, Хегел и Маркс, и покрај тоа што ја имаат кон субјектот (Хегел дури субјектот онтолошки го идентификува со објектот; а Маркс, пак, токму на субјектот му "дава" дури и револуционерна моќ), сепак, се инспиратори на нешто што би можеле да го наречеме објективистичка филозофија историјата.

Додека, од друга страна, Кант (и неколкумина немално-и-револуционерно-кон-субјектот-како-Кант-свршени, меѓу кои) и Витгенштајн, и покрај тоа што ја имаат кон објектот, сепак, се инспиратори на нешто што би можеле да го наречеме субјективистичка филозофија на историјата.

До ден-денес, општо земено, токму тие се двете големи филозофско историски реки.

Значи, објективистичката река ја сочинуваат (највеќе) Хегел и Маркс, а субјективистичката (највеќе) Кант и Витгенштајн.

И така, Хегел и Маркс, (еден од друг многу различни, но и многу слични), до ден-денес, се инспиратори на поимањето на историјата како објектна, универзална и дијалектичка динамика, т.е., пред сè, се инспиратори на филозофското стојалиште коешто тврди дека објектот не е толку зависен од субјектот, т.е. дека објектот, и покрај сè, сепак - е независен од субјектот.

Додека Кант и Витгенштајн, (еден од друг многу различни, но и многу слични), до ден-денес, се инспиратори на субјектно-херменевтичко-јазичкото поимање на историјата, т.е., пред сè, се инспиратори на филозофското стојалиште коешто тврди дека објектот не е толку независен, т.е. дека објектот, и покрај сè, сепак - е зависен од (на пример, познавателната моќ на субјектот, или, од, на пример, интерпретацијата на) субјектот.

И многу често, од гледна точка на оваа генерална субјект-објект моделба, и сите линеарни филозофско историски поимања (за кои поопширно ќе зборуваме) и сите циклички филозофски историски поимања (за кои сосем накратко ќе зборуваме): се гледаат, токму како дел од

објективистичката филозофија на историјата. Но, се разбира, ваквото *гледање* и ваквото тврдење, сепак, не е ниту целосно оправдано, ниту целосно прецизно; оти, на пример, ако за Хегел може да се тврди дека е објективист и тоа на секој план, сепак, Бергаев, (кој за себе вели, дека, пред сè, е персоналист, трансубјективист итн.) не само што не е објективист на ниту еден план; туку е критичар и на објектот, и на објективизмот, и на секој вид објективизација, а токму објективизацијата, пак, според Бергаев, не е ништо друго, туку *иад*, т.е. редуцирана рациоцентрична екстериоризација.

Но, треба да се спомне и дека денес особено е популарна поделбата на филозофијата на историјата: на "*субстантивна или спекулативна филозофија на историјата*"⁸ и на "*критичка или аналитичка филозофија на историјата*"⁹. Според оваа поделба, и цикличките и линеарните теории во филозофијата на историјата се третираат како дел од спекулативната (т.е. субстантивната) филозофија на историјата.

Исто така, според оваа поделба, спекулативната филозофија на историјата - често нарекувана и објективистичка или метафизичка - е насочена кон "...третирање на историјата како минати настани и околности..."¹⁰; кон третирање на "...историјата како 'содржина'..."¹¹; кон "...потрага по смислата или дизајнот на текот на историјата..."¹²; додека, пак, аналитичката филозофија на историјата е насочена кон третирање на "...историјата како *дисциплина* (или 'форма'), којашто го открива и разбира тоа минато"¹³, а, исто така е насочена и кон проблемот на "...*ситуациски* на знаењето за 'минатото'"¹⁴; кон проблемот на "...статусот на фактите..."¹⁵ на таквото знаење итн.

L

⁸ Aviezer Tucker (edited by), *Philosophy of History and Historiography*, Blackwell Publishing, West Sussex, 2009, p. 3.

⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰ M. C. Lemon, *Philosophy of History*, Routledge, London and New York, 2003, p. 281.

¹¹ *Ibid.*, p. 281.

¹² *Ibid.*, p. 12.

¹³ *Ibid.*, p. 281.

¹⁴ *Ibid.*, p. 301.

¹⁵ Aviezer Tucker (edited by), *Philosophy of History and Historiography*, Blackwell Publishing, West Sussex, 2009, p. 10.

*

Според *Британика*, терминот *историја*, пред сè, се определува во смисла на "...настани и дејства што заедно го сочинуваат човековото минато..."¹⁶, но може да се однесува и на "...проучувањето и опишувањето на тие случувања."¹⁷ Според *Стенфордската филозофска енциклопедија*, пак, некои од клучните прашања на филозофијата на историјата се:

(1) Што ја сочинува историјата - индивидуалните акции, социјалните структури, периоди и региони, цивилизации, големи каузални процеси...? (2) Дали историјата како целина има смисла, структура, или насока...? (3) Што е вклучено во нашето знаење, претставување и објаснување за историјата? (4) До кој степен човековата историја е содржана во човековата сегашност?¹⁸

Предраг Вранички, пак, истакнува дека филозофијата на историјата е заинтересирана само за "...најопштите проблеми и закони на развојот на историјата, кои со емпириски методи не може да ги елаборира ниту историјата, ниту социологијата."¹⁹ Се разбира, Вранички во продолжение укажува и дека не може филозофски да се мисли за историјата "...без употреба на резултатите на историјата, социологијата и другите посебни општествени науки."²⁰

Да нагласиме дека предмет на филозофијата на историјата е "...историјата во нејзината најопшта смисла, значи историјата како таква..."²¹, а "не историјата како наука за поединечните збиднувања и процеси..."²² И, за разлика од останатите филозофски дисциплини, како што во продолжение

L

¹⁶ [www. Britannica Online Encyclopedia.mht](http://www.Britannica Online Encyclopedia.mht), "Philosophy of History"; www.britannica philosophy of history\1 philosophy of history - Britannica Online Encyclopedia.htm

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ [www. Philosophy of History \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\).htm](http://www. Philosophy of History (Stanford Encyclopedia of Philosophy).htm)

¹⁹ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 19.

²⁰ *Ibid.*, str. 19.

²¹ *Ibid.*, str. 19.

²² *Ibid.*, str. 19.

подвлекува Вранички, филозофијата на историјата "...како посебна дисциплина се формираше дури во поново време. И самиот назив 'филозофија на историјата' настана дури во 18 век, а прв го употреби Волтер во својот спис *Есеј за обичаиите и духоите на народиите* (1754)."²³

Но, иако, уште кај старите грчки филозофи; како што укажува Вранички; постоеле филозофско-историски размислувања; сепак, како што во продолжение дообјаснува: "...свои разработени и систематски облици (филозофијата на историјата - н.з.) попрама дури во 18 век во делата на Вико, Хердер, Фихте, Хегел..."²⁴ Исто така:

Ако за историјата може да се зборува како за реално збиднување, тогаш темите на законите на историјата, континуитетот и дисконтинуитетот во историскиот развој, цикличноста или линеарноста, детерминираноста и карактерот на таквата историска детерминација, нужноста и случајноста во историските збиднувања, улогите на свеста и идеите, поединците и масите, слободата или условеноста на човековото историско делување; се оние теми кои примарно ја определувале содржината на филозофско-историските истражувања. Да ја додадеме уште и категоријата на историската можност како, исто така, една од најважните за разбирање на историските процеси, понатаму категоријата на историскиот развој и на крај проблемот на смислата и целта на историјата кој е најнепосредно и најтесно поврзан со проблематиката на карактерот... и смислата на човековата егзистенција.²⁵

Една од главните причини, пак, поради коишто филозофијата на историјата е подоцна развиена за разлика од некои други филозофски дисциплини, според Вранички, е токму тоа што "...историјата како таква е

L

²³ *Ibid.*, str. 20.

²⁴ *Ibid.*, str. 20.

²⁵ *Ibid.*, str. 21.

предметно... недофатлива... и нетранспарентна."²⁶ Освен, тоа, како што во продолжение укажува:

...историските искуства и сознанија во антиката сè уште биле прилично оскудни. Стариот Грк бил соочен главно со својата ограничена социјална заедница, со полисот, за чија историја малку знаел, а уште помалку за другите полиси со кои доаѓал... во допир, како во самата Грција така и на бреговите на Средоземјето. Старите Грци човекот го согледувале како дел од космосот, природата. Цикличкото одвивање и живот на природата биле парадигма и за историскиот, општествениот живот... Премалку имало теориски и историски искуства за порадикално да би се одвоило историското збиднување од органскиот развој.²⁷

И дури, како што во продолжение нагласува, "...со Александровите освојувања се шират историските хоризонти и се надминува тесниот дух на полисот..."²⁸ Стоиците, пак, во тој период "...се и први предвесници на космополитскиот дух кој бил и една од важните претпоставки теорискиот поглед да зафати и поширока заедница..."²⁹

*

Структурата на нашиот труд ќе изгледа вака: ќе започнеме со *Воведој*, потоа во првата глава ќе направиме *Крајок преглед на поимањето на историјата како циклички процес*, потоа во првото поглавје од првата глава, ќе направиме *Крајок преглед на цикличките теории во филозофијата на историјата*.

Потоа, ќе се насочиме кон втората глава: *Линеарните теории во филозофијата на историјата*, во која ќе ги објасниме линеарните

L

²⁶ *Ibid.*, str. 22.

²⁷ *Ibid.*, str. 22.

²⁸ *Ibid.*, str. 22.

²⁹ *Ibid.*, str. 22.

философско-историски погледи на Августин, Хегел, Маркс, Бергаев и Фукујама. И на крај - *Заклучокот*.

1. КРАТОК ПРЕГЛЕД НА ПОИМАЊЕТО НА ИСТОРИЈАТА КАКО ЦИКЛИЧКИ ПРОЦЕС

Претставите за постојаното враќање на она што еднаш се случило, како што истакнува Смиља Тартаља во делото *Скриениот круг - Обнова на циклизмот во филозофијата на историјата*: можно е, пред сè, да се воочат во "...безбројните митови на првобитните заедници и заостанатите племиња ширум светот, а потоа и во основата на различните рефлексии на античките мислителите кои таквите претстави теориски ги изразиле."³⁰

Значи, човекот во своите "...најстари фантазирања и размислувања, на некој начин, е опседнат со периодичноста на природните појави и обземен со настојувањето да се соедини со предците... и да ги врати првобитните состојби..."³¹

Исто така, "...вистинската природа на времето била загатка за човечката мисла од времето на најраните цивилизации."³² Во грчко-римскиот свет, како што укажува Грејс Кернс:

...уметниците ја претставувале годината што тече, бескрајниот круг на времето, како змија во кружна форма која ја голта сопствената опашка. Овој симбол е користен во индиската култура како и кај современите теозофи за да го симболизира бескрајниот, повторувачки круг на времето.³³

Овој симбол, всушност, во древни времиња, и тоа пред сите други да почнат да го користат, како што укажува Тартаља, бил користен, токму во

L

³⁰ Smilja Tartalja, *Skriveni krug – Obnova ciklizma u filozofiji istorije*, Posebno izdanje časopisa "Ideje", Beograd, 1976, str. 17.

³¹ *Ibid.*, str. 17.

³² Грејс Кернс, *Филозофија на историјата*, Култура, Скопје, 1993, стр. 7.

³³ *Ibid.*, стр. 9.

"Месопотамија, Египет и Крит..."³⁴, поточно: "најстарите записи кои ни кажуваат за првите човечки претстави за временските циклуси се оние што се откриени во Месопотамија..."³⁵ И културите на "Маите и Ацтеките ја поврзуваат змијата со кругови на бескрајното време. Тоа се гледа од дизајнот на нивниот кружен календар..."³⁶ Раширената поврзаност, продолжува Тартаља, "на бескрајното време со змијата веројатно започнала со согледувањата на примитивниот човек дека змијата ја обновува кожата."³⁷ Но, "...од овој факт бил извлечен погрешен заклучок дека бесконечноста претпоставува такво обновување."³⁸ Во таа насока, може да се спомне и дека:

...Мартин Нилсон во неговата книга "Примитивно сметање на времето" се обидел да ја проследи еволуцијата на концептите за времето преку внимателно изучување на податоците што биле собрани низ примитивните култури низ целиот свет. Тој заклучува дека првата временска единица бил циклусот на денот и ноќта, потоа циклусите на месечевите фази, како поголеми временски единици, а на крајот сезонските циклуси на топлина и студ, дождливост и суша, периоди на изобилие и периоди на оскудност. Правилниот циклус на годината станал познат - последен, бидејќи "за примитивниот интелект годината е многу долг период кој како целина може потешко да се восприеми и на подоцнежен стадиум на развој".³⁹

Кернс нагласува дека на планот на митските циклички гледишта во античкиот свет, токму

Хесиод (осмиот век п.н.е.) е најраниот, во грчката мисла, сведок

L

³⁴ *Ibid.*, стр. 9.

³⁵ *Ibid.*, стр. 16.

³⁶ *Ibid.*, стр. 10.

³⁷ *Ibid.*, стр. 11.

³⁸ *Ibid.*, стр. 11.

³⁹ *Ibid.*, стр. 16.

за античките претстави на неговите сонародници околу историјата. Неговите "Дела и денови" ги одразуваат митовите за моделот на историјата кој веќе одамна бил присутен меѓу Грците. Во моделот на Хесиод има Пет периоди...⁴⁰

Тие пет периоди Хесиод ги именува како Златниот, Сребрениот, Бронзениот, Херојскиот и Железниот период. На овие периоди, според Хесиод, им соодветствиваат и исто такви раси, на пример, на Златниот период-Златната раса, на Сребрениот-Сребрената итн. Вергилиј, пак, со идејата за "повторното-враќање-на-Златното-доба"⁴¹ на овие пет периоди ќе им даде јасен циклички акцент, кој, вушност, како што забележува Кернс, не беше толку јасен кај Хесиод.

Но исто така, Кернс нагласува и дека "првите мислителци меѓу Грците кои понудиле чисто натуралистички теории за природата на космосот биле Јонците."⁴²

Вранички, (во слична насока, но во друг контекст, т.е. во широк филозофско-историски контекст) вели дека филозофијата на историјата може да постои, "...па макар и во рудиментиран и неразвиен облик, само таму каде што постои и филозофија ослободена од митот"⁴³, а тоа е периодот кој, како што акцентира, почува во Грција, во седмиот век п.н.е, а тогаш "...човештвото доживеа најдлабок мисловен процут и стапи во нова епоха врз која почива и денешната антимитолошка филозофска и научна цивилизација."⁴⁴

И така, Вранички, (слично како Кернс) во продолжение подвлекува дека единствениот народ "...кој во антиката направил радикален духовен...

L

⁴⁰ *Ibid.*, стр. 192.

⁴¹ *Ibid.*, стр. 198.

⁴² *Ibid.*, стр. 199.

⁴³ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 11.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 11.

премин од митосот кон логосот бил старогрчкиот од јонска провиниенција.^{"45}
Во овој контекст ќе го спомнеме и мислењето на Гордон Кларк.

Имено, Кларк тврди дека Хеленската филозофија, "почнала на 28 мај 585 п.н.е. во шест часот и тринаесет минути вечерта."⁴⁶ Ете, така прецизно и лucidно истакнува Гордон Х. Кларк, и, во продолжение прашува: "Што е тогаш тоа што постоело по 585 п.н.е., но не и предходно, и што почнало во... 6:13 часот вечерта?"⁴⁷

Кларк објаснува: "На тој ден се појавило затемнување на сонцето. Се разбира, соларните затемнувања се јавувале и пред тоа, новата карактеристика била во тоа што ова било предвидено од Талес, астроном од Милет во Јонија."⁴⁸

Значи, Кларк укажува дека имало затемнувања и пред тоа, дека имало и набљудувања, а и податоци од таквите набљудувања; но со *антиимпериолошки*, *филозофски* и *научнички џон* акцентира (вака и Вранички би акцентирал) дека токму "...Талес, за прв пат, открил регуларност во тие појавувања, формулирал закон, и ја тестира неговата формулација со успешно предвидување."⁴⁹ Значи, Талес, на тој начин, како што подвлекува Кларк, "...имал среќа да ги иницира и науката и филозофијата."⁵⁰

Во таа насока ќе спомнеме само и дека, како што појаснува Кларк: "Модерните астрономи калкулираат дека ова затемнување почнало по 6:00 вечерта, во Мала Азија. Не мора да значи дека Талес ги предвидел минутата, часот, или, пак, денот. Ако го погодил месецот, тогаш направил навистина многу."⁵¹

L

⁴⁵ *Ibid.*, str. 31.

⁴⁶ Gordon H. Clark, *Thales to Dewey*, The Riverside Press, Cambridge, Massachusetts, 1957, p. 3.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 6.

⁵¹ *Ibid.*, p. 6.

И, "...затоа не е ниту малку чудно тоа што првиот европски филозоф Талес од Милет (624-546 п.н.е.) знаел да го предвиди помрачувањето на Сонцето"⁵²

Ете, тоа е револуцијата на *филозофои* (на *водаџа*), а и астрономот и математичарот, Талес.

И, таквата револуција, иако од денешна гледна точка изгледа мала, сепак, тоа е навистина голема револуција: како антрополошката револуцијата на Сократ; како музичката револуција на Моцарт; како дијалектичката револуција на Хегел; како електричната револуција на Тесла; како филмската револуција на Тарковски; како револуционерниот прв бакнеж на филмското платно.

И така, бидувајќи важен за историјата на филозофијата, Талес бидува важен и за филозофијата на историјата.

Се враќаме кон Тартаља, која (во потесен контекст, т.е. во "циклички контекст") продолжува со Јонците укажувајќи дека...

...веќе кај Јонците и Емпедокле постои навестување за кружниот тек на универзумот. Така, космологијата на Емпедокле почива на учењето за четирите елементи - земјата, воздухот, оганот и водата, кои силите на љубовта и омразата периодично и неизменично ги соединуваат и раздвојуваат...⁵³

Некои теоретичари "...се склони и кај Хераклит да гледаат циклусна филозофија..."⁵⁴, оти, Хераклит (544-480 п.н.е.), на пример, со *циклички* (*и.е. циклусен*) *акценти*, во 103-от фрагмент од неговото прочуено дело *За природата* вели: "Заедно се почетокот и крајот на работ на кругот"⁵⁵, како

L

⁵² Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 32.

⁵³ Smilja Tartalja, *Skriveni krug – Obnova ciklizma u filozofiji istorije*, Posebno izdanje časopisa "Ideje", Beograd, 1976, str. 21.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 21.

⁵⁵ Витомир Митевски, *Хераклиџ*, Матица македонска, Скопје, 1997, стр. 149.

што, во слична насока, вели и (во 60 фр.) дека: "Патот угоре и удолу еден е и ист." ⁵⁶

[Но, Хераклит вели и нешто друго и *сосем нециклично* (*и.е. нециклусно*), како во фр. 6: "Сонцето е ново со секој нов ден"⁵⁷, како што, повторно нециклички вели и дека (фр. 91): "Во една иста река не може да се влезе двапати"⁵⁸. Значи, филозофијата на Хераклит ("...во антиката наречен Темниот"⁵⁹, а *Темниот* го нарекоа оние кои не ја разбраа неговата *иворечка светлина*), иако, некако по навика, најчесто ја определуваат како *циклусна*, сепак, таа и покрај тоа што има видливи *циклусни* нијанси, не може да се каже дека е *циклусна* филозофија, т.е. *само циклусна* филозофија, и тоа токму поради тоа што, како што укажавме, има - уште повидливи *нециклусни* нијанси, и затоа некои теоретичари, исто така, оправдано, ја определуваат и како *нециклусна*.]

Но важно е да се истакне дека:

Воопшто, кога се зборува за кругот како основна симболика на античкото сфаќање на движењето и развојот, треба да се помисли и на тоа дека учењето за кружниот тек на природата и вклучувањето на човекот во големите космички циклуси... било и резултат на настојувањата да се воочи некаква законитост во постојаната променливост и движење... ⁶⁰

Метафизичката бајка, како што нагласува Тартаља, за вечното враќање, токму "во Платоновото учење прерасна во онтолошки принцип кој

L

⁵⁶ *Ibid.*, стр. 137.

⁵⁷ *Ibid.*, стр. 123.

⁵⁸ *Ibid.*, стр. 147.

⁵⁹ Karl Jaspers, *Anaksimander-Heraklit-Parmenid-Plotin-Anselmo-Laoce-Nagarđuna*, Vuk Karadžić, Beograd, 1988, стр. 17.

⁶⁰ Smilja Tartalja, *Skriveni krug – Obnova ciklizma u filozofiji istorije*, Posebno izdanje časopisa "Ideje", Beograd, 1976, стр. 22.

под законите на кругот ги сведе не само космосот, природата, туку и човекот, неговата душа и општество."⁶¹

Аристотел, пак, иако ја "усвоил општохеленската космологија"⁶² (а позицијата на општохеленската космологија, како што спомнавме - најчесто, но не и секогаш е - *циклички обоена*), т.е., иако го усвоил сфаќањето дека "светот мора да биде вечен"⁶³, укажувал и на "...неодржливоста на цикличката шема за променувањето на општествените уредувања која ја застапувал писателот на *Државата*. Сепак, овие Аристотелови забелешки не оставиле видлива трага во античките сфаќања на историјата."⁶⁴

Се разбира, трагата на (првиот филозоф-научник) Аристотел - во филозофијата воопшто - е една од најдлабоките. И, токму тука ќе укажеме на неговиот прочуен "поетски став", а токму во врска со *историјата*, (поточно, во конкретниот случај, со *историографијата*) што, пак, се наоѓа во деветтата глава од делото *За поетицата*.

Но, пред подетално да видиме што вели Аристотел, може да спомнеме и еден, исто така, интересен "поетски став" на Хајдегер, а во врска, исто така, со *историјата*, (поточно, во конкретниот случај, со *историјата воопшто*) од неговото дело *Мислење и појавување*: "Поезијата не е само пратечки украс на постоењето, не е само минливо воодушевување или... само возбуждавање и забава. Поезијата е носечки темел на историјата, па оттука и не е само културна појава..."⁶⁵

Сега продолжуваме со спомнатата деветта глава од Аристотеловото дело *За поетицата*. Имено, токму таму Аристотел вели дека "поезијата е 'пофилозофска' и 'посериозна' од историјата, бидејќи се занимава со општата вистина, за разлика од историјата која се занимава со посебната"⁶⁶ или поопширно Аристотел укажува дека:

L

⁶¹ *Ibid.*, стр. 22.

⁶² *Ibid.*, стр. 23.

⁶³ Грејс Кернс, *Филозофии на историјата*, Култура, Скопје, 1993, стр. 211.

⁶⁴ Smilja Tartalja, *Skriveni krug – Obnova ciklizma u filozofiji istorije*, Posebno izdanje časopisa "Ideje", Beograd, 1976, стр. 23.

⁶⁵ Martin Hajdeger, *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982, стр. 140.

⁶⁶ Едвард Халет Кар, *Што е историјата?*, Култура, Скопје, 1990, стр. 72.

...работата на поетот не се состои во тоа да кажува тој она што станало, ами како би можело нешто да стане и она што е можно според веројатноста или нужноста. Бидејќи историчарот и поетот се разликуваат не по тоа дали кажуваат нешто во стихови или во проза, зашто би можеле и Херодотовите книги да се преточат во стихови и пак тоа да биде некаква историја во стих, како што е и без стихови; туку разликата е во тоа што едниот го кажува она што станало, а другиот како би можело нешто да стане. Затоа е и подлабока поезијата и поважна од историјата, зашто поезијата го кажува повеќе она што е општо, а историјата она што е посебно.⁶⁷

Значи, "...уметноста, бидејќи го подразбира општото, е пофилософска отколку историјата. Како и да е, ова е првиот совет што ни го дава античкото наследство."⁶⁸

Во продолжение ќе го наведеме и Полибиј, бидејќи тој е еден од големите антички историчари, кој "...на некој начин, ги обединува ставовите на двата великани на античката мисла..."⁶⁹

Исто така, важно е да се спомне и на една друго укажување на Тартаља, коешто се однесува на *мислењето-за-ојштиното* и на *целта на историјата*, имено:

Веќе и самиот збор *историја* којшто на грчки не значел една поединечна именка за означување на определена област, како што тоа го означува современиот термин, туку имал едно глаголско значење *historein* (што значи некое сознание, дознавање и соопштување на она што некогаш или неодамна се случило) - укажува на тоа дека проблемот на општото во поединечните збиднувања, во тоа време, сè

L

⁶⁷ Аристотел, *За поетиката*, Култура, Скопје, 1990, стр. 49.

⁶⁸ Ханс-Георг Гадамер, *Актуелноста на убавото*, Магор, Скопје, 2005, стр. 44.

⁶⁹ Smilja Tartalja, *Skriveni krug – Obnova ciklizma u filozofiji istorije*, Posebno izdanje časopisa "Ideje", Beograd, 1976, str. 23.

уште не добил на важност. Затоа Левит истакнува дека *historiae* на античките историчари, како и *Storie Fiorentine* на Макијавели, ја соопштуваат историјата во плурал, но ниту една историја не ја толкуваат во смисла на "историски свет", а уште помалку го поставуваат прашањето за целта... како смисла на светската историја.⁷⁰

Но, за разлика од *антик-описателска* насоченост на *антички* историчари, токму *философска*, во продолжение подвлекува Тартаља, сакале да го сфатат времето *воопшто*.

Но, таа апстракција, "под влијание на астрономијата, ја конкретизирале со учењето за вечното враќање на универзумот."⁷¹ И, токму таа античка визуелизација на времето во астрономско светло (но во "вечно-враќачко-светло"), како што во продолжение нагласува Тартаља, таа визуелизација "...која сè што е човечко го претвора во епизода на естетски обликуваниот и совршено затворениот космички процес на вечното враќање... е основен извор за уверувањето на повеќето модерни теоретичари за аисторичноста на античката свест."⁷²

Исто така, во ова поглавје, не треба да ги одминеме и "фанатичните" детерминисти и фаталисти: стоиците, кои, пак, како "огнени" бранители на нужноста (и како "познаватели" на нужноста) се приклониле кон "најрадикалното цикличко гледиште за природата и...културата."⁷³

Според стоиците, "секој светски циклус се повторува во секоја поединечност... точно онака како што се случила во секој друг циклус"⁷⁴, односно, стоиците сметале дека "сè што се збиднува веќе еднаш се збиднало, и ќе се збиднува во иднината, бидејќи циклусите течат без крај, секогаш повторувајќи се."⁷⁵

L

⁷⁰ *Ibid.*, str. 26.

⁷¹ *Ibid.*, str. 26.

⁷² *Ibid.*, str. 26.

⁷³ Грејс Кернс, *Философии на историјата*, Култура, Скопје, 1993, стр. 216.

⁷⁴ *Ibid.*, стр. 216.

⁷⁵ Smilja Tartalja, *Skriveni krug – Obnova ciklizma u filozofiji istorije*, Posebno izdanje časopisa "Ideje", Beograd, 1976, str. 26.

1.1. КРАТОК ПРЕГЛЕД НА ЦИКЛИЧКИТЕ ТЕОРИИ ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСТОРИЈАТА

Во ова поглавје ќе ги протолкуваме и објасниме најзначајните *циклички теории* (во *филозофијата на историјата*), т.е. ќе ги протолкуваме и објасниме циклчките теории на Ибн Халдун, Вико и Шпенглер.

Во ова поглавје ќе укажеме дека ИБН ХАЛДУН е еден од најоригиналните филозофи на историјата, а ќе укажеме и дека историјата, според неговото мислење, е длабоко втемелена во филозофијата.

Ќе истакнеме и дека, според Ибн Халдун, цивилизацијата е највисок степен во развојот на општеството, но ќе истакнеме и дека цивилизацијата е крај на постоењето на општеството, и дека е предвесник на пропаста на општеството.

Потоа, во ова поглавје ќе видиме дека со ВИКО почнува едно подлабоко и посистематично промислување на историјата.

Ќе видиме и дека Вико меѓу првите ја воведува тријадичката концепција на историскиот развој, која подоцна ќе биде прифатена речиси од сите позначајни филозофи на историјата, но ќе нагласиме и дека тој Викоов развој е циклччки "развој", т.е. ќе нагласиме дека облиците на општественото уредување, според Вико, закономерно се менуваат, при што на крајот од пропаста на највисокиот облик, целиот процес се обновува.

Во ова поглавје ќе објасниме дека, според ШПЕНГЛЕР, бројот на облиците на светско-историските појави е ограничен и дека вековите, епохите, ситуациите по тип, всушност се повторуваат.

Ќе укажеме и дека за Шпенглер човештвото нема цел, нема идеја, нема план, а ќе укажеме и дека тој во светската историја гледа слика на вечно обликување и преобразување, на настанување и исчезнување на органските облици.

Потоа, ќе видиме дека Шпенглер ја определува токму цивилизацијата како крај на една култура, т.е. ќе истакнеме дека структурата на *историско-*

културолошкиот круг на Шпенглер се состои од настанување на култура; па растење на култура; па врв на култура или цивилизација (којашто претставува и почеток на венењето на културата); па венење на цивилизацијата (т.е. на културата); и пропаст на цивилизацијата (т.е. на културата); потоа пак настанување на култура ... и така во круг.

1.1.1. Ибн Халдун

ИБН ХАЛДУН (1332-1406) е еден од најоригиналните филозофи на историјата. Тој си поставува две задачи: "...да ја определи историјата како наука и да ги пронајде законите и причините на она објективно збиднување, кое исто така го нарекуваме историја."⁷⁶

Историјата како наука, според Халдун, "...не учи на променливоста, бидејќи сè што постои му подлегнува на тој основен закон."⁷⁷ Историјата го проверува и објаснува она што било и што е. И, како што подвлекува:

Подлабоко гледано, историјата содржи теорија и обид за достигнување на вистината, прецизно објаснување на причините и начелата на сето постоечко и темелно познание на текот на настаните. Оттаму, таа е длабоко втемелена во филозофијата и заслужува да се смета за филозофска дисциплина.⁷⁸

Некои теоретичари сметаат дека: "...историјата е континуирачка културална конверзација помеѓу сегашноста и минатото..."⁷⁹; Ибн Халдун, пак, нагласува дека историјата е "скапоцена наука, многукратно корисна и

L

⁷⁶ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 88.

⁷⁷ *Ibid.*, str. 88.

⁷⁸ Ibn Haldun, *Muqaddima*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982, str. 7.

⁷⁹ Beth Spencer, "Bras, Breasts and Living in the Seventies: Historiography in the Age of Fibs", *Australian Feminist Studies*, Vol. 22, No. 53, July 2007, pp. 231-245.

има чесна цел."⁸⁰ Историјата, вели тој: "...ни пружа знаења за состојбите на минатите народи какви се во своето сопствено национално битие... За тоа се потребни многубројни извори, обемни знаења, добра теорија и сведоштва што... ќе го водат истражувачот кон вистината и ќе го чуваат од грешки и заблуди."⁸¹

И затоа, нужно е историчарот, како што подвлекува Ибн Халдун:

...да ги познава законите на политиката, природата на стварите, разликите меѓу народите во начинот на живеењето, карактерот, обичаите, верувањата... а исто така да биде известен за современата состојба, да го спореди тоа со минатото, да ги анализира тие сличности и разлики... сè додека не ги сфати причините на сите случувања, потпирајќи се на изворот на секој извештај. Така тој мора да ги заузда пренесените извештаи со принципите кои ги спознал. Ако ги исполнил овие барања, тој е извонреден...⁸²

Смислата, пак, на историјата, според Ибн Халдун, е известувањето...

...за човековото општество кое е идентично на светската популација, известување за она што е инхерентно на природата на човековото општество, како што се: примитивната состојба и состојбата на цивилизираност... облиците на супериорност на едни луѓе над други... владеечката власт, државата и државните функции... Потоа, суштината на историјата е во известувањето за разните видови човечки труд, за начините на стекнување на доходот... за општествените творби и за сето она што е својствено на природата на човековото општество.⁸³

L

⁸⁰ Ibn Haldun, *Muqaddima*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982, str. 11.

⁸¹ *Ibid.*, str. 11.

⁸² *Ibid.*, str. 12.

⁸³ *Ibid.*, str. 15.

Од сето ово што го спомнавме, јасно се гледа; како што вели филозофот Предраг Вранички, во неговото обемно и значајно дело *Филозофија на историјата*; дека Ибн Халдун не настојува само да ги опише и објасни поединечните историски збиднувања, туку дека првенствено е заинтересиран за "филозофско-историската проблематика, т.е. да ги открие оние специфични закони кои историјата ја прават различна од... природните збиднувања."⁸⁴

Ибн Халдун - забележува Вранички - настојувал да ја очисти историската наука од разните ограничувања како некритичноста, предрасудите, митовите итн., а за тоа да се постигне, како што истакнува и самиот Ибн Халдун, првенствено се потребни "критичност и рационалност."⁸⁵

Ако, пак, кон тоа го додадеме и уште тоа, како што укажува Вранички, дека:

Ибн Халдун бил потполно свесен дека неточностите и невините во пишувањето на историјата се резултат на склоноста кон определени идеи и доктрини, што ние денес би го нарекле идеологии, неговиот извонреден критички дух ни станува уште повеќе восхитувачки.⁸⁶

Предметот на истражувањето на првата книга од *Muqaddima* (што во превод значи *пролегомена, увод, предговор, преден дел*) е, како што вели Ибн Халдун, "самостојната наука која има свој сопствен предмет, а тоа е човековото општество"⁸⁷, односно "*‘umran al-beṣerī*", т.е. човековото општество во неговиот развој..."⁸⁸ Обидувајќи се подобро да ја објасниме оваа самостојна наука ќе укажеме на следното:

L

⁸⁴ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 88.

⁸⁵ *Ibid.*, str. 88.

⁸⁶ *Ibid.*, str. 89.

⁸⁷ Ibn Haldun, *Muqaddima*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982, str. 18.

⁸⁸ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 89.

Одредувајќи ѝ ја на историјата задачата да го проучува општеството во целина, а потоа и неговите појавни облици, како што се варварството, цивилизацијата, општествените облици, супериорноста на едни луѓе над други, потоа да ги проучува државите, властите, занаетите, уметностите, културата воопшто, и сите останати состојби кои ѝ се инхерентни на природата на човековото општество, тој, всушност, ја заснова многу широко и така нужно ги прејде границите на историјата, па со ширење на нејзината задача, таа станува социологија. Така Ибн Халдун дојде до идеја за една нова наука за општеството.⁸⁹

Според тоа, Ибн Халдун не е "предвесник на науката за општеството, туку, всушност, е нејзин основач."⁹⁰

Исто така, Ибн Халдун нагласува дека човековото општество (т.е. *ʿumran*) не може да се сфати, ако не се сфати "...дека тоа е определено и од економските, научните и политичките фактори."⁹¹ Некои, пак, од тие фактори, како што тврди Ибн-Халдун, се "...примарни, па затоа и поважни од другите, токму затоа што и човекот има некои потреби, кои за неговиот опстанок се поважни од другите. А тоа се, пред сè, напорите што му го обезбедуваат животот и дејностите кои за тоа му се потребни..."⁹²

Според тоа, разликите во начинот на живеењето на луѓето, според Ибн Халдун, "...почиваат на различните начини на добивање на средствата за живот."⁹³, а животните средства, пак, како што во продолжение вели, се

L

⁸⁹ Hasan Sušić, "Odnos historije i nauke u društvu", Pogovor ka: Ibn Haldun, *Muqaddima*, str. 134 - 154.

⁹⁰ *Ibid.*, str. 134 - 154.

⁹¹ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 90.

⁹² *Ibid.*, str. 90.

⁹³ Ibn Haldun, *Muqaddima*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982, str. 33.

стекнуваат "...со разни видови дејности од кои најважни се полјоделството, занаетчиството и трговијата."⁹⁴

Ибн Халдун, исто така, нагласува дека "...цивилизацијата произлегува од номадскиот начин на живот..."⁹⁵, т.е. нагласува дека општеството се развива од примитивни облици, т.е. номадски облици кон поразвиени облици, т.е. градски, цивилизирани облици, и, според тоа "цивилизацијата е... цел кон која целат номадите, додека градскиот човек... не тежнее кон номадски, посиромашни услови за живот."⁹⁶

Но, Ибн Халдун јасно укажува - како што многу подоцна и Шпенглер, го укажува истото, само со поинаков филозофски јазик - и дека "високиот степен на цивилизацијата е доба... кога запира животот на империјата и државата"⁹⁷, а тоа е така затоа што, како што вели, градовите на "...висок цивилизациски степен развиваат многу нови потреби... почнувајќи од облекувањето... и разен друг луксуз. Затоа трошоците на неговите жители се сè поголеми, што доведува до зголемување на цените на пазарите и до високи цени за сите тие нараснати потреби..."⁹⁸

Другата, пак, страна, не помалку важна, на тоа материјално богатство и на таквиот начин на живеење, како што подвлекува Ибн Халдун, е неумереноста...

...и тежнеењето единствено по тие материјални добра. Во таа неумереност се менува и душата... и не е веќе исправна во својата вера, ниту во својот световен живот. Така им растат трошоците на цивилизираните жители и така умереноста ја заменуваат со расипништво... и така го трошат сето стекнато, и еден по друг паѓаат

L

⁹⁴ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 92.

⁹⁵ Ibn Haldun, *Muqaddima*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982, str. 35.

⁹⁶ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 92.

⁹⁷ *Ibid.*, str. 95.

⁹⁸ *Ibid.*, str. 95.

во... беда... и сосем осиромашуваат... А таа лоша состојба се проширува на сите во градот, на пазарот и на сиот *imran*...⁹⁹

И, така разгалениот граѓанин, како што дообјаснува Ибн Халдун, не е во состојба лично да ги задоволи своите потреби, бидејќи...

...станал мрзелив и инертен од преобилното јадење, спиење и луксуз. Или е горделив затоа што веќе загризал во луксуз и раскош. Тој поради тоа е неспособен сам да се заштити. Се расипува, исто така, и неговата религија. Луксузните обичаи и навики на кои им е потчинет, го расипале и тие квалитети ги попримила неговата душа... Кога во човекот ќе пропаднат цврстината, моралот и религијата, се распаѓа човечноста; тој потполно ја менува својата природа.¹⁰⁰

Значи, Ибн Халдун, ќе констатира дека целта на *imran*-от е цивилизираноста и благосостојбата, но исто така, тој ќе констатира и дека токму кога *imran*-от ќе ја досегне својата цел, тогаш почнува да дегенерира и да пропаѓа, т.е. "...цивилизацијата е највисок степен во развојот на општеството и крај на неговото постоење. Воедно таа е и предвесник на пропаста на општеството."¹⁰¹

И така, општественото движење поаѓа од номадство, па низ прогрес до цивилизираност, па потоа регрес, па пропаст... па повторно од номадство, па низ прогрес... Но, и покрај сè, според Ибн Халдун, "секој циклус сепак носи нешто повеќе и квалитативно ново."¹⁰²

Исто така, освен "...Ибн Халдуновиот концепт за циклички развој на државите и династиите..."¹⁰³, значајно е и тоа, како што подвлекува Вранички, дека токму кај Ибн Халдун...

L

⁹⁹ *Ibid.*, str. 96.

¹⁰⁰ Ibn Haldun, *Muqaddima*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982, str. 87.

¹⁰¹ *Ibid.*, str. 85.

¹⁰² Hasan Sušić, "Odnos historije i nauke u društvu", Pogovor ka: Ibn Haldun, *Muqaddima*, str. 134-154.

¹⁰³ *Ibid.*, str. 134 - 154.

...материјалистичката интерпретација на историјата е веќе многу поопределена, појасно формулирана. Затоа можеме Ибн Халдун со право, заедно со некои европски мислители од крајот на 18 и почетокот на 19 век... да го сврстиме во најзначајните претходници на материјалистичката концепција на историјата.¹⁰⁴

1.1.2. Џанбатиста Вико

ЏАНБАТИСТА ВИКО (1668-1744); според некои теоретичари, меѓу кои припаѓа и Лемон; е третиран дури и "...како прв вистински 'филозоф на историјата'..."¹⁰⁵ Од друга страна, со Вико, како што попрецизно укажува, Вранички, не започнува филозофијата на историјата, туку започнува "едно подлабоко и посистематично промислување на тоа еминентно човеково дело."¹⁰⁶ Вранички истакнува: "Величината на Вико, што посебно доаѓа до израз во неговото главно дело *Principi di scienza nuova*... е воочувањето на еден принципиелен недостаток во тогашната филозофија, а тоа е нејзината насоченост кон природата, а речиси воопшто не кон историјата."¹⁰⁷

Ќе го спомнеме и Вилијамс, кој вели вака:

Вико... беше тој кој со својата *Нова наука* (1725-1744), истовремено ѝ даде нова верба и посебна насока на социјалната мисла, со својот аргумент дека секако "светот на граѓанското општество бил

L

¹⁰⁴ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 97.

¹⁰⁵ Beverley Southgate, "M. C. Lemon (2003) *Philosophy of History: A Guide for Students*. London: Routledge", *Rethinking History (Reviews)* 7:3, 2003, pp. 439-455.

¹⁰⁶ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 156.

¹⁰⁷ *Ibid.*, str. 159.

создаден од луѓето" и дека "штом луѓето го создале, можат да се надеваат дека ќе го спознаат."¹⁰⁸

Треба да се истакне дека Вико (а Вико е критички насочен кон Декарт, кон "...тој втемелувач, меѓу другото, и на нововековниот субјект и субјективизам..."¹⁰⁹) не само што смета дека човекот не може да се сведе на *cogito*, (т.е. само на *cogito*); и не само што смета дека "фантазијата... е добра за себе и по себе"¹¹⁰; туку смета и дека човекот е единство на "дух, тело и говор..."¹¹¹ при што "...говорот се наоѓа помеѓу духот и телото..."¹¹² Следствено на тоа и "...историјата, ако е од човекот создадена, ниту е само историја на идеите, ниту е еманиција на некоја апсолутна свест, туку е човеково дело во тоталитетот на неговото постоење."¹¹³

Исто така, во филозофско-историската концепција на Вико, важно е и тоа дека тој историјата ја сфаќа како "...закономерен процес кој се одвива по начелата на 'вечната идеална историја'."¹¹⁴ Значи, тоа е таа, како што ја нарекува Вико, "...вечната идеална историја, на чиј темел со текот на времето протекуваат историите на сите народи."¹¹⁵ И така, историјата, според Вико, не е некој хаотичен збир од збиднувања; таа не се одвива ниту случајно, ниту судбински. Вико, всушност "...се приклонува кон стојалиштето на А. Августин, кој исто така изрично се спротувставувал на тезата и за случајноста и за судбината, и го прифаќа она стојалиште... што тврди дека провидението управува со човековите прилики."¹¹⁶

L

¹⁰⁸ Рејмонд Вилијамс, *Културата*, Скопје, 1996, стр. 11.

¹⁰⁹ Иван Џепароски, *Општите системи*, Култура, Скопје, 2000, стр. 10.

¹¹⁰ Katarina Everet Gilbert, Helmut Kun, *Istorija estetike*, Kultura, Beograd, 1969, str. 228.

¹¹¹ Giambattista Vico, *Načela nove znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1982, str. 481.

¹¹² *Ibid.*, str. 481.

¹¹³ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 159.

¹¹⁴ *Ibid.*, str. 162.

¹¹⁵ Giambattista Vico, *Načela nove znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1982, str. 7.

¹¹⁶ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 162.

Провидението¹¹⁷ Божјо е категорија, која, како што укажува Вранички, често ја среќаваме во филозофијата на Вико. Во таа насока, Вико нагласува дека неговата *scienza nuova*, мора да биде "...приказ... на историските факти на провидението..."¹¹⁸ Овој став, пак, како што забележува Вранички, личи на навестувачко семе, коешто подоцна ќе се доразвие во дијалектичко-феноменолошко-умски плод во филозофијата на Хегел.

Виковата *Наука*, всушност, ја опишува "вечно идеалната историја" во која сите нации минуваат во-времето-на-историјата, која важи за сите стари и нови нации, бидејќи таа... циклички се обновува."¹¹⁹

Вико, исто така, "меѓу првите ја воведува тријадичката концепција на историскиот развој, која ќе биде прифатена речиси од сите позначајни филозофи на историјата..."¹²⁰ И така, врз основа на античките преданија за Египћаните, т.е. врз основа на тоа дека Египћаните го поделиле до нив изминатото време во три епохи: "доба на богови, доба на херои и доба на луѓе"¹²¹, така и Вико ја прифаќа и ја утврдува истата периодична поделба. Всушност, Вико истакнува дека клучното начело на таа, како што ја нарекува, *вечна идеална историја* (низ која минуваат сите нации) е развојот на луѓето од примитивност до висок степен на цивилизираност. А низ тој развој, пак, човекот создава и "...разни видови јазици, уметности, права, државни облици итн. Бидејќи, облиците на власта, како и сите други форми на човековиот живот, зависат од степенот на развој на општествената заедница."¹²²

Но, тој Викоов развој, сепак, е само цикличен "развој". Оти облиците на општественото уредување "...закономерно се менуваат и на крајот од

L

¹¹⁷ Божјото Провидение кај Вико не е сфатено во смисла на Предвидување како, на пример, кај Дамаскин; туку е сфатено во смисла на Предодредување како, на пример, кај Августин. И затоа, Предодредувањето "оди" со Запад, со нужноста, со науката, со рациото; додека, пак, Предвидувањето "оди" со Исток, со слободата, со мудроста, со срцето. Значи, Божјото Провидение е Предвидување, но не е Предодредување, и, затоа тоа е слобода, а не нужност.

¹¹⁸ Giambattista Vico, *Načela nove znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1982, str. 129.

¹¹⁹ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 164.

¹²⁰ *Ibid.*, str. 164.

¹²¹ *Ibid.*, str. 164.

¹²² *Ibid.*, str. 167.

пропаста на највисокиот облик, целиот процес се обновува, нациите се препородуваат, така што повторно почнуваат од состојба на варварство."¹²³

Значи, Вико во *Пейиџаџа* книга од *Начелаџа* на *Новаџа* наука (*Principi di Scienza Nuova*) подвлекува дека: .

Врз основа на безбројните места во сето ова дело и во врска со безбројните предмети каде што до сега поединечно се забележуваше дека со чудесна прокладност се совпаѓаат првобитните варварски времиња и новонадојдените варварски времиња, можно е лесно да се забележи повторување на човечките ствари за време на препородувањето на нациите.¹²⁴

Филозофско-историското дело на Вико долго време ќе остане непознато, "на него обрнуваат внимание дури Хердер, Хегел... Кроче..."¹²⁵, и, исто така, како што претходно навестивме, може да се нагласи и дека токму Вико е "прв зачетник на големите филозофско-историски системи кои настануваат половина век потоа, во Германија."¹²⁶

1.1.3. Освалд Шпенглер

ОСВАЛД ШПЕНГЛЕР (1880-1936), големиот почитувач на Хераклит, е застапник на органицистичкото и цикличкото поимање на историјата.

Негови учители се Гете и Ниче. Од првиот, тој позајмува... една органицистичка теорија за културата: секоја култура би била споредлива со едно растение, со едно животно и, значи, предодредена

L

¹²³ *Ibid.*, str. 167.

¹²⁴ Giambattista Vico, *Načela nove znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1982, str. 483.

¹²⁵ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 169.

¹²⁶ *Ibid.*, str. 169.

да умре откако ги донела своите плодови. Од вториот, тој задржува еден начин да им гледа в очи на катастрофите и да ја сака судбината на која не можеме да ѝ го промениме текот.¹²⁷

И како што самиот Шпенглер вели во *Предговорот на вториото издание на Пројасиџа на Зајџадојџ*:

Од Гете го имам методот, од Ниче начинот на поставување прашања; ако треба да го формулирам својот однос кон овој другиот, можам да кажам: од неговото наслутување направив цел поглед на свет. А Гете со целокупниот свој начин на мислење, и не знаејќи за тоа, беше Лајбницов ученик.¹²⁸

Како што спомнавме, клучното филозофско-историско дело на Шпенглер, завршено во 1917 година, носи наслов *Пројасиџа на Зајџадојџ*. Имено, тој смета дека "...бројот на облиците на светско-историските појави е ограничен и дека вековите, епохите, ситуациите по тип... се повторуваат"¹²⁹, но, исто така, смета и дека сето тоа "...нема подлабока филозофска заснованост, и токму задачата е да се... разработи идеја за морфологија на светската историја..."¹³⁰ Всушност - како што објаснува Колингвуд - историјата, според Шпенглер...

...е низа од затворени, индивидуални формации... коишто тој ги нарекува култури. Секоја култура има посебен карактер: секоја од нив постои за да го изрази тој карактер во сите аспекти од својот живот и

L

¹²⁷ Дени де Ружмон, *Дваесет и осум векови на Европа*, Култура, Скопје, 1997, стр. 378.

¹²⁸ Освалд Шпенглер, "Предговор другом издању" ка: О. Шпенглер, *Пројасиџа Зајџада (книџа прва)*, Космос, Београд, 1936, стр. 27-29.

¹²⁹ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od kraja devetnaestoga stoljeća do Drugoga svjetskog rata*, Golden marketing, Zagreb, 2002, str. 288.

¹³⁰ *Ibid.*, str. 288.

развој. Но секоја култура е слична со другите во тоа што, преминувајќи низ еден ист животен циклус, наликува на животниот циклус на биолошките организми. Тој циклус започнува со варварството на примитивната епоха; после тоа се развива политичката организација, уметноста и науката и така натаму, но нивната првобитна форма е архаична. Потоа, во класичниот период на културата започнува процутот, па доаѓа до епохата на декаденција и опаѓање и на крајот културата доаѓа до ново варварство кога сè се преобразува во предмет на трговија, сè се вулгаризира и тоа е крајот на културата. Културата што ќе го преживее периодот на декаденција не создава ништо ново, тга е мртва и нејзиниот творечки потенцијал е исцрпен.¹³¹

Шпенглер, истакнува:

Свеста за тоа дека бројот на облиците на светско-историските појави е ограничен, дека вековите, епохите, ситуациите, личностите по тип се повторуваат, секогаш постоела. Речиси никогаш не се обработувала појавата на Наполеон, а да не се обрне поглед кон Цезар и Александар... Самиот Наполеон пронашол сродност на својата позиција со позицијата на Карло Велики... јакобинците се нарекувале Римјани... Фридрих Велики се движи во своите политички списи... потполно самоуверено низ аналогии, за да би го означил своето сфаќање на светската политичка ситуација, кога ги споредува Французите со Македонците под Филип, а Германците со Грците.¹³²

Но, сите тие аналогии, (а "средство за сфаќање на мртвите облици е математичкиот закон"¹³³, додека "средство за разбирање на живите облици е аналогитата"¹³⁴), според Шпенглер, дури и "кога се погодени во една длабока

¹³¹ Робин Џорџ Колингвуд, *Идејата за историјата*, Култура, Скопје, 1997, стр. 251.

¹³² Освалд Шпенглер, *Прогноза на Запада (книга прва)*, Космос, Београд, 1936, стр. 34, 35.

¹³³ *Ibid.*, стр. 34.

¹³⁴ *Ibid.*, стр. 34.

смисла... погодени се благодарейќи на среќа, поретко со инстинкт, а никогаш со начело."¹³⁵ И така, Шпенглер во продолжение подвекува: "Никој не мислеше на тоа, тука да изобрази еден *метод*. Ни оддалеку не се претчувствуваше дека тука е коренот, и тоа единствен, од којшто може да произлезе големо решение за проблемот на историјата."¹³⁶

Исто така, историскиот ред на појавите, според "цикличарот" Шпенглер, не е даден во некаков континуиран след, туку е даден во циклусите на поединечните култури, а секоја култура, пак, како што нагласува, е затворен организам со "...свои *сојсџвени* страсти, свој *сојсџвен* живот, потреба, чувство, своја сопствена смрт."¹³⁷ И:

За секој организам знаеме дека темпото, ликот, траењето на неговиот живот... се одредени со *сојсџвајџа* на оној вид на кого тој му припаѓа... Тука секој има... чувство за *граница*, кое е исто со чувството за внатрешниот *облик*. А кон историјата на... човештвото гаиме бескрајно нескротлив оптимизам... така што секој во "случајното денешно" ги утврдува основите за едно... понатамошно линиско развивање; затоа што него го сака, а не затоа што тоа е научно докажано.¹³⁸

Во таа насока и со истиот песимистички тон - а сите "цикличари", во основа, најчесто се песимисти - Шпенглер се обидува да нагласи и да дообразложи дека "човештвото" нема цел, нема идеја, нема план, исто како... родот на пеперутките или орхидеите."¹³⁹ Тој истакнува дека секоја култура има свои "сопствени можности на изразување кои се појавуваат, созреваат, венеат и никогаш повеќе не се враќаат."¹⁴⁰ Во продолжение Шпенглер вели:

L

¹³⁵ *Ibid.*, стр. 35.

¹³⁶ *Ibid.*, стр. 35.

¹³⁷ *Ibid.*, стр. 57.

¹³⁸ *Ibid.*, стр. 56.

¹³⁹ *Ibid.*, стр. 57.

¹⁴⁰ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od kraja devetnaestoga stoljeća do Drugoga svjetskog rata*, Golden marketing, Zagreb, 2002, стр. 290.

"Јас во светската историја гледам слика на вечно обликување и преобразување, чудесно настанување и исчезнување на органските облици. А еснафскиот историчар ги гледа во облик на црв кој неуморно "става" епохи."¹⁴¹

Само да не би "таков еснафски историчар" да е токму и самиот Шпенглер, и, да не би да и Шпенглер тоа што го гледа, го гледа во облик на црв, и тоа токму во облик на *џиџанџиско-циклички црв*, кој си ја јаде сопствената опапка?

Исто така, треба да се спомне и дека неговото "...главно дело е многу повеќе филозофија на култура, отколку филозофија на историја, иако тие две филозофски дисциплини не може строго да се одделуваат."¹⁴² И така, Шпенглер во продолжение ќе нагласи и дека културата "...цвела на тло со точно ограничена почва, за која е врзана како билка. Една култура умира кога... ја остварила полната сума на своите можности во облик на народ, јазик... уметност, држава, наука..."¹⁴³

Шпенглер ја определува токму "...цивилизацијата како крај на една култура..."¹⁴⁴ Значи, секоја култура има "своја сопствена цивилизација"¹⁴⁵, а цивилизацијата е "неизбежна *судбина* на една култура."¹⁴⁶ И, како што дообјаснува:

Цивилизациите се *крајни... соспијојби* за кои е способен еден повисок вид луѓе. Тие се завршеток; тие доаѓаат по настанувањето како она што настанало, по животот како смрт, по развојот како неподвижност, по селото... како... голем камен град кој сè скаменува. Тие се *крај*, неотповиклив, но тие *мора* да се постигнат, секогаш и

L

¹⁴¹ Освалд Шпенглер, *Пройасиџ Зайада (књиџа ѝрва)*, Космос, Београд, 1936, стр. 58.

¹⁴² Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od kraja devetnaestoga stoljeća do Drugoga svjetskog rata*, Golden marketing, Zagreb, 2002, str. 290.

¹⁴³ *Ibid.*, str. 290.

¹⁴⁴ *Ibid.*, str. 291.

¹⁴⁵ Освалд Шпенглер, *Пройасиџ Зайада (књиџа ѝрва)*, Космос, Београд, 1936, стр. 70.

¹⁴⁶ *Ibid.*, стр. 70.

редовно, низ една најинтимна нужност.¹⁴⁷

Во антиката, акцентира Шпенглер, "...таа епоха на цивилизација е поврзана со имињата на Филип и Александар"¹⁴⁸, а на Запад, пак, таа епоха на цивилизација, како што вели, е поврзана со "...Француската револуција и Наполеон."¹⁴⁹ Но, според Шпенглер "...и ние, денес се наоѓаме во стадиумот на цивилизација, т.е. на пропаста на Западот."¹⁵⁰

Значи, обликот, т.е. структурата на историско-културолошкиот круг на Шпенглер изгледа вака: настанување на култура; растење на култура; врв на култура или цивилизација (којашто претставува и почеток на венењето на културата); венење на цивилизацијата (т.е. на културата); и пропаст на цивилизацијата (т.е. на културата); потоа пак настанување на култура ... и така во круг.

И секоја култура посебно, според Шпенглер, си "врти" ваков круг, чија структурата е секаде иста. Следствено на тоа, со истиот тон, Шпенглер констатира дека: "Не може веќе да стане збор за величествена музика или за величествено сликарство... архитектонските можности се исцрпени веќе пред 100 години."¹⁵¹

Значи, согледувајќи го развојот на историјата "...како органски развој на големи култури"¹⁵², Шпенглер констатира дека...

...евроамериканската култура влегла, како и секоја до сега, во раздобјето на цивилизација, т.е. на постапното пропаѓање. Околу

L

¹⁴⁷ Ibid., стр. 71.

¹⁴⁸ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od kraja devetnaestoga stoljeća do Drugoga svjetskog rata*, Golden marketing, Zagreb, 2002, str. 297.

¹⁴⁹ Ibid., str. 297.

¹⁵⁰ Ibid., str. 291.

¹⁵¹ Освалд Шпенглер, *Пройаси Запада (книга прва)*, Космос, Београд, 1936, стр. 82.

¹⁵² Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od kraja devetnaestoga stoljeća do Drugoga svjetskog rata*, Golden marketing, Zagreb, 2002, str. 308.

илјада години трае векот на секоја култура. Затоа тука излез нема, бидејќи тоа е нејзината судбина. Нема веќе можности за понатамошен развој на творештвото, ниту во науката, ниту во уметноста или во филозофијата. Главните теми се исцрпени, главните идеи изнесени.¹⁵³

Во ова поглавје укажавме дека ИБН ХАЛДУН е еден од најоригиналните филозофи на историјата. Видовме дека тој настојува да ја определи историјата како наука, а видовме и дека настојува да ги пронајде нејзините закони и причини.

Нагласивме дека историјата, според Ибн Халдун, е длабоко втемелена во филозофијата, а нагласивме и дека тој не е насочен само кон опишување и објаснување на поединечните историски збиднувања, туку дека е насочен и кон откривање на оние специфични закони кои историјата ја прават различна од природните збиднувања.

Истакнавме и дека, според Ибн Халдун, цивилизацијата е највисок степен во развојот на општеството, но истакнавме и дека цивилизацијата е крај на постоењето на општеството, и дека е предвесник на пропаста на општеството.

Исто така, укажавме дека Ибн Халдун е еден од најзначајните претходници на материјалистичката концепција на историјата.

Во ова поглавје видовме дека со ВИКО почнува едно подлабоко и посистематично промислување на историјата.

Нагласивме и дека Вико меѓу првите ја воведува тријадичката концепција на историскиот развој, која подоцна ќе биде прифатена речиси од сите позначајни филозофи на историјата, но нагласивме и дека тој Викоов развој е циклички "развој", т.е. нагласивме дека облиците на општественото уредување, според Вико, закономерно се менуваат, при што на крајот од пропаста на највисокиот облик, целиот процес се обновува.

L

¹⁵³ *Ibid.*, str. 308.

Укажавме и дека Вико е еден од првите зачетници на големите филозофско-историски системи кои настануваат половина век потоа, во Германија.

Во ова поглавје објаснивме дека, според ШПЕНГЛЕР, бројот на облиците на светско-историските појави е ограничен и дека вековите, епохите, ситуациите по тип, всушност се повторуваат.

Укажавме и дека за Шпенглер човештвото нема цел, нема идеја, нема план. Нагласивме и дека тој во светската историја гледа слика на вечно обликување и преобразување, на настанување и исчезнување на органските облици.

Видовме дека Шпенглер ја определува токму цивилизацијата како крај на една култура.

Истакнавме дека структурата на *историско-културолошкиот круг* на Шпенглер се состои од настанување на култура; па растење на култура; па врв на култура или цивилизација (којашто претставува и почеток на венењето на културата); па венење на цивилизацијата (т.е. на културата); и пропаст на цивилизацијата (т.е. на културата); потоа пак настанување на култура ... и така во *круг*.

Значи, цикличкото (филозофско) поимање на историјата е како тркало, т.е. круг, т.е. како повторлива кружност (без крај, т.е. без цел, т.е. без смисла).

Или со други зборови, според цикличките филозофско-историски теории, историскиот процес е цикличен и нема свој крај, нема свое разрешување, нема своја цел и нема своја смисла.

2. ЛИНЕАРНИТЕ ТЕОРИИ ВО ФИЛОЗОФИЈАТА НА ИСТОРИЈАТА

Во оваа клучна глава, според која е насловен и нашиот докторски труд, ќе ги протолкуваме и објасниме *линеарните теории* (во *филозофијата на историјата*) на Августин, Хегел, Маркс, Бергаев и Фукујама.

Во првото поглавје од оваа глава ќе објасниме дека АВГУСТИН е прв сериозен филозоф на историјата кој создал глобална теорија на историскиот процес.

Ќе објасниме и дека, според Августиновото поимање, историјата е движење единствено нанапред, од минатото преку сегашноста во иднината, т.е. дека вистинското историско време е неповратно; дека тоа не е циклично, туку линеарно.

Ќе видиме и дека токму, со фундаменталниот труд *De civitate Dei*, посветен на логиката, односно на мистичната дијалектика на историјата, Августин станува вистински татко на филозофијата на историјата.

Во второто поглавје ќе објасниме дека целта на историјата, според ХЕГЕЛ, е реализација на слободата на духот. Ќе укажеме и дека средството со кое идејата на слободата се остварува во историјата е државата. Исто така ќе видиме дека одот на светската историја се јавува во разни степени на развитокот, кои се претставени во историскиот живот на поединечните историски народи, т.е. ќе видиме дека во светската историја се реализира светскиот дух преку духовите на поединечните народи, но ќе видиме и дека сите народи, според Хегел, не се носители на светскиот дух, туку дека носители на светскиот дух се само историските народи.

Ќе објасниме и дека светската историја, според Хегел, не е ништо друго, туку развој на поимот на слободата, т.е. ќе објасниме дека светската историја е стварно бидување на духот.

Исто така, ќе објасниме дека Истокот, според Хегел, знаеше и само знае дека *еден* е слободен, дека грчкиот и римскиот свет знаат дека некои се слободни, а дека германскиот свет знае дека *сите* се слободни.

Ќе укажеме и на прочуениот Хегеловиот опис за Ориентот како "детско доба на историјата", за средна Азија како "момчешко доба", за грчкиот свет како "младешко доба", за Римското царство како "мажествено доба" и за германското царство како "старечко доба", т.е. духовно старечко доба, т.е. доба на потполната зрелост на духот.

Ќе истакнеме дека светската историја, за Хегел, е напредување во свеста за слободата - напредување кое треба да го спознаеме во неговата нужност.

Во таа насока ќе објасниме дека крајната цел на светската историја, според Хегел, е свеста на духот за неговата слобода, а ќе објасниме и дека светската историја е изложување на духот во времето, односно дека - како што нагласува - историјата е историја на свеста, односно дека историјата е историја на духот во времето.

Во третото поглавје ќе објасниме дека, според МАРКС, движечката сила на историјата не може да биде ништо друго, туку самиот човек и дека историјата е од човека создадена историја и дека таа е негово еминентно дело.

Ќе укажеме и на првата претпоставка на сета човечка егзистенција, а и на сета историја, имено на претпоставката, како што вели Маркс, дека луѓето мораат да имаат можност да живеат за да би можеле да создаваат историја; а ќе укажеме и дека првото историско дело, според Маркс, е токму производството на средства за задоволување на основните потреби за живот; а ќе објасниме и дека тоа, според Маркс, е суштинско историско дело, основен услов на сета историја, кој мора да биде исполнуван секој ден и секој час.

Ќе нагласиме и дека не критиката, туку револуцијата, според Маркс, е движечката сила на историјата, а исто така и на религијата, филозофијата итн.

Потоа ќе објасниме дека, според Маркс, историјата на секое досегашно општество е историја на класните борби, т.е. дека секое досегашно

општество почивало на спротивностите помеѓу угнетувачките и угнетуваните класи.

Ќе објасниме дека комунизмот за (младиот) Маркс не е состојба која треба да биде воспоставена, идеал, кон кој стварноста треба да е насочена, туку дека комунизмот е стварно движење кое ја укинува постоечката (капиталистичка) состојба.

Исто така, ќе објасниме и дека, според (зрелиот) Маркс, помеѓу капиталистичкото и комунистичкото општество лежи период на револуционерна преобразба на првото во второто. Ќе укажеме и дека државата во тој преоден период, според Маркс, не може да биде ништо друго освен револуционерна диктатура на пролетеријатот.

Во четвртото поглавје ќе објасниме дека, според БЕРЃАЕВ, познанието на суштината на историското е, всушност, познание на потполно оригинален, посебен објект, неразделив на други објекти, материјални или духовни, а и дека 'историското' е форма која е срасната со бидувањето.

Ќе укажеме и дека филозофијата на историјата - што, според Берѓаев е исто со познанието на историјата - е токму еден од начините што водат кон познание на духовната стварност. Ќе истакнеме и дека филозофијата на историјата е и наука за духот, која не приближува кон тајните на духовниот живот.

Исто така, ќе објасниме дека вистинската филозофија на историјата, според персоналистот Берѓаев, е филозофија на победата на вистината-на-животот над смртта, приближување на човекот кон друга, бескрајно поширока, побогата стварност, отколку што е стварноста на непосредната емпирија во која сме фрлени.

Во петтото поглавје ќе видиме дека - според мислењето на ФУКУЈАМА - токму либералната демократија е крајната точка на идеолошката еволуција на човештвото и завршната форма на човечка власт; а ќе видиме и дека токму либералната демократија - според американскиот мислител - го претставува крајот на историјата.

Ќе укажеме и дека западните либерални демократии - според Фукујама - се најжилави општествени системи, а ќе истакнеме и дека - според неговото мислење - не постои друга идеологија со претензии на универзалност, која е во состојба да ѝ се спротивстави на либералната демократија.

Исто така, ќе нагласиме дека модерниот човек - според Фукујама - е последниот човек. А ќе негласиме и дека иако - како што и самиот забележува - либералната демократија не може теориски да биде определена како најправеден режим; таа сепак - според неговите зборови и неговата констатација - на практички план е најправеден режим.

2.1. АВГУСТИН: ИСТОРИЈАТА КАКО РЕАЛИЗИРАЊЕ НА БОЖЈАТА ДРЖАВА

Аврелиј АВГУСТИН¹⁵⁴, според Отец Стефан Санџакоски, е:

...еден од најбележитите претставници на западната богомислена култура. Универзумот на неговата филозофска теологија го обележува Запад на духовен и доктринарен план. Овој "вистински отец на западното христијанство"¹⁵⁵ немаше уште еден рамен на себе тогаш кога на Исток постоеше число од горазди теолози. Круцијалните димензии на Августиновото филозофско богомислие сосема ќе го

L

¹⁵⁴ Аврелиј Августин е роден 354 год. во северно-африканскиот град Тагаст, во семејство на осиромашен римски патрициј, кој бил паганин, и христијанката Моника. Почетното образование го добил во Тагаст, а после тоа учел во реторичките школи во Мадавр и Картагина. Потоа во Картагина основал сопствена школа, во којашто предавал околку десет години. Тука, во Картагина, стапил во манихејската секта во својство на аудитор. Кога имал околу 30 години ја напуштил Африка и отишол во Рим, каде што некое време предавал реторика во манихејска средина. Тука, разочарувајќи се од манихејството, преоѓа кон ставовите на скептицизмот и се задлабочува во проучување на филозофијата. По препорака на Симах, Августин 384 год. е повикан во Милано, за да ја води дворската школа по реторика. Во Милано конечно прекинува со манихејството, и 386 год. преоѓа во христијанство. Во очекување на крштението, се оддалечува во вилата на еден од своите пријатели во градчето Касаџијак, крај Милано, каде што ги пишува своите први, од нам познатите, филозофски дела - дијалозите *Contra Academicos*, *De vita beata*, *De ordine*, *Soliloquia*. Годината 387-ма е година на крштението на Августин, и со намера засекогаш да ја напушти Италија, заедно со своите пријатели и со мајка си оди во Остија. Тука умира неговата мајка Моника. Тој се задржува во Рим уште една година, во којашто пишува низа дела против манихејците. Во 338 год. пристига во Африка, во родниот Тагаст, каде што со своите пријатели живее манастирски живот, продолжувајќи да се бави со книжевна дејност. Најважни негови дела од тој период се неговите дијалози за душата и *De libero arbitrio*. Во 396 год. е избран за епископ на Хипон. На таа должност останува сè до смртта, насочувајќи го своето внимание кон зацврстувањето на организациското и идеолошкото единство на Црквата. Тука пишува низа фундаментални трудови за христијанската догматика (на пример, *De Trinitate*) и филозофијата на историјата (*De civitate Dei*). Во почетокот на тој период припаѓаат и неговите автобиографски *Исповеди* (*Confessiones* – околу 400 год.). Од Хипон Августин го остварува идејното раководство на црковната борба против отпадничството на донатистите и ереста на пелагијанците - борба која стана главна содржина на неговиот духовен живот во последните три децении. Августин умира 430 година во моментот кога Хипон е опседнат од готската војска, предводена од Гејзерих. На почетокот на 6 век неговите мошти се пренесени од Хипон на островот Сардинија, а оттука, на почетокот на 8 век, по наредба на Луитпранд, кралот на Лангобардија, се пренесени во неговата престолнина Павија, каде што и денес почиваат, во базиликата на свети Петар.

¹⁵⁵ Иоанн Меийендорф, Введение в святоотеческое благословие, Нью Йорк, 1985, гл. 8, стр. 232.

освојат латинскиот теолошки простор и со него суверено ќе господарат сè до појавата на средновековната схоластика.¹⁵⁶

Важно е да се истакне и дека:

Оправданиот критицизам на православната теологија спрема некои аспекти на Августиновата доктрина, никогаш не се претвори во пречка за признавање на светоста и авторитетот на личноста на Аврелиј Августин. Напротив, тој бил и останал привлечен со својата искреност, длабочина и проникливост на умот.¹⁵⁷

И навистина, Августин е голем, всушност, може да се каже, дека токму тој го поставува *шемелой* врз кој понатаму се крева сета западна филозофија на историјата, која денес нам ни е позната (сега не зборуваме за *йесокой*, за *водайа* итн., туку само за *шемелой*).

Ова што го зборуваме е начнато од Генадиј Мајоров, ние само малку ќе го надополниме. Имено, сакаме да се согласиме со Мајоров дека: Августиновите зборови *credo ut intelligam*, т.е. *верувам за да сфаќам*, се всушност, како што подвлекува Мајоров, најзбиеното резиме на сета Августинова филозофија. Во право е Мајоров и кога вели дека: *credo ut intelligam*, не само што е "лајтмотив на неговото (Августиновото - н.з.) севкупно творештво"¹⁵⁸, туку подоцна е и "амблем на средновековниот теолошки 'рационализам'."¹⁵⁹

Значи, ако подобро се погледне, ќе се согледа, дека Августин преку *credo ut intelligam*, токму сфаќањето (т.е. рационалното сфаќање, т.е. рационалното знаење) го третира како *суштина и шемел* на човековото

L

¹⁵⁶ Отец Стефан Санџакоски, *Покрови на ѱреданиеѿо*, Трја, Скопје, 2001, стр. 105.

¹⁵⁷ *Ibid.*, стр. 105.

¹⁵⁸ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 229.

¹⁵⁹ *Ibid.*, str. 229.

познание, а тоа е и: *и́ред-сѣавање* и *сѣавање-и́ред-сѣ* на *сфаќањето*, т.е. на *знаењето*. И, на тој начин, Августин станува еден од *заслужниите* поради кои западната теологија (а и западната филозофија), до ден-денес, освен тоа што е "сфако-центрична" и "знаено-центрична" - е и интелектуална и интелектуалистичка, рационална и рациоцентрична итн.

Со други зборови, (а внимавајќи дека "...погрешната употреба на јазикот... не лишува од вистински однос кон стварите"¹⁶⁰, но внимавајќи и на "контекст принципот на Фреге"¹⁶¹) ќе кажеме дека: Августин го афирмира и го "бетонира" *рациоето* како главен гносеолошки орган.

Рациото, пак, секогаш оди заедно со знаењето, но не оди со верата и срцето, оти рациото има функција (и цел) *да дознае* (исто така, рациото и знаењето се "петка" и "глава" од иста монета); додека "срцето е владеечки орган"¹⁶² и тоа низ вера тежнее кон живо и топло "...мистичко откривање и доживување"¹⁶³, а не кон некакво суво и студено рациоцентрично сфаќање, т.е. знаење. Но, токму во тоа Августиново афирмирање на сфаќањето (т.е. на рационалното сфаќање, т.е. на рационалното знаење) лежи суштинскиот проблем.

Се разбира, грешката на Августин, е мала, всушност, може да се каже дека тоа е грешка од еден милиметар, можеби и помалку од милиметар, но, за жал, тој *мал милитејар* (или таа *мала снежна топка*) претставува суштински проблем, кој подоцна (низ вековите "тркалајќи се") ќе предизвика големи последици станувајќи *сѣо илјади километри* (т.е. станувајќи *гигантска топка од снег со демолирачка моќ*).

Но, сепак, и за среќа, рационалното сфаќање (т.е. рационалното знаење) *не е над верата*. И затоа никогаш не смее не само рационалното сфаќање, туку не смее ниту едно сфаќање да се става над верата; следствено

L

¹⁶⁰ Martin Hajdeger, *Uvod u metafiziku*, Vuk Karadžić, Beograd, 1976, str. 32.

¹⁶¹ Graham Stevens, "Book Reviews (Delbert Reed: The Origins of Analytic Philosophy: Kant and Frege)", *British Journal for the History of Philosophy*, 2009, pp. 889-892.

¹⁶² Јован Маендорф, *Светии Григориј Палама и православната мистика*, Манастир Пресвета Богородица Елеуса, Велјуса, 2001, стр. 71.

¹⁶³ Вера Георгиева, *Филозофија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993, стр. 56.

на тоа, не смее не само знаењето, туку не смее ниту едно знаење да се става над верата.

Августин е навистина голем, всушност, тој е огромен, но сепак, поголем од него е Свети Василиј Велики, кој не само што покажа дека знаењето не е над верата, туку покажа дека токму верата е и над секое сфаќање и над секое знаење. Јас целосно се согласувам со Св. Василиј Велики.

Овие мали разликувачки нијанси, имаат огромна важност. Токму поради тие нијанси; на Запад - од Августин, преку Аквински, до рационалистот и механицистот Декарт (кој "...веруваше дека ние можеме научно да мислиме"¹⁶⁴ и кој, соодветно на својата филозофија, не случајно, сметаше дека: "...животните и човечкото тело се 'машини'."¹⁶⁵) па до Кант и Хегел, (а и до ден-денес) - знаењето секогаш е поставено над верата.

Но, на Исток, пак, верата е секогаш поставена над знаењето. Следствено на тоа, не случајно: филозофијата (а и животот) на Запад е насочена кон рациото, кон "апстрактниот рационализам и релативизам"¹⁶⁶, кон интелектот, кон информацијата, кон дефиницијата, кон техниката, кон прагматичното, кон професионализмот, кон прозата, кон скулптуралното; додека, пак, филозофијата (и животот) на Исток е насочена кон срцето, кон мистиката, кон доживувањето, кон поезијата, кон икониичното. Ете, зошто нијансите имаат огромна важност.

Една, пак, од карактеристиките што ја обележува оригиналноста на Аврелиј Августин е дека тој е првиот филозоф на историјата. Со тоа се согласува и спомнатиот Генadiј Мајоров (кој е голем познавач на животот и делото на Августин), кој истакнува дека:

...ако и немаме доволно причини Августин да го сметаме за

L

¹⁶⁴ Stephen Gaukroger, "Book Reviews (Peter A. Schouls. Descartes and the Possibility of Science)", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 38(2), Spring 2002, p. 180-182.

¹⁶⁵ Stephen Gaukroger, "Book Reviews (Dennis Des Chene. Spirits and Clocks: Machine and Organisation in Descartes)", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 38(2), Spring 2002, p. 180-182.

¹⁶⁶ Pavel Boyko, "The Dialectical Foundations of A.F.Losev's Philosophy of History", *Russian Studies in Philosophy*, Vol 44, No.1, Summer 2005, pp. 62-81.

основач на филозофијата на историјата, бидејќи своевидна филозофија на историјата постоела и пред него, сепак ги имаме сите причини да го сметаме за прв сериозен филозоф на историјата кој создал глобална теорија на историскиот процес.¹⁶⁷

Пред да се насочиме кон Августиновата филозофија на историјата, не смееме, а да не го образложиме неговото размислување за *времеѿо* (а времето, најчесто, се третира како "...метафора на историјата..."¹⁶⁸), коешто ќе ни биде од помош за да го разбереме, токму и неговото поимање на самата историја. Оти, "...од сè што има напишано Августин, можеби најголемо внимание кај современите филозофи побудуваат неговите расудувања за времето."¹⁶⁹ И, Августин навистина "...на проблемот на времето му даде толку внимание, колку никој пред него."¹⁷⁰

Имено, Августин најцелосно го разработува проблемот на времето во единаесеттата книга од неговото прочуено дело *Исѿоведи*. И, во најчесто цитираната (во контекст на тоа *иѿѿо времеѿо е*) четиринаесетта глава, од единаесеттата книга од спомнатото дело, Августин обраќајќи Му се на Бога вели: "...Ти го создаде и самото време. И нема никакви времиња кои се совечни со Тебе, оти Ти постојано постоиш, а времињата не би биле времиња кога би биле постојани."¹⁷¹

Потоа, Августин се прашува што, всушност, е времето; а неговиот одговор (којшто од Шпенглер беше наречен: "Едно и единствено длабоко означување на времето, и со стравопочит изречено..."¹⁷²) на ова толку едноставно, а толку длабоко прашање е еден од најпрочуените-одговори-за-времето во историјата на сета филозофија, а и една од најцитираните мисли на Августин. Значи, на прашањето *иѿѿо е времеѿо*, Августин одговара на

L

¹⁶⁷ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 332.

¹⁶⁸ Romila Thapar, "Cyclic and Linear Time in Early India", *Museum International*, No. 227 (Vol 57. No. 3. 2005), Published by Blackwell Publishing, pp. 19-31.

¹⁶⁹ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 293.

¹⁷⁰ *Ibid.*, str. 293.

¹⁷¹ Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973, str. 263.

¹⁷² Освалд Шпенглер, *Проиасѿ Зайада (књиѿа ѿрва)*, Космос, Београд, 1936, стр. 182.

следниот славен начин: "Ако никој не ме прашува, знам, но ако некому би сакал тоа да му го разјаснам кога ме прашува, не знам..."¹⁷³ Потоа во продолжение додава: "...сепак со сигурност можам да речам дека знам, кога ништо не би минувало, дека не би било минатото време, и кога ништо не би доаѓало, дека не би било идното време, и кога ништо не би постоело, дека не би било сегашното време."¹⁷⁴

И како - се прашува Августин - минатото и идното постојат, кога минатото веќе не постои, а идното сè уште не постои. А сегашното време, пак, ако секогаш би било сегашно и ако не би преоѓало во минато - како што ќе констатира - веќе не би било време, туку вечност. И, ако сегашноста за да би била време, мора да премине во минато; тогаш како - повторно се прашува Августин - можеме да тврдиме дека и таа постои. И, така - како што во продолжение укажува - сегашноста е време само затоа што оди кон тоа да не постои.

И затоа токму Августин ("...мајсторот на интроспекцијата..."¹⁷⁵) го засадува *семејто*, што дури четиринаесеттина векови подоцна, од Кант, добива и *внимание* и *вода* и *убав ѝлод*.

Плодоѝ, пак, е *револуционерноѝ* Кантово утврдување на "...априорно-перцептивната природа на просторот и времето..."¹⁷⁶ Значи, она што Августин го навестува за *времеѝ*, тоа Кант го прифаќа, *револуционерно* го доусовршува, а и го проширува и на планот на *ѝпросѝоройѝ*. Или со други зборови:

Без оглед на тоа што гледаме, тоа го перципираме пред сè како појава во *времеѝ* и во *ѝпросѝоройѝ*. Кант ги нарекол 'време' и 'простор' двете човечки 'форми на интуиција'. И нагласил дека тие две 'форми' во нашата свест му *ѝреѝходаѝѝ* на секое искуство... Поентата

L

¹⁷³ Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973, str. 263.

¹⁷⁴ *Ibid.*, str. 263.

¹⁷⁵ James Mark Baldwin (edited by), *Dictionary of Philosophy and Psychology (Vol. I)*, The Macmillan Company, New York, 1925, p. 91.

¹⁷⁶ Branislav Petronijević, *Istorija novije filozofije*, Nolit, Beograd, 1982, str. 372.

на Кант била дека времето и просторот ѝ припаѓаат на човечката конституција. Времето и просторот се, пред сè, начини на перцепција, а не атрибути на физичкиот свет... Значи, човечката свест на е само 'пасивен восок' што само ги прима сензациите однадвор. Таа учествува во нашето сфаќање за светот. Можеш да го споредиш тоа со она што се случува кога тураш вода во стаклен бокал. Водата се обликува според формата на бокалот. На истиот начин нашите перцепции се приспособуваат кон 'формите на интуицијата'... Кант тврдел дека свеста не е единствена што се приспособува кон нештата. И нештата се приспособуваат кон свеста.¹⁷⁷

Ете, тоа беше Кантовиот *ѝлод*, а *семејѝо* како што спомнавме, беше засадено од Августин, а содржината на семето е токму третирањето на времето како "...нешто ментално"¹⁷⁸, т.е. третирањето на времето единствено како "...аспект на нашите мисли..."¹⁷⁹ Или поточно, семето го сочинуваат токму следниве славни зборови на Августин:

Она што ми е сега јасно и очигледно е дека не постои ниту иднина, ниту минато, и дека не може со право да се каже: "Постојат три времиња, минато, сегашно и идно", туку можеби со право би можело да се каже: "Постојат три времиња, сегашно во минатото, сегашно во сегашноста, сегашно во иднината". Имено, тие постојат во мојата душа како некои три ствари и на друго место не ги наоѓам: сегашноста во минатото е паметењето, сегашноста во сегашноста е набљудувањето, сегашноста во иднината е очекувањето.¹⁸⁰

И, како што вели Калистос Вер:

L

¹⁷⁷ Јустејн Гордер, *Свејѝоѝ на Софија*, Три, Скопје, 2002, стр. 335, 336.

¹⁷⁸ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1945, p. 354.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 354.

¹⁸⁰ Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973, str. 268.

Ние единствено можеме да почнеме да ја разбираме природата на времето ако ја земеме предвид севкупната серија други значења, како што се, на пример, нашето искуство на растење и на распаѓање, искуството да се биде во некаков однос... *Без значењето, времето не постои*: и не постојат такви нешта како што е апсолутно време, зашто сето време се однесува на личностите и на нивното внатрешно доживување.¹⁸¹

Томас С. Елиот, во песната *Burnt Norton* вели:

Времето сегашно и времето минато
Се обете можеби сегашни во времето идно,
А времето идно содржано во времето минато.¹⁸²

Се враќаме кон Августин. Што се однесува, пак, до мерењето на времето, тој вели: "Го мерам времето, тоа го знам. Но не го мерам идното време, бидејќи сè уште не постои; не го мерам сегашното време, бидејќи нема никакво траење; не го мерам минатото време, бидејќи веќе не постои. Што тогаш мерам? Дали времето кога минува, а не кога минало?"¹⁸³

И така, Августин појаснува дека може да се мери само тековното, т.е. само минувачкото време, т.е. само проаѓачкото време, оти "...не можеме да мериме нешто што не постои, а минатото и иднината не постојат."¹⁸⁴ И на прашањето како го мериме сегашното време кога тоа нема траење, Августин прецизира дека, всушност, сегашното време се мери кога минува, кога проаѓа, а кога ќе пројде - не се мери. А не се мери, бидејќи, во тој случај - како што вели - нема да постои ништо што би можело да се мери.

L

¹⁸¹ Калистос Вер, *Во нас е царството*, Табернакул, Скопје, 2003, стр. 294.

¹⁸² Томас С. Елиот, *Поезија (избор)*, Култура, Скопје, 1964, стр. 60.

¹⁸³ Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973, str. 274.

¹⁸⁴ *Ibid.*, str. 269.

Според Августин, мерењето на времето "...потполно зависи од духовната перцепција на времето..."¹⁸⁵ Во единаесеттата книга (дваесет и седмата глава) од делото *Исјоведи*, Августин вели:

Во тебе, душо моја, го мерам времето. Немој да ми противречиш: така е! Немој себе си да се оглушуваш со мноштвото од своите впечатоци! Во тебе, велама, го мерам времето. Впечатокот кој во тебе го предизвикуваат стварите кои минуваат, и кој останува кога тие ќе минат, тој впечаток го мерам кога е сегашен, а не стварите кои минале за да го предизвикаат; тој впечаток го мерам кога го мерам времето. Значи, или тој впечаток е времето, или јас не го мерам времето.¹⁸⁶

И не е е долго идното време, кое не постои; подвлекува Августин; туку долга е иднината во долгото исчекување на иднината; "не е долго ни минатото време кое не постои, туку долго е минатото во долгото паметење на минатото."¹⁸⁷

Сега е време да се упатиме кон Августиновото поимање на *историјата*. Според Августиновото поимање историјата е "...непрекинат прогрес, движење единствено нанапред, од минатото преку сегашноста во иднината. Вистинското историско време е неповратно; тоа не е циклично, туку линеарно."¹⁸⁸

И затоа некои теоретичари сметаат дека "...визијата за линеарноста на историјата е заедничка за оние кои ја гледаат историјата како целисходен прогрес..."¹⁸⁹ Значи, потполно разбирливо, Августин го отфрла поимањето на историјата, (односно на историското време) како циклично, коешто, пак, беше прифатливо и карактеристично за античкиот период. И затоа, како

L

¹⁸⁵ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 297.

¹⁸⁶ Sv. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973, str. 276.

¹⁸⁷ *Ibid.*, str. 276.

¹⁸⁸ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 301.

¹⁸⁹ Anne Norton, "Politics against History: Temporal Distortions in the Study of Politics", *Political Studies*, 2010, Vol 58, pp. 340-353.

резултат на поимањето на времето како циклички процес, антиката "... не ја доживувала остро перспективата на човековата смрт и задгробните награди..."¹⁹⁰ Цикличното време е повторливо, ограничено и затворено, цикличното време е "лоша бесконечност и постојан регрес"¹⁹¹; додека "неповратното линерно време"¹⁹², движејќи се "...од некаде кон некаде..."¹⁹³, е неповторливо "...неограничено кон иднината и отворено... (и) ... Секој настан на линерното време е оригинален. Според тоа, оригинален е и сиот постоечки свет, кој не може да има преседан или повторување."¹⁹⁴ И затоа Августин за античките филозофи со критички тон вели:

...на тие филозофи... им прилега ова што следи "Безбожниците се вртат во круг"... И зарем е чудно што тие, лутајќи низ тие кружења, не наоѓаат ниту влез, ниту излез? Бидејќи не знаат ниту каде е почетокот на човечкиот род и на оваа наша смртност, ниту со каков крај се завршува...¹⁹⁵

На почетокот спомнавме дека Августин е прв сериозен филозоф на историјата кој создал глобална теорија на историскиот процес; теорија "...која ќе пружи рамка за средновековната слика на светот"¹⁹⁶; а како модел - укажува Мајоров - за таа теорија му послужила библиската историографија и посебно - како што нагласува Мајоров - Новозаветните укажувања за остварените Старозаветни пророштва. Бидејќи...

...верата во тоа дека она што го претскажале вдахновените

L

¹⁹⁰ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 300.

¹⁹¹ *Ibid.*, str. 300.

¹⁹² Gabrielle M. Spiegel, "Memory and History: Liturgical Time and Historical Time", *History and Theory*, No. 41, May 2002, p. 149 – 162.

¹⁹³ Robin Fox, "Time Out of Mind: Anthropological Reflections on Temporality", *KronoScope*, 1:1-2, 2001, p. 129 – 137.

¹⁹⁴ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 301.

¹⁹⁵ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak drugi, knjiga XI – XVIII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995, str. 123.

¹⁹⁶ Verner Jeger, *Paideia*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991, str. 271.

пророци; после многу векови се случува во определени рокови; водела до уверувањето дека историјата, дури и покрај оригиналноста на сите свои настани, начелно е претскажлива, па, според тоа, и осмислена, исполнета со смисла.¹⁹⁷

Токму, со клучниот труд *De civitate Dei* (традиционално преведуван како *За градои Божји*) посветен "...на логиката, т.е. на мистичната дијалектика на историјата... Августин станува вистински татко на филозофијата на историјата..."¹⁹⁸ Во однос, пак, на преводот на насловот, многу попрецизно е:

...онака како што тоа веќе го направи нашиот преведувач (Љубинка Басотова - н.з.): "За државата Божја" или "За општеството Божје". Зошто овде не станува збор за градот - полис (*civitas*) од старогрчки тип, туку за икуменска заедница на живи и конкретни човечки личности, за општество... Дури и космополитизмот на Римското Царство, Августин го примал како несоодветен модел на секуларно општество. Многу поприфатлив модел му била тогаш реално постојната наднационална *Ecclesia* (општина, заедница, црква).¹⁹⁹

Значи, Августин бил првиот филозоф...

...што ја вклучил *историјата* во својата филозофија. Борбата меѓу доброто и злото во никој случај не била нова. Тоа што било ново е дека за Августин борбата се одигрува во историјата... Врз него повеќе влијаело линерното гледиште за историјата какво што среќаваме во Стариот завет: идејата дека на Бог му е потребна целата

L

¹⁹⁷ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 333.

¹⁹⁸ Отец Стефан Санџакоски, "Аврелиј Августин - филозоф на историјата", Поговор кон: А. Августин, *За државата Божја*, стр. 301 - 310.

¹⁹⁹ Отец Стефан Санџакоски, *Покрови на преданието*, Три, Скопје, 2001, стр. 110.

историја за да го оствари Царството Божјо. Историјата е нужна за просветлување на човекот и за уништување на злото.²⁰⁰

И, целата човекова историја, според Августин...

...е борба помеѓу царството Божјо и царството на светот. Двете царства не се политички царства одделени едно од друго. Тие се борат за власт во секоја одделна личност. Меѓутоа, Божјото царство е, повеќе или помалку, јасно присутно во Црквата; а царството на светот е присутно во државата - на пример, во Римската Империја, која била во опаѓање во времето на св. Августин.²⁰¹

De civitate Dei "...е пишувана на литературен латински јазик, кој и тогаш се разликувал од јазикот на говорителот од тоа време..."²⁰², поделена е во два дела, пет отсеци и во дваесет и две книги. Првиот дел, како што појаснува Агостино Трапе, е *полемички*, кој за цел го има побивањето на паганството разоткривајќи ги мноштвото негови недостатоци (1-10).

Вториот дел, како што во продолжение подвлекува Трапе, е *експозитивен*, кој за цел го има изнесувањето и одбраната на христијанската доктрина со која се открива и се расветлува историјата на спасението (11-22).

И, токму вториот дел, којшто е поделен во три отсеци, секој со по четири книги, го опишува, како што прецизира Трапе, *пошконио* (11-14), *пошконио* (16-18) и *определувањето* на двете *civitas*, Божјата и светската.

Агостино Трапе објаснува дека делото *De civitate Dei* им се обраќа...

...на паганите и на христијаните: и на едните и на другите со двојна цел. На паганите сака да им докаже дека нивните клеветења против христијанството се неутемелени и неправедни, исто така сака да

L

²⁰⁰ Јустејн Гордер, *Светиот на Софија*, Три, Скопје, 2002, стр. 187.

²⁰¹ *Ibid.*, стр. 187.

²⁰² Љубинка Басотова, "Белешка на преведувачот", Белешка кон: А. Августин, *За државата Божја*, стр. 311-313.

појасни... дека токму христијанството... може да даде и дава решение за многу проблеми, кои паганите не знаат да ги решат или лошо ги решаваат...

Исто така, делото *De Civitate Dei*, како што нагласува Агостино Трапе:

На христијаните... сака да им го пружи потребното оружје за добра борба, за неоправдано и опасно да не се обесхрабруваат пред зачестените напади на паганите. Освен тоа, сака да им ја понуди радоста дека можат од висината на Божјиот спасителен план да ја набљудуваат човековата историја...²⁰³

Во петнаесеттата книга од *De Civitate Dei*, Августин вели дека постојат два вида луѓе:

...unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo... enim universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est., т.е.:

...едниот на оние што живеат според човекот, а другиот на оние што живеат според Бога; (и) говорејќи мистично ги нарекуваме два града, имено две општества на луѓе, од кои на едното му е предодредено вечно да владее заедно со Бога, а на другото вечно да трпи казна со ѓаволот... (и)... тоа севкупно време или век - во кое оние

L

²⁰³ Agostino Trapè, "Opći uvod (Teologija)" ka: A. Augustin, *De civitate Dei* (svezak prvi, knjiga I-X), str. XII.

што исчезнуваат им го отстапуваат местото на оние што настануваат - претставува развој токму на двата града за кои расправаме.²⁰⁴

Значи, мистичната дијалектика на светската историја во *De Civitate Dei* "...се претставува со спротивставување на двете... дијаметрално спротивни човечки општества: земското општество (*civitas terrestris*) и небесното општество (*civitas coelestis*)."²⁰⁵ И, во тие две заедници, луѓето се обединети во склад со "карактерот на нивните преовладувачки насочености"²⁰⁶, т.е. "со карактерот на нивната љубов"²⁰⁷

Во четиринаесеттата книга од *De Civitate Dei*, Августин истакнува (а овој текст, според мислењето на Агостино Трапе, е можеби најславниот текст во *De Civitate Dei*):

Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: *Gloria mea et exaltans caput meum.*, т.е.:

И така две љубови создадоа два града: земскиот град со љубовта кон себе, сè до презир кон Бога, и небесниот град со љубовта кон Бога, сè до презир кон себе. Па така земскиот град се слави во себе самиот, а небесниот во Бога. Првиот бара слава од луѓето, додека на другиот најголема слава му е Бога, сведокот на совеста. Првиот ја подигнува главата во своја слава, другиот на својот Бог Му вели: *Слава моја; Ти ја подигааш главата моја (Пс. 3, 4).*²⁰⁸

L

²⁰⁴ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak drugi, knjiga XI – XVIII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995, str. 313.

²⁰⁵ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 335.

²⁰⁶ *Ibid.*, str. 335.

²⁰⁷ *Ibid.*, str. 335.

²⁰⁸ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak drugi, knjiga XI – XVIII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995, str. 303.

И, за да може да се разбере ваквото сведување на двете *civitates* на две љубови, како што укажува Агостино Трапе, потребно е да се има на ум едно друго сведување, односно *сведувањето* на љубов на сите човечки страсти. Според тоа, "...страстите се добри или зли ако љубовта е добра или зла; но љубовта е добра или зла според својот поголем или помал склад со редот на стварите. А редот на стварите е оној кој е во склад со вечниот закон... Од складот со редот произлегува мирот..."²¹⁰

...граѓаните на првото (*тѐлесноѝ оѝшѝтесѝво* - н.з.) сакаат со максимален комфор и со сите средства да се снајдат во овој живот; граѓаните на другото (*духовноѝ оѝшѝтесѝво* - н.з.) го земаат само неопходното од добрата на овој живот, трпеливо чекајќи го идното вечно блаженство.²¹¹

L

²¹⁰ Agostino Trapè, "Opći uvod (Teologija)" ka: A. Augustin, *De civitate Dei* (svezak prvi, knjiga I-X), str. LXV.

63

...домот на луѓето, кои не живеат од верата, го бара земскиот мир врз основа на стварите и удопствата на овој временски живот; додека домот на луѓето, кои живеат од верата, го очекува вечното што е ветено во иднината, и, со земските и временските ствари се служи попатно...²¹²

Сепак, во емпирискиот свет, објаснува Мајоров, обете општества се потполно измешани и никој од луѓето не може однапред да знае на кое од нив му припаѓа, односно, како што изворно нагласува Августин: "Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur...", т.е.: "Секако, тие две држави во ова доба се меѓусебно измешани, сè додека не се разделат со последниот суд..."²¹³, поточно: "Секако овие две држави во овој век се испреплетени и меѓусебно измешани сè додека со последниот суд конечно не се раздвојат..."²¹⁴ И, токму во тоа, според Августин, се состои и тајната на предодредувањето, т.е. предестинацијата.

Августиновата концепција за предодредувањето, ќе истакне Мајоров, всушност, ја исклучува и можноста за човекот да си одбере за себе едно од двете есхатолошки општества, бидејќи, како што укажува Августин, колку човекот и да се труди да им припаѓа на небесните избраници, "неговите напори ќе бидат без резултат, ако му е предодредено да биде во втората категорија... (и) ...никој, дури ни преку своите тежнења, не може да дознае за што е, на крајот на краевите, предодреден."²¹⁵

Но, на ова прашање, Татакис ни го пренесува одговорот на благоглаголивиот и златоточивиот Јован Дамаскин:

Бог предвидува, ама воопшто не предодредува. Тој однапред ги

L

²¹² Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak treći, knjiga XIX – XXII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996, str. 61.

²¹³ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak prvi, knjiga I – X), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982, str. 85.

²¹⁴ Аврелиј Августин, *За државата Божја*, Култура, Скопје, 1997, стр. 67.

²¹⁵ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 336.

знае сите дела што зависи од нас дали ќе ги сториме и кои од нив навистина ќе ги сториме, меѓутоа Тој не ги предодредува, Тој единствено ги предвидува; зашто Тој не сака ни злото да биде сторено, ни чинот на доблеста да биде исполнет на сила... (и) ... Колку и да сме, преку слободниот избор на нашата волја, самите творци на нашата вечна судбина, сепак, без соработката и без помошта Божја, ние не можеме да го сакаме или да го правиме доброто. Бог, бидејќи е добрината... Тој не може а да не биде причина на секое добро... Бог, вели Дамаскин, видел сè од другата страна на времето, пред тоа да постои, и го видел секое суштество според своето безвременско сознание.²¹⁶

И, поради помешаноста на есхатолошките духовни заедници - како што истакнува Мајоров - со нив не може да биде поистоветена ниту една реална држава, ниту една емпириска држава; иако некои од нив - како што во продолжение вели - можат да служат како симболи на едната или другата.

Но пред да ги објасниме овие симболи, ќе укажеме и на една важна констатација, односно на неколку важни констатации (ставени во фуснога) на хрватскиот преведувач на *De Civitate Dei*, Томислав Ладан, коишто се однесуваат на триесет и петтиот параграф од првата книга на истоименото дело:

...Сегашната Божја држава (онаа која е попатно на земјата) се разликува од идната Божја држава (онаа славната, која е на небесата); но тоа не се две, туку една и единствена стварност, која постои во две различни состојби... (и) ...Се наметнува впечатокот дека од самиот почеток Августин имал јасна замисла за делото: основата му ја

L

²¹⁶ Василиј Татакис, *Историја на византиската филозофија*, Култура, Скопје, 1998, стр. 160.

сочинуваат изворот, тековите и целите на двете држави, кои овде се живо помешани, а ќе бидат разлачени на Последниот суд.²¹⁷

И како што навестивме; за симболи на *земскојо оишиесѣво* (т.е. заедница, т.е. држава, т.е. град) на Августин му служат Вавилон во библискиот приказ или Римското царство низ текот на својата севкупна историја. Римското царство е и "вториот Вавилон": "...condita est civitas Roma velut altera Babylon et velut prioris filia Babylonis...", т.е. "... градот Рим е основан како втор Вавилон, и како ќерка на првиот Вавилон..."²¹⁸

Како симбили на *небеснојо оишиесѣво* т.е. на *небеснаѣа заедница* (*ecclesia coelestis*) се Ерусалим или *земскаѣа ѣаѣувачка Црква* (*ecclesia peregrina*). Тие можат...

...да служат како такви симболи врз основа на преовладувањето на едниот или на другиот елемент во нив: телесниот или духовниот. Сепак, припадноста на реалната Црква, учествувањето во нејзините тајни, дури и свештенството, не го предопредедуваат вклучувањето во друштвото на избраните... Во Црквата, како и во секоја земска заедница, можат да бидат и оние што ќе бидат спасени, и отфрлените.²¹⁹

Треба да се спомне дека:

Августин, како Платон пред него, разликува идеално општество и реално општество. Општеството како такво е "мноштво луѓе собрани заедно"... Општеството за човекот е природно, бидејќи по природа човекот е - општествено, социјално битие... Сепак, во

L

²¹⁷ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak prvi, knjiga I – X), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982, str. 85.

²¹⁸ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak drugi, knjiga XI – XVIII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995, str. 621.

²¹⁹ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 336.

реалното општество самата негова основа - општењето - е нестабилно и секогаш загрозено... Тоа се однесува на сите три облици на земското општество, кои Августин ги издвојува: на семејство, на граѓанско општество (град) и држава. Размрдани со егоизмот и со непријателството тие имаат тенденција кон дезинтеграција... Највисокиот идеал на секоја заедница е мирот, но во реалните земски општества мирот може да се сочува само накратко, а цврстиот мир е просто недостижен...²²⁰

Во таа насока, во четвртиот параграф од четвртата книга, Августин вели дека сите историски заедници, односно сите кралства се слични на "големи разбојнички дружини"²²¹, или: "...што се кралствата ако не големи разбојнички дружини? И што друго се разбојничките дружини, ако не мали кралства?"²²²

Додека во идеалното, во совршеното општество, "...а за такво Августин го смета општеството на светците и ангелите - владее потполно единство и вечен мир."²²³ Августин подвлекува: "...*fines bonorum nostrorum esse pacem...*", т.е. "...мирот е цел на нашите добра..."²²⁴

Може да се истакне и дека, како што вели Доменико Џентили: "Августин прв понудил вистинска расправа за мирот"²²⁵, а Генадиј Мајоров, пак, укажува дека Августиновиот пацифизам потполно е разбирлив, бидејќи Августин го пишувал својот историски труд во многу тешко време за неговата земја, кога Рим се соочувал со непрекинати напади од непријателите. Во таа насока ќе го наведеме и ставот на Августин од тринаесеттиот параграф од деветнаесеттата книга од *De Civitate Dei*:

L

²²⁰ *Ibid.*, str. 337.

²²¹ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak prvi, knjiga I – X), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982, str. 257.

²²² *Ibid.*, str. 257.

²²³ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 337.

²²⁴ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak treći, knjiga XIX – XXII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996, str. 43.

²²⁵ Domenico Gentili, "Uvod u knjige XIX-XXII" ka: A. Augustin, *De civitate Dei* (svezak treći, knjiga XIX-XXII), str. VII.

...pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis., т.е.:

...мирот меѓу луѓето е средена сложеност; мирот на домот е средена сложеност на домашните што се однесува до наредувањето и слушањето; мирот на градот е средена сложеност на граѓаните во наредувањето и слушањето; мирот на небесниот град е најсредената и најсложната заедница на уживањето на Бога и взаемно во Бога; мирот на сите ствари е спокојноста на редот.²²⁶

Што се однесува, пак, до поимањето на *народот* и на *државата*, Августин "...предлага свој, универзален поим на 'народот', па според тоа и на 'државата'".²²⁷ Тој вели: "Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordī communione sociatus.", т.е.: "Народот е собир на разумно мноштво здружен со сложно заедништво во стварите кои ги љуби."²²⁸ Августин продолжува подвлекувајќи и дека: "...Romanus populus populus est et res eius dubitatione respublica.", т.е.: "...римскиот народ е народ, а неговата ствар без двоумење е државата"²²⁹, т.е. рес-публиката, т.е. стварта на народот. Под ваквата "...одредба на државата, републиката, припаѓаат и сите други општества познати на историјата. Иако Августин и не зборува непосредно дека на таа одредба ѝ одговара и совршената 'држава Божја', тоа изгледа се подразбирало од страна на неговата одредба."²³⁰

L

²²⁶ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak treći, knjiga XIX – XXII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996, str. 51.

²²⁷ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 338.

²²⁸ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak treći, knjiga XIX – XXII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996, str. 81.

²²⁹ *Ibid.*, str. 83.

²³⁰ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 338.

Августин става акцент, како што укажува Мајоров, на спротивставеноста на идеалната држава и на емпириските држави, подвлекувајќи дека емпириските држави се несовршени и расипани.

Но дури и во поглед на емпириските држави, тој не се изјаснувал само негативно. На пример, тој за нивна позитивна функција го сметал ефективното задоволување на економските потреби на луѓето и одржувањето на редот... иако, се разбира, тој во многу поголем степен отколку Тома (Аквински - н.з.) инсистирал на принудниот, на угнетувачкиот карактер на државните власти... (но)... Сакајќи барем донекаде да ги утеша христијаните, кои биле изложени на насилство од страна на власта на, сепак, христијанската империја, Августин почнал да го истакнува временскиот, минливиот карактер на државната власт...²³¹

Значи, поради тоа што државата постои, таа треба, констатира Августин, да се смета за релативно добро со кое треба да се користиме, но не и да се насладуваме. А треба да се насладуваме само со "...апсолутното добро, чиј толкувач во овој земски живот е христијанската Црква."²³²

И, уште еднаш, треба да се нагласи дека Августин прави "...принципиелно разликување на световната и духовната држава."²³³ Но, сепак, империјата, т.е. царството - според Августиновото мислење - е "...привремено пристаниште за Црквата и во таа смисла тоа (царството - н.з.) не е зло."²³⁴ Всушност, Августин кон империјата се однесувал

без никаква апокалиптичка емоционалност, и во неа гледал само нешто привремено, земско, па затоа и нешто што во природниот поредок има свој крај. Ете зошто плачкасувањето на Рим од страна на

L

²³¹ *Ibid.*, str. 339.

²³² *Ibid.*, str. 339.

²³³ *Ibid.*, str. 339.

²³⁴ *Ibid.*, str. 339.

Готите, тој, наспроти многу свои современици, го примил без поголем трагизам и патетика, сметајќи го за законски резултат на историскиот развој.²³⁵

Историјата на човештвото, подвлекува Августин, е "затворена помеѓу две катастрофични случувања: првиот грев на Адам и Ева, и Страшниот суд"²³⁶, односно божествената парусија. И, "сè што треба да се случи за тоа време, служи за реализација на иконскиот божествен план."²³⁷

Августин ја дели историјата на шест периоди (т.е. еони), симболизирани со шесте денови од создавањето на светот: 1. од Адам до потопот; 2. од потопот до Авраам; 3. од Авраам до Давид 4. од Давид до ропството во Вавилон; 5. од вавилонското ропство до рождеството Христово; 6. од Христовото рождество до божествената парусија.

Односно, како што и самиот Августин вели во триесеттата глава од дваесет и втората книга, којашто е и завршна книга од големото *De Civitate Dei*:

...ut prima aetas tamquam primus dies sit ab Adam usque ad diluvium, secunda inde usque ad Abraham, non aequalitate temporum, sed numero generationum; denas quippe habere reperiuntur. Hinc iam, sicut Matthaeus evangelista determinat, tres aetates usque ad Christi subsequuntur adventum, quae singulae denis et quaternis generationibus explicantur: ab Abraham usque ad David una, altera inde usque ad transmigrationem in Babyloniam, tertia inde usque ad Christi carnalem nativitatem. Fiunt itaque omnes quinque. Sexta nunc agitur..., т.е.:

...првото доба, како прв ден, е од Адам до Потопот, а другото оттогаш до Авраам; тие се еднакви, не по годините, туку по бројот на

L

²³⁵ *Ibid.*, str. 341.

²³⁶ *Ibid.*, str. 333.

²³⁷ *Ibid.*, str. 333.

генераиите, бидејќи во секое од нив се наоѓаат десет. Оттаму - како што одредува евангелистот Матеј - следат едно по друго три доба сè до Христовото доаѓање, од кои секое има по четиринаесет генерации: едното е од Авраам до Давид, другото оттогаш до вавилонското прогонство, а третото оттаму до Христовото раѓање во тело. Така има вкупно пет доба. Шестото доба трае сега...²³⁸

Николај Берѓаев во делото *За човековото ропство и слободата* истакнува:

Човековото ропство од времето, од нужноста, од смртта, од илузијата на свеста - ќе го снема. Сè води во вистинската реалност на субјективноста и духовноста, во божествениот или, поточно, во богочовечниот живот. Но претстои жестока борба, која бара жртви и страдања. Друг пат нема... Кога човекот ќе го стори она за што е повикан, дури тогаш ќе се случи Второто Христово доаѓање, тогаш ќе има ново небо и нова земја, ќе дојде Царството на слободата.²³⁹

И, како што вели Августин: "Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine.", т.е.: "Тука ќе мируваме и ќе видиме, ќе видиме и ќе љубиме, ќе љубиме и ќе славиме. Ете тоа ќе биде на крајот, а без крај!"²⁴⁰

Во ова поглавје укажавме дека Августин е првиот сериозен филозоф на историјата кој создал глобална теорија на историскиот процес.

Видовме и дека Августин на проблемот на времето му даде големо внимание, колку никој пред него.

L

²³⁸ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak treći, knjiga XIX – XXII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996, str. 421.

²³⁹ Николај Берѓаев, *За човековото ропство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 312, 313.

²⁴⁰ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak treći, knjiga XIX – XXII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996, str. 421.

Потоа нагласивме дека, според Августиновото поимање, историјата е непрекинат прогрес, движење единствено нанапред, од минатото преку сегашноста во иднината, т.е. дека вистинското историско време е неповратно; дека тоа не е циклично, туку линеарно.

Истакнавме и дека токму, со фундаменталниот труд *De civitate Dei*, посветен на логиката, односно на мистичната дијалектика на историјата, Августин станува вистински татко на филозофијата на историјата.

Видовме дека целата човекова историја, според Августин, е борба помеѓу царството Божјо и царството на светот, а видовме и дека двете царства не се политички царства одделени едно од друго, туку дека тие се борат за власт во секоја одделна личност.

Нагласивме и дека мистичната дијалектика на светската историја во *De Civitate Dei* се претставува со спротивставување на двете дијаметрално спротивни човечки општества: земското општество (*civitas terrestris*) и небесното општество (*civitas coelestis*).

Укажавме и дека, во емпирискиот свет, според Августин, обете општества се меѓусебно измешани, сè додека не се разделат со последниот суд. Нагласивме и дека, според Августин, сегашната Божја држава (онаа која е попатно на земјата) се разликува од идната Божја држава (онаа славната, која е на небесата); но и дека тоа не се две, туку една и единствена стварност, која постои во две различни состојби.

Објаснивме и дека за симболи на *земскојџо ойшџесџво* (т.е. заедница, т.е. држава, т.е. град) на Августин му служат Вавилон во библискиот приказ или Римското царство низ текот на својата севкупна историја, а и дека како симбили на *небеснојџо ойшџесџво*, т.е. на *небеснаџа заедница* (*ecclesia coelestis*) се Ерусалим или *земскаџа џаџувачка Црква* (*ecclesia peregrina*).

Објаснивме и дека историјата на човештвото, според Августин, е затворена помеѓу две катастрофични случувања: првиот грев на Адам и Ева, и Страшниот суд, односно божествената парусија; и, дека сè што треба да се случи за тоа време, служи за реализација на исконскиот божествен план.

Подвлековме дека Августин ја дели историјата на шест периоди (т.е. еони), симболизирани со шесте денови од создавањето на светот: 1. од Адам до потопот; 2. од потопот до Авраам; 3. од Авраам до Давид 4. од Давид до ропството во Вавилон; 5. од вавилонското ропство до рождеството Христово; 6. од Христовото рождество до божествената парусија.

По Аврелиј Августин (13 ноември 354 год. - 28 август 430 год.), во средниот век "...немало ниту еден самостоен филозоф на историјата."²⁴¹

Значи, Августин ја поима историјата како линеарен и универзален процес којшто претставува реализирање на Божјата држава.

L

²⁴¹ Genadij Georgijevič Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982, str. 342.

2.2. ХЕГЕЛ: ИСТОРИЈАТА КАКО НАПРЕДУВАЊЕ ВО СВЕСТА ЗА СЛОБОДАТА

А, сега полека се насочуваме токму кон уште еден самостоен филозоф на историјата - Георг Вилхелм Фридрих ХЕГЕЛ²⁴² (27 август 1770 год. - 14 ноември 1831 год.).

L

²⁴² Георг Вилхелм Фридрих Хегел е роден во Штутгарт на 27 август 1770 година. Хегел во своето родно место завршил основно училиште и гимназија. 1788 год. Хегел стапил во интернатот на теолошкиот семинар во Тибинген, каде што останал пет години. Првите две години студирал филозофски науки и е промовиран за магистер по филозофија (при тоа бранејќи ја темата "За границата на должноста", којашто му била зададена). Трите преостанати години студирал теолошки науки, а по нивното завршување станал кандидат по теологија. Како студент Хегел прв пат се запознал со Кантовите списи. Освен тоа, бил огнен приврзаник на француската револуција и член на републиканскиот студентски клуб. За Хегеловата иднина, особено треба да се спомне неговото пријателство со поетот Хелдерлин и филозофот Шелинг, кои, исто така, биле членови на богословскиот интернат во Тибинген. По завршувањето на универзитетските студии, Хегел се враќа дома во Штутгарт, каде што останува некое време. Бидејќи немал потребни особини за свештеник, а сакал да стане научник, се одлучил за академска кариера. Без доволно материјални средства, за таа цел да ја постигне, морал да го помине истиот пат како Кант и Фихте: да стане домашен учител. Цели седум години Хегел минал како домашен учител, и тоа три години во Берн во Швајцарија и четири во Франкфурт на Мајна. Во Берн бил во прочуената аристократска куќа на Штајгер, каде што имал можност одблизу да го запознае тогашното олигархиско уредување на бернската држава. За време на овој престој во Берн, Хегел потемелно ги проучува Кантовите списи од областа на практичната филозофија, Фихтеовата "нова доктрина" (Wissenschaftslehre) и Шелинговите списи, со кого постојано се допишува (Шелинг бил пет години помлад од Хегел, но многу порано почнал да пишува и порано се прославил). Во истиот период Хегел ги проучува и Шилеровите естетички списи. На почетокот на 1797 год. Хегел се преселил во Франкфурт и тука станал, по препорака на поетот Хелдерлин, домашен учител во куќата на Гогел. Хегел бил непосреден сведок на несреќната љубов на Хелдерлин со жената на трговецот Гонтард, во чија куќа Хелдерлин бил домашен учител, и, за несреќниот Хелдерлин (кој набргу потоа полудел) советите од еден таков "човек на разумот", како што бил Хегел, ништо не помогнале. Во Франкфурт, Хегел веќе дошол до некои основни идеи на својот филозофски систем и се обидел да им даде литературна форма (тој ракопис подоцна го публикувал Розенкранц). На почетокот на 1799 год. умрел Хегеловиот татко, и Хегел како свој дел од наследството (имал уште еден брат и сестра) добил околу три илјади форинти. Со овие пари тој веќе можел да помислува да започне академска кариера, но поминале уште полни две години за да ја оствари оваа своја намера.

На почетокот на 1801 год., Хегел, со посредство на Шелинг, станал приватен доцент на универзитетот во Јена, тогашниот центар на германската филозофија. Но, со својот хабилитациски спис "За патеките на планетите" Хегел немал среќа. Имено, сакајќи дијалектички да ги сфати законите на планетарните движења, тој доаѓа до заклучок дека дотогашниот празен простор помеѓу Марс и Јупитер е логички нужен, но - осум месеци пред овој Хегелов спис веќе е пронајден првиот планетоид помеѓу Марс и Јупитер. Во Јена, Хегел заедно со Шелинг го издава "Критички журнал за филозофија", во којшто излегле неколку негови натписи. Држел предавања по логика, метафизика и природно право, а еден семестар предавал и математика. 1805 год. станал вонреден професор, и како таков во Јена се водел сè до 1808 год., иако Јена ја напуштил веќе 1806 год. Во Јена, Хегел потполно се еманципирал од

Прво да се потсетиме на Хегеловата филозофија воопшто. Во клучните енциклопедии, зборници, речници; се истакнува дека кај Хегел; духот е идеја која дошла кај себе, која станала свесна за себе. Идејата во своето првобитно логичко битие сè уште е несвесна, бидејќи е чиста

Шелинг и го изработил своето прво големо дело, *Феноменологија на духот*. Ова дело, Хегел го завршил во полноќта од прочуената битка на Јена (октомври 1806 год.), во која Прусија му подлегнала на Наполеон. И самиот Хегел бил ограбен од француските војници, и, ако во тие мигови не му помогнал Гете, би останал без леб. При печатењето на *Феноменологијата на духот*, прв пат се јавува Хегеловиот поранешен јенски колега Нитамер како негов пријател, бидејќи тој му гарантира на издавачот дека недовршениот ракопис ќе биде на време довршен. Наскоро Нитамер повторно се јавува како Хегелов пријател (во Нитамер Хегел нашол редок пријател), му наоѓа место за уредник на официјалниот весник во Бамберг, каде што Хегел останал до октомври 1808 год., кога Нитамер, станувајќи началник во баварското министерство за образование, му нашол директорско место во една гимназија во Нирнберг, каде што Хегел предавал и филозофска пропедевтика и каде што останал полни осум години. Хегел бил строг директор и една бедна школа ја издигнал до уреден завод. Покрај сите школски обврски, Хегел, сепак, нашол време во Нирнберг да го напише своето најважно, најапстрактно и најтешко дело, *Големата логика*, во три тетратки. Во Нирнберг Хегел се оженил, и тоа со ќерката на еден барон, дваесетгодишната Марија Тухер (Хегел имал 41) и сметал дека неговата улога во светот е завршена со титулата која ја има и со жената која ја добил, и не сонувајќи за својата идна светска слава.

Првата етапа на патот на славата за Хегел бил Хајделберг, каде што 1816 год. со посредство на неговиот подоцнежн ученик, професорот по теологија Карл Дауб, станал професор по филозофија. Во Хајделберг, Хегел ги стекнал своите први ученици: Иксил, еден Русин, кому Хегел му претскажал голема иднина за Русија, Хинрикс и Карове; во хајделбершкиот период припаѓа и првото Хегелово запознавање со францускиот филозоф Виктор Кузен. Во Хајделберг Хегел го довршил и го издал своето трето големо дело *Енциклопедија на филозофските науки*. Ова дело, како и претходните, го привлекло вниманието на пруските владеечки кругови, а прочуениот пруски министер за образование Алтештајн лично се ангажирал за да го доведе Хегел во Берлин за да биде професор по филозофија. 1817 год., во октомври, Хегел ги започнал своите славни предавања во Берлин. Во своето воведно предавање, Хегел рекол дека на германскиот народ му е определено да го сочува светиот оган на филозофијата и да го предаде на потомството, и дека во пруската држава покрај световното треба самостојно да се развива и слободното царство на мислите. Во почетокот Хегеловите предавања во Берлин не привлекувале никакво внимание, но малку-по-малку за нив почнало да се зборува. Хегел го проширувал обемот на своите предавања (почнал да предава за филозофијата на религијата и за филозофијата на историјата), и во тек од 3-4 години Хегеловата филозофија станала општо позната и се здобила со многу приврзаници (Мархајнеке, Ханс, Хенинг, Михелет и др.). Хегел се здобил со влијание и во самото министерство за образование и наскоро филозофските катедри на пруските универзитети дошле во рацете на неговите ученици. Треба да се спомнат и трите големи патувања на Хегел во странство, кои ги презел со помош на министерството за образование. 1822 год. отпувал во Брисел, 1824 год. во Виена и 1827 год. во Париз. По враќањето од Париз, Хегел навратил во Вајмар, каде што за последен пат се видел со Гете. 1829/30 год. Хегел бил ректор на берлинскиот универзитет и како ректор држел два говора. Умрел на 14 ноември 1831 год. од колера, која тогаш владеела во Берлин. Испраќањето му било величествено. Хегел е автор на *Феноменологија на духот*, *Наука за логиката*, *Енциклопедија на филозофските науки*, *Филозофија на правото*. Автор е и на неколку записи и помали расправи. Останатите дела (според предавањата) на Хегел - исто така, многу значајни и многу влијателни - се издадени постхумно. *Филозофија на историјата* е едно од тие прочуени дела, а е објавено од неговиот син Карл.

апстракција. Во природата идејата исто така е несвесна, но се наоѓа во конкретен облик. А во духот таа е конкретна и знае за себе. Тројната дијалектичко-развојна поделба на теза, антитеза и синтеза е присутна секаде во Хегеловиот тоталитетен и панлогистички филозофски систем, вклучително и тука, во филозофијата на духот, а трите форми на развитокот на духот се: субјективниот дух, објективниот дух и апсолутниот дух. "Субјективниот дух е поединечна свест која е во врска со едно тело; објективниот дух е дух кој се јавува во мноштво индивидуи, во социјалната заедница; апсолутниот дух е дух кој ја опфаќа идејата како апсолутно знаење за себе."²⁴³

Соодветно на тоа, Хегел ја дели филозофијата на духот на три дела: на филозофија на субјективниот дух, на филозофија на објективниот дух и на филозофија на апсолутниот дух.

Степените на субјективниот дух се: душата, свеста и духот. Ним им соодветствува науката за душата *анџироџијаџа*, науката за свеста *феноменолоџијаџа* (но кај Хегел "*феноменолоџијаџа* не е... само наука за свеста, или теорија за свеста, туку, исто така, наука за стварноста"²⁴⁴), и науката за духот *џсихолоџијаџа*.

Степените на објективниот дух се: правото, индивидуалниот моралитет и социјалниот моралитет²⁴⁵. За објективниот дух постојат две науки: *филозофија на џравото* и *филозофија на исџоријаџа*.

Степените, т.е. формите, т.е. облиците на апсолутниот дух се: уметноста, религијата и филозофијата. За апсолутниот дух постојат три науки: *филозофија на умеџносџа*, т.е. *есџеџика*; *филозофија на релиџијаџа*; и *филозофија на филозофијаџа*, т.е. *исџорија на филозофијаџа*.

L

²⁴³ Branislav Petronijević, *Istorija novije filozofije*, Nolit, Beograd, 1982, str. 491.

²⁴⁴ Veljko Korać, "Rodno mesto i tajna Hegelove filozofije", Predgovor ka: G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, op. cit., str. V-XIV.

²⁴⁵ Формите на социјалниот моралитет се: семејството, граѓанското општество и државата. Државата, според Хегел, е највисока објективација на објективниот дух и форма во која живее човештвото.

Откако се потсетивме на *Хегеловата филозофија воопшто* (сфатена како тоталитетен панлогистички филозофски систем), ќе укажеме дека токму *Хегеловата филозофија на историјата*, според многумина познавачи на неговиот филозофски систем, е најинтересниот дел на неговата филозофија на духот.

И така: "Според Хегел, проучувањето на историјата покажува дека човештвото се движи кон сè поголема *рационалност* и *слобода*. И покрај сите свои кривулења, историскиот развој е прогресивен."²⁴⁶

Значи, попрецизно, целта на историјата, според Хегел, е реализација на слободата на духот, и тоа "...не само на слобода како на надворешна состојба, туку и како внатрешна свест."²⁴⁷ Средството, пак; како што нагласува; со кое идејата на слободата се остварува во историјата е - државата.

Одот на светската историја, според Хегел, се јавува во разни степени на развојот, кои се претставени во историскиот живот на поединечните историски народи, т.е. во светската историја се реализира светскиот дух преку духовите на поединечните народи. А сите народи, според Хегел, не се носители на светскиот дух, туку како што вели, само историските народи. Во таа насока, филозофот нагласува и дека "...*историската историја* ја посматра егзистенцијата на некој народен дух; развојот-на-неговиот-принцип во неговиот устав и законите, и во неговите случувања; на некој надворешен начин; според согледувањето на настаните и на непосредните причини..."²⁴⁸

Додека, пак:

Филозофската историја го сфаќа не само принципот на некој народ врз основа на неговите [државни] уредувања и случувања... туку го посматра... *општоот светски дух* како тој во некоја внатрешна поврзаност низ историјата... минува различни степени на своето образување. Таа го покажува општиот дух како супстанција која се

²⁴⁶ Јустејн Гордер, *Светот на Софија*, Три, Скопје, 2002, стр. 375.

²⁴⁷ Branislav Petronijević, *Istorija novije filozofije*, Nolit, Beograd, 1982, str. 496.

²⁴⁸ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Filosofijska propedeutika*, Grafos, Beograd, 1975, str. 208.

јавува во своите акциденции... (Не се вбројуваат сите народи во историјата на светот. Секој, според својот принцип, има своја точка, свој момент на настапување. Тогаш тој, како што изгледа, отстапува засекогаш. Неговиот ред не доаѓа случајно.)²⁴⁹

И, токму, со Кинеското царство, според Хегел, започнува историјата, а тоа е така бидејќи Кинеското царство, како што истакнува е - најстарото царство колку што историјата не информира.

Хегел во продолжение забележува дека "Ниту еден народ нема така... голем број историчари како... кинескиот. И другите азиски народи имаат прастари традиции, но не и историја."²⁵⁰

Потполно организираната државна управа ги воодушевила Европјаните, потсетува Хегел, а посебно ги воодушевила точноста со којашто биле изработени историските дела.

Но, да видиме каков е тука "духот" на уредувањето."²⁵¹ Тој, според Хегел, произлегува од општиот принцип. Имено, дијалектичкото мислење на Хегел вели дека тој принцип е непосредно единство на супстанцијалниот дух и на она што е индивидуално; но тоа е - како што го нарекува - духот на семејството, кој овде е распространет низ сета земја.

Овде сè уште не постои моментот на субјективитетот, т.е. рефлектирањето на-себе-во-себе на поединечната волја кон супстанцијата како кон моќ која ја проголтува, или поставеност на таа моќ како нејзина сопствена битност во која волјата се знае себе како слободна.²⁵²

²⁴⁹ *Ibid.*, str. 208.

²⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 124.

²⁵¹ *Ibid.*, str. 128.

²⁵² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 128.

Опшата волја во Кина, акцентира Хегел, непосредно кажува што поединецот треба да прави. А поединецот, пак - како што дополнува филозофот - исто така, нереклексивно и без свест се покорува и слуша.

И така, на таа државна целина - како што истакнува Хегел - ѝ недостасува моментот на субјективитет, и - како што ќе допрецизира - таа државна целина никако не се базира на морално сфаќање. Имено, супстанцијата е непосредно субјект, цар, чиј закон го сочинува моралното сфаќање, забележува Хегел. "Овој однос... е семејството. Само на оваа морална врска се основа кинеската држава, а објективниот семеен ѝеиѝеи е она што ја обележува. Кинезите знаат за себе дека припаѓаат на своето семејство и дека воедно се и синови на државата."²⁵³

Во самото семејство - забележува филозофот - тие не се личности, бидејќи супстанцијалното единство низ кое се наоѓаат во семејството е единството на крвта и природноста. Но и во државата - додава Хегел - тие исто така не се личности, бидејќи во неа преовладува патријархалниот однос, а управувањето, т.е. владеењето се засновува на извршувањето на татковската грижа на царот, кој се држи в ред.

Кина е царство на апсолутна еднаквост, а сите разлики коишто постојат можни се само со помош на државната управа и достоинството, коешто секој себе си го дава за да во таа управа би постигнал висок степен. Бидејќи во Кина владее еднаквост, но не слобода, затоа таму деспотиизмот е нужно даден начин на владеење... Во кинеското царство... посебните интереси не се оправдани за себе, а владеењето доаѓа само од царот...²⁵⁴

Од сето тоа произлегува дека царот е центар околу кој се се врти и кон кој се враќа, констатира Хегел, а и целата хиерархија на управата дејствува според некоја рутина, која во мирна состојба станува удобна навика.

L

²⁵³ Ibid., str. 129.

²⁵⁴ Ibid., str. 133.

Еднолично и еднакво, како текот на природата, оди таа по својот пат, со поетски тон забележува Хегел. Единствено царот треба да биде жива и секогаш будна и самодејствена душа, и, освен царот - ќе истакне Хегел - кој одозгора стега и набљудува, не постои никаква друга правна моќ или поредок. И, нема сопствена совест - повторно забележува Хегел - нема сопствена чест, којашто, на пример, чиновниците би ги поддржувала во одговорностите; туку тоа е "надворешната заповед и нејзиното строго одржување."²⁵⁵

И, на тој начин, како што подвлекува Хегел, темелно е уништено и слободното чувствување и моралното стојалиште. И, затоа и разликата помеѓу ропството и слободата во Кина - како што вели филозофот - нужно не е голема, токму поради тоа што пред царот сите се еднакви, т.е. сите се - како што акцентира - еднакво деградирани.

Царот секогаш му говори на народот со мистериозност, со татковска добрина и со нежност, меѓутоа, тој ист народ, подвлекува Хегел, има најнеубаво самочувство за себе, и, мисли дека се родил само затоа за да ја влече кочијата на царското величество.

На народот... не му е тешко да се продаде како роб и да го јаде горчливиот леб на ропството... (и) ...ако нема разлики по раѓање и ако секој може да дојде до највисоки почести, тогаш токму таа еднаквост не е извојувано значење на внатрешниот човек, туку ниско самочувство кое сè уште не дошло до разлики.²⁵⁶

Што се однесува, пак, до Индија, Хегел е уште покритичен. Индискиот поглед на свет е еден општ пантеизам и тоа - како што нагласува - пантеизам на вообразбата, а не на мислата. И, токму во таквата состојба на пантеизам-

²⁵⁵ *Ibid.*, str. 135.

²⁵⁶ *Ibid.*, str. 146.

на-вообразбата, "...божественото не е индивидуализирано во субјект, во конкретен дух, туку е спуштено на обичност и бесмисленост..."²⁵⁷

И кастите, според Хегел, се продукт на истата вообразба. Се разбира, Хегел потсетува дека во секоја умна држава има разлики кои мора да се појават, индивидуите мораат да дојдат до субјективна слобода и тие разлики да ги поставуваат од себе; но во Индија - акцентира Хегел - уште нема ниту збор за слобода и за внатрешна моралност, туку разликите коишто се јавуваат се само разлики на занимањата, сталежите.

Битна карактеристика е и дека индивидуата во Индија "...по раѓање му припаѓа на еден сталеж и дека останува врзана..."²⁵⁸ за тој сталеж. "Со тоа, токму тука, конкретниот живот, кој гледаме дека настанува, паѓа назад во смрт, а оков го спречува животот, кој, всушност, би сакал да пробие..."²⁵⁹ Човечноста воопшто...

...човечката должност и човечкото чувство не постојат, туку постојат само должностите на посебните касти. Сè е скаменето во разлики, а над таа скаменетост владее волјата. Моралност и човечко достоинство нема, лошите страсти преоѓаат преку нив; духот оди во светот на сонот, а она највисокото е уништувањето.²⁶⁰

А тоа е - продолжува Хегел - една состојба на "...мрачна свест дека човекот е дојден до потполна неподвижност, до уништување на секое чувство и на сето сакање..."²⁶¹ И токму поради тоа "... сите политички револуции рамнодушно минуваат покрај обичниот Индиец, бидејќи неговата судбина не се менува."²⁶²

L
²⁵⁷ *Ibid.*, str. 149.

²⁵⁸ *Ibid.*, str. 153.

²⁵⁹ *Ibid.*, str. 153.

²⁶⁰ *Ibid.*, str. 156.

²⁶¹ *Ibid.*, str. 157.

²⁶² *Ibid.*, str. 163.

Сé на сé, Индијците - според Хегел - се неспособни некој предмет цврсто да го држат во разумни одредувања, оти за такво нешто потребна е рефлексија.

Значи, во Кина - како што акцентира Хегел - царевата морална волја е закон; но така што внатрешната субјективна слобода при тоа е сузбиена, а законот на слободата владее со индивидуите само вон нив. Во Индија, пак...

...таа прва внатрешност на вообразбата е единство на природното и духовното, во кое ја нема ниту природата како разумен свет, ниту она духовното како самосвест-која-себе-се-спротивставува-на-природата. Тука недостасува препрека во принципот; недостасува, исто така, слободата на волјата која по себе е и како субјективната слобода.²⁶³

И затоа - според констатацијата на Хегел - ако во Кина владееше морален деспотизам, тогаш деспотизмот во Индија е најсамоволен, најлош и најнечесен. И, "...ако Кина е потполна држава... индиската политичка битност е само народ, а никако држава."²⁶⁴

Хегел ја продолжува споредбата посочувајќи и на тоа дека "Кинезите имаат најточна историја на својата земја... (а)... во Индија случајот е спротивен... историјата е сосем занемарена или воопшто не постои."²⁶⁵ И затоа германскиот филозоф го подвлекува својот став дека историјата има потреба од разум, т.е. има потреба "...од сила за предметот да се остави слободен за себе... Затоа за историја, како и воопшто за проза, се способни само народите кои дошле до тоа и кои поаѓаат од тоа индивидуите-себе-да-се-сфаќаат како да бидуваат за себе, со самосвест."²⁶⁶

Историјата за еден народ е секогаш од голема важност, оти на тој начин тој доаѓа - како што истакнува Хегел - до свест за текот на својот дух, кој се вчитува во законите, обичаите и делата. Законите како обичаи и уредбите

L

²⁶³ *Ibid.*, str. 169.

²⁶⁴ *Ibid.*, str. 169.

²⁶⁵ *Ibid.*, str. 170.

²⁶⁶ *Ibid.*, str. 170.

воопшто, се она што останува, потсетува мислителот. Но, историјата, исто така - ќе укаже Хегел - на народот му ја дава неговата слика во состојба-која-на-тој-начин-му-станува-објективна.

Временската егзистенција, пак, на народот без историја е "...слепа во себе, и игра-на-самоволието-во-различни-форми-којашто-се-повторува."²⁶⁷ Но токму: "Историјата ја фиксира таа случајност, ја прави стоечка, ѝ дава форма на општост... Таа е битен среден член во развојот и одредувањето на уредувањето, т.е. на умната политичка состојба..."²⁶⁸

И така, во Кина - според Хегел - наоѓаме разум кој е потполно без фантазија; а во Индија спротивно од тоа, таму нема предмет кој би бил стварен, а кој вообразбата веднаш не би го пресвртила во спротивност од она што е тој за разумната свест. И сиот живот на Индијците - за Хегел - не е ништо друго, туку една обична вообразба и едно обично празноверие.

Дури со персиското царство - како што нагласува филозофот - влегуваме во историјата.

*Персијците се прв историски народ, Персија е првото царство коешто поминало. Додека Кина и Индија остануваат статични, живејќи до денес со природно вегетабилно постоење, дотаму Персија е подложна на развој и преврати коишто единствено покажуваат некоја историска состојба... оти дури Зороастровата светлина му припаѓа на светот на свеста.*²⁶⁹

Таквата светлина не прави никаква разлика, сонцето сјае над праведните и неправедните, над високите и ниските, и со сите споделува еднаква благодат и корист - забележува Хегел.

L
²⁶⁷ Ibid., str. 171.

²⁶⁸ Ibid., str. 171.

²⁶⁹ Ibid., str. 181.

Значи, "принципот на развојот почнува со историјата на Персија, и затоа таа го сочинува вистинскиот почеток на светската историја."²⁷⁰ Персискиот народ "*...дошол до свесѝа дека айсолуѝнаѝа висѝина мора да има форма на оѝшѝосѝ, на единсѝво.*"²⁷¹

Тоа "едно", тоа општо, се разбира, сè уште не е слободно "едно" на мислата, сè уште не се обожува во духот и во вистината, туку сè уште е облечено со обликот на светлина. Но светлината не е лама, не е браман, не е рид, не е животно, не е оваа или онаа посебна егзистенција, туку тоа е самата сетилна општост, едноставна манифестација.²⁷²

Светлината го става човекот и во состојба во која може - како што укажува Хегел - да бира. Но...

...светлината веднаш во себе има препрека, имено темнината, како што доброто стои наспроти злото... (а) *Ормузд* и *Ахриман* кај Персијците ја сочинуваат таа препрека... Ормузд е господар на

²⁷² *Ibid.*, str. 186.

царството на светлината, на доброто, Ахриман е господар на царството на темнината, злото... а измирувањето на препреката се состои во тоа... дека Ормузд треба да се бори со Ахриман и на крај да го совлада.²⁷³

Значи, општото кај Персијците; според дијалектичко-панлогистичкиот јазик на (рациоцентричниот) Хегел; стана предмет, но само во доменот на сетилната претстава, а пројавено како светлина.

А еве како изгледа зборувањето за Јудеја низ истиот дијалектичко-панлогистичкиот јазик на (рациоцентричниот) Хегел:

...свеейлининѝа сега е Јехов, чистѝоѝо едно. На ѝѝој начин се случува ѝрекришување ѝомеѓу Исѝѝокоѝѝ и Заѝѝадоѝѝ. Духоѝѝ слеѓува во себе и го сфаќа основниоѝѝ аѝсѝѝиракѝѝен ѝринциѝѝ како она духовноѝѝо. Природата која на Истокот е она првото и основата, сега се снижува на творба; а духот сега е она првото. За Бог се знае дека е создател на сите луѓе како и на целата природа, а исто така и на апсолутната стварност воопшто.²⁷⁴

Но, дијалектичко-панлогистичкиот мислител Хегел - кој секогаш и за сѐ (рациоцентрично) мисли низ теза, па антитеза, па синтеза, па нова теза итн. - смета дека тој голем принцип кој се јавува во Јудеја, кај Евреите, во своето понатамошно одредување има момент на исклучување, којшто се состои во тоа "...дека само тој *единсѝѝвен* народ го спознава единствениот и дека тој единствен го признава него."²⁷⁵ Во тој контекст Хегел продолжува укажувајќи дека во Јудеја постои "...тврда служба како однос спрема чиста мисла. Субјектот како конкретен не станува слободен, бидејќи самото апсолутно не е сфатено како *конкреѝѝен* дух, затоа што духот се појавува сѐ уште поставен како недуховен."²⁷⁶

L

²⁷³ *Ibid.*, str. 186, 187.

²⁷⁴ *Ibid.*, str. 203.

²⁷⁵ *Ibid.*, str. 204.

²⁷⁶ *Ibid.*, str. 205.

Како што спомнавме и претходно дијалектичко-панлогистичкиот мислител Хегел - кој секогаш и за сè (рациоцентрично) мисли низ теза, па, антитеза, па синтеза, па нова теза, па нова антитеза итн. - во продолжение, а дијалектички движејќи се кон *Еџиџеи*, истакнува, пак, дека: "...египетскиот дух е... затворен во своите партикуларитети..."²⁷⁷, и како да е...

...животиски цврст во нив, но, исто така, како во неизмерен порив да се навалува и фрла-во-нив-од-една-на-друга-страна. Не се случува тој дух да се воздигне до она што е општо и повисоко... (и)... можеме да кажеме дека Египџаните се силни, во себе полетни *момчиња*, на кои спрема идеалната форма им е потребна само јасност-за-себе за да би станале млади.²⁷⁸

Имајќи предвид дека и Јудејскиот свет и Египетскиот свет, Хегел ги разгледува како делови од Персискиот свет, треба да се забележи дека, историскиот премин, според германскиот филозоф, се јавува токму кај допирот помеѓу персискиот и грчкиот²⁷⁹ свет. Но, ако го согледаме тој премин малку поблизу, и ако на пример...

...веднаш кај Персија се прашаеме зошто паднала, додека Кина и Индија траат. Пред сè тука мора да се отстрани предрасудата дека трајноста е нешто поодлично ако се спореди со минливоста. Неминливите ридови не се нешто поодлично отколку розата којашто

²⁷⁷ *Ibid.*, str. 228.

²⁷⁸ *Ibid.*, str. 228.

²⁷⁹ *џрчко* и *елинско* се два, сосем различни поима. Хегел е токму од оние, кои - употребувајќи го терминот *џрчко* - го потиснаа терминот *елинско*, но, во исто време, терминот *џрчко* го идентифицираа со значењето на терминот *елинско*. Значи: лагата е во идентификацијата на *џрчко* и *елинско*. Тоа е темелната грешка. И затоа, кога Хегел и сите како Хегел, учествуваа во зацврстувањето на оваа лага, а учествуваа на тој начин што: место да употребуваат термин *елинско* *којишо-ке-џо-означува-елинскојо* (*коешшо-нема-врска-со-џрчкојо*); тие почнаа толку несмислено да употребуваат термин *џрчко* *којишо-ке-има-значење-на-елинско*, и така, со повторување-и-повторување, (па низ навика, па низ пропаганда) грешката се зацврсти. (Ние, пак, од херменевтички причини, нема да ги поправаме термините што се веќе запишани во Хегеловите дела. За сега, доволно е тоа што укажавме во што се состои големата означувачка грешка.)

во својот мирисен живот брзо останува без лисја. Во Персија почнува принципот на слободниот дух против природноста, и таа природна егзистенција, значи венее, паѓа; принципот на одвојувањето од природата лежи во персиското царство, и затоа ова царство е повисоко отколку оние во природност потонати светови. Со тоа се отвори нужноста на текот, духот се раствори и мора да се доврши. Кинезот има тек како покојник на вредностите; Индиецот сам се убива, се задлабочува во Брама, жив мртовец е, во состојба на потполна бесвесност... Тука не е поставена никаква промена, никакво напредување, затоа што напредокот е можен само со поставување на самостојноста на духот.²⁸⁰

И токму, со светлината на Персијците, според Хегел, почнува духовното зреење, а во него духот се разделува од природата, додека, пак, како што понатаму вели: "вистинското воздигнување и вистинската преродба на духот треба да ја бараме, токму во Грција."²⁸¹

Хегел често старогрчкиот свет го споредува со младешко доба, но не во смисла дека...

...таа е... апсолутно недовршен и незрел облик... туку во... смисла дека младоста сè уште не е дејност на трудот, дека сè уште не е настојување околу некоја ограничена разумска цел. Таа е, напротив, конкретна животна свежина на духот: таа настапува во сетилната сегашност како вотеловен дух и одуховена сетилност, - во единство коешто е произведено од духот. Грција ни пружа ведар поглед на младешката свежина на духовниот живот.²⁸²

L

²⁸⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 230.

²⁸¹ *Ibid.*, str. 235.

²⁸² *Ibid.*, str. 235.

Грчкиот дух, според дијалектичкото објаснување на Хегел, поаѓа од природата, за потоа природата да ја пресврти во нејзината законитост. Значи, духовноста сè уште не е апсолутно слободна и "...сè уште не е потполно од самата себе..."²⁸³ произлезена.

Но, токму тоа, од грчкиот карактер прави, како што акцентира Хегел, убав-индивидуалитет-кој-е-произведен-со-помош-на-духот-бидејќи-духот-она-што-е-природно-го-преобликува-во-своја-содржина.

Значи, на дејноста на грчкиот дух - како што дообјаснува панлогистичкиот филозоф - му е потребен природен поттик и природна граѓа, а таквата духовност не е слободна духовност која самата себе се одредува, туку е духовност во смисла на во-духовност-развиена-природност, т.е. духовен индивидуалитет, ќе нагласи Хегел.

Или поописно: "Грчкиот дух е пластичен уметник кој од каменот создава уметничко дело."²⁸⁴ Но, токму "кај убавина^{та} Грците застануваат и не достигнуваат уште повисока точка на вистината."²⁸⁵

И така - како што ќе заклучи Хегел - во грчкиот принцип ја видовме душевноста во нејзината радост, во нејзината ведрина, а духот сè уште не беше повлечен во апстракцијата, туку сè уште беше врзан за природниот елемент, за партикуларитетот на индивидуите, додека, пак, токму во Рим ја наоѓаме таа - како што подвлекува дијалектичкиот филозоф - слободна општост, таа апстрактна слобода, којашто, од една страна, апстрактната држава, политика и сила ги става над конкретниот индивидуалитет, апсолутно потиснувајќи го; а од друга страна, токму таа апстрактна слобода создава личност, т.е. како што појаснува Хегел, слобода на јаството-во-себе којашто целосно мора да се разликува од индивидуалитетот. И, овие два момента...

L

²⁸³ *Ibid.*, str. 250.

²⁸⁴ *Ibid.*, str. 251.

²⁸⁵ *Ibid.*, str. 264.

...коишто го сочинуваат Рим, политичката-општост-за-себе и апстрактната-слобода-на-индивидуата-во-самата-себе, пред сè, се опфатени во форма на самата внатрешност. Таа внатрешност, тоа враќање во самото себе, коешто го видовме како пропаѓање на грчкиот дух, овде станува тло на кое прозрачува една нова страна на светската историја.²⁸⁶

Но, рациоцентричниот дијалектичар Хегел нагласува дека *"...Римската држава географски како и историски се засновува на моментот на насилството."*²⁸⁷ А тоа насилство и таа дива суровост - како што во продолжение истакнува - донесоа со себе една *"...себична тврдост која подоцна ги сочинуваше основните одредби на римските обичаи и закони."*²⁸⁸ Во тој контекст Хегел дополнува дека:

За тврдоста, којашто Римјанинот ја трпел во државата; имал надоместување со помош на истата тврдост, којашто тој ја уживал кон семејството, - слуга на една страна, деспот на друга. Тоа ја сочинува римската величина чијашто посебност беше тврдата вкоченост во единството-на-индивидуата-со-државата, државниот закон и државната заповед.²⁸⁹

Хегел дава и една друга споредба за да го појасни својот дијалектичко-тоталитетен и рациоцентричен став, имено:

...тука кај Римјаните, наспроти онаа прва дива поезија и извртување-на-сè-што-е-конечно-на-Ориентот, наспроти убавата хармониска поезија и едноличната слобода на духот на Грците, се

L

²⁸⁶ Ibid., str. 294.

²⁸⁷ Ibid., str. 295.

²⁸⁸ Ibid., str. 301.

²⁸⁹ Ibid., str. 303.

јавува *ипроза* на животот, свест на конечноста за себе, апстракција на разумот и тврдост на личноста...²⁹⁰

И сета таа состојба на римскиот свет "...личи на место на раѓање, а неговата болка на породилни болки на еден друг повисок дух, кој беше објавен со *христијанската реализија*."²⁹¹ Тој повисок дух, подвлекува Хегел, го содржи помирувањето и ослободувањето на духот, затоа што сега човекот, акцентира филозофот, добива свест-за-духот-во-неговата-општост-и-бесконечност. "Тој нов принцип е стожер околу кој се движи светската историја. Дотука и оттука оди историјата."²⁹²

Единството на "...човекот и Бога е поставено во христијанската религија."²⁹³ Тоа единство, според дијалектичкото објаснување на Хегел, покажува дека "...човекот е само дотолку Бог, доколку тој ја укинува природноста и конечноста на својот дух и доколку се воздигне до Бога."²⁹⁴ Значи, за човекот, кој е соучесник на вистината и кој знае дека тој самиот е момент на божествената идеја, всушност, како што вели Хегел; е поставено напуштањето-на-неговата-природност, оти она природното е неслободно и недуховно.

Во Христос, човекот е спасен и смирен, бидејќи во Христос е познат поимот на вечната вистина дека - нагласува Хегел - човечкото битие е дух. Христос, во Кој се појави единството на Бога и човекот, "сам покажа со својата смрт, со својата... вечна историја на духот - историја, којашто секој човек треба да ја исполни во себе самиот, да биде како дух или да стане дете Божјо, граѓанин на Неговото царство... (а) ...Заедницата е стварен, сегашен живот во духот Христов."²⁹⁵

²⁹⁰ *Ibid.*, str. 304.

²⁹¹ *Ibid.*, str. 334.

²⁹² *Ibid.*, str. 334.

²⁹³ *Ibid.*, str. 339.

²⁹⁴ *Ibid.*, str. 339.

²⁹⁵ *Ibid.*, str. 343.

Во христијанството, истакнува Хегел, домот на човекот се наоѓа во натсепителниот свет, и, секој поединец е предмет на божјата милост и на крајната божествена цел: "Бог сака *сиги* луѓе да станат блажени."²⁹⁶ Значи, човекот и тоа веќе сфатен-како-човек, како што вели Хегел, има бесконечна вредност и токму таа бесконечна вредност "...го укинува секој партикуларитет на раѓањето и татковината."²⁹⁷ Човекот во својата внатрешност го има "...по себе и за себе тоа тло на слободна духовност."²⁹⁸

Грчката слобода, забележува Хегел, "беше слобода на среќата и на генијалноста."²⁹⁹ Таквата слобода "сè уште беше условена со *робовиџи* и *пророчкиџи месија*."³⁰⁰ Но, слободата во христијанството, нагласува Хегел, е слобода која "...настапува како принцип на апсолутна слобода во Бога. Човекот сега не е веќе во однос на зависност, туку на љубов; свесен дека му припаѓа на божественото битие... (и)... човекот е признат како бесконечна моќ на одлучување."³⁰¹

Но, за подобро да се разбере *рациоцентрична* мисла и *рациоцентричниот* јазик на германскиот панлогистички дијалектичар, треба да се разбере и следниот, за Хегел, битен момент. Имено, како што истакнува:

Отсекогаш се сакаше да се постави препрека помеѓу *умот* и *религијата* како и помеѓу *религијата* и *свештот*, но ако тоа се разгледа одблизу, тогаш тоа е само разлика. Умот воопшто, е само битие на духот, на божествениот како и на човечкиот. Разликата на религијата и светот е само таа дека религијата како таква е ум во душата и во срцето... додека, напротив, државата спрема истиот ум е храм на

L

²⁹⁶ *Ibid.*, str. 348.

²⁹⁷ *Ibid.*, str. 348.

²⁹⁸ *Ibid.*, str. 348.

²⁹⁹ *Ibid.*, str. 349.

³⁰⁰ *Ibid.*, str. 349.

³⁰¹ *Ibid.*, str. 349.

човечката слобода во знаењето и сакањето на стварноста; чија сама содржина може да се нарече божествена. Така слободата во државата е обистинета и потврдена со религијата, бидејќи моралното право во државата е само изведба на она што го сочинува основниот принцип на религијата.³⁰²

И, главната задача не на историјата како научна дисциплина, туку на самата историја, како што подвлекува Хегел, е "...религијата да се појави како човечки ум, религиозниот принцип кој е во срцето на луѓето да се произведе и како световна слобода."³⁰³

И така, според Хегел, ќе се укине раздорот помеѓу внатрешноста на срцето и егзистенцијата. Значи, задачата е "*... да се внесе идејата на духови и во светови на нејосредната духовна сегашност.*"³⁰⁴ Во таа насока и со повисок тон, германскиот рационалистичен дијалектичар го вели следното: "Но, за тоа остварување е повикан еден друг народ или други народи, имено *германскиот.*"³⁰⁵ И, во продолжение, со исто така висок тон, Хегел го вели и следното:

Германскиот дух е дух на новиот свет на кој целта му е реализирањето на апсолутната вистина како бесконечно самоодредување на слободата, *онаа* слобода која за содржина ја има самата своја апсолутна форма. На германските народи им е одредено да бидат носители на христијанскиот принцип. Начелото на духовната слобода, принципот на помирувањето беше ставен во сè уште прстодушните необразовани души на овие народи, па им беше зададено во служба на светскиот дух поимот-на-вистинската-слобода

L

³⁰² *Ibid.*, str. 349.

³⁰³ *Ibid.*, str. 350.

³⁰⁴ *Ibid.*, str. 349.

³⁰⁵ *Ibid.*, str. 350.

да го имаат не само за религиозна супстанција, туку слободно да го продуцираат од субјективната самосвест и во светот.³⁰⁶

И така, како што вели германскиот филозоф, можеби од надвор изгледа дека германскиот свет е само продолжение на римскиот свет, но, како што ќе акцентира, во германскиот свет "...живееше потполно нов дух од кој светот мораше да се прероди, имено слободниот дух кој се основа на самиот себе..."³⁰⁷

Но германскиот филозоф, освен што е германски филозоф е и протестантски филозоф, па, во таа насока, освен што смета дека на германските народи им е одредено да бидат носители на христијанскиот принцип, смета и дека на христијанскиот принцип "...дури со реформацијата му се дава неговата вистина и стварност."³⁰⁸ А тој период на германскиот свет, како што дообјаснува, се движи "...од реформацијата до нашите времиња (19 век - н.з.)."³⁰⁹

И, тука може да се каже нешто што многу ретко ќе го најдеме во било кое досегашно толкување на Хегеловата филозофија, а тоа е дека: Хегел поаѓа од две клучни *шочки* во-секое-негово-мислење-за-што-било. Првата точка е: Германија, односно германството (во таа насока вели: "Чистата срцевост на германските нации беше вистинско тло за ослободување на духот..."³¹⁰), а втората е: реформацијата (за која вели дека е "...сонце кое сè преобразува..."³¹¹), односно протестантизмот, односно германскиот протестантизам.

Значи, германството и протестантизмот се основните елементи на содржината на секое Хегелово мислење, или попрецизно, основните

L

³⁰⁶ *Ibid.*, str. 359.

³⁰⁷ *Ibid.*, str. 361.

³⁰⁸ *Ibid.*, str. 362.

³⁰⁹ *Ibid.*, str. 362.

³¹⁰ *Ibid.*, str. 435.

³¹¹ *Ibid.*, str. 427.

елементи на секое Хегелово мислење се: одбраната и афирмацијата на германството; и одбраната и афирмацијата на протестантизмот.

Во таа насока, ќе укажеме на еден дел од Хегеловиот *Предговор одржан во Хајделберџ на 28 октомври 1816* (познат и како *Хајделбершкиот ирисијанен говор*), кој е познат и како *Предговор* на неговите *Предавања од историјата на филозофијата*, кои, всушност, (заедно со предговорот) го сочинуваат делото *Историја на филозофијата*. Имено, Хегел таму вели:

...додека филозофијата во другите европски земји... речиси потполно, освен нејзиното име, исчезна и пропадна... таа во германската нација се одржа како една особеност на нејзиниот културен живот. Природата на Германците им ја додели возвишената должност да бидат чувари на тој свет пламен...³¹²

И сиот мисловен напор на Хегел, и сиот негов филозофски систем, (кој како што видовме е "...најобемната филозофска тотализација"³¹³) всушност, тежнее кон тоа да докаже и покаже дека е нужно, оправдано и смислено не само Германија (и протестантизмот) да се смета за "центар (а и врв) на светот", туку и дека е оправдано и смислено, и самата негова филозофија да се смета за "центар (а и врв) на сета филозофија воопшто".

Сета Хегелова дијалектика, сиот Хегелов панлогизам, сета негова гносеологија, онтологија, историја на филозофијата и сета негова филозофија на историјата, всушност "се во служба" и тоа во верна служба и на Германија (и на протестантизмот), и на германството, а и на сè што е германско. Тоа се клучните точки кај Хегел и токму тие ја сочинуваат *основата* и на неговото мислење-за-што-било, и, токму тие се основа и на сета негова филозофија. А вака протолкуваната *основа* треба да ја види секој херменевтичар на историјата на филозофијата, а и на филозофијата на историјата.

L

³¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Istorija filozofije (1)*, BIGZ, Beograd, 1975, str. 2.

³¹³ Jan-Pol Sartre, *Egzistencijalizam i marksizam*, Nolit, Beograd, 1970, str. 13.

Во таа насока само ќе спомнеме и за едно писмо што Хегел му го пишува на Ј. Х. Вос, преведувачот на Хомер (Јена, 1805год.), а наведено во делото *Субјект-Објект* од Ернст Блох. Во тоа писмо Хегел вели:

Лутер овозможи Библијата да зборува германски, а Вие овозможивте тоа да го прави Хомер, тоа е најголемиот подарок, кој можеше да му се пружи на народот... Ако сакате да ги заборавите овие два примера, тогаш ќе речам за своите настојувања, дека сакам да се обидам да ја научам филозофијата, да зборува германски.³¹⁴

Со Хегел (и со Хегеловиот *студен-рациоцентричен-контекст*³¹⁵) јас воопшто не се согласувам, и никогаш нема да се согласам; но ја почитувам *идејата на неговите филозофски илуд.* А суштината на Хегеловата мисла, како што јасно видовме, ја сочинуваат протестантизмот и Германија.

Да видиме што понатаму вели Хегел во неговата филозофија на историјата. Значи, Хегел во продолжение, во свој стил, гордо истакнува: "Старите Германци се обземени со својата љубов кон слободата..."³¹⁶, а потоа додава: "Германија од давнини била слободна нација..."³¹⁷ И, всушност, последниот период на германското царство, според Хегел, е "...период на духот кој за себе знае дека е слободен, бидејќи го сака она вистинитото, вечното, општото по себе и за себе."³¹⁸ Или, со други зборови, како што навестивме и претходно, Хегел, бранителот на германството и реформацијата, го истакнува и следното, имено дека клучната содржина на реформацијата е дека: "...*човекот сам по себе е одреден да биде слободен.*"³¹⁹

L

³¹⁴ Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt*, Naprijed, Zagreb, 1975, str. 22.

³¹⁵ На пример: *слободата* како што ја поима Хегел е *длабоко поврзана со нужноста* (т.е. контекстот, во овој случај, е: *контекст-на-афирмација-на-нужноста*); а *слободата* како што ја поима Бергаев *нема никаква врска со нужноста* (т.е. контекстот, во овој случај е: *контекст-на-негација-на-нужноста*). Значи, слободата кај Хегел е *едно*, а слободата кај Бергаев е *нешто сосем друго*; т.е. *слободата* како што ја поима Хегел е *заробена слобода*, а *слободата* како што ја поима Бергаев е *слободна слобода*.

³¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 370.

³¹⁷ *Ibid.*, str. 391.

³¹⁸ *Ibid.*, str. 427.

³¹⁹ *Ibid.*, str. 432.

Значи, сето она, што го навестивме претходно, потполно се потврдува и со следниот став на Хегел, којшто се однесува на политичкото уредување и законите: "...ако уредувањето и законите треба да се изградат на вистински вечно право, тогаш сигурноста е само во протестантската религија, бидејќи во нејзиниот принцип доаѓа до потполн развој и на субјективниот принцип на умноста."³²⁰

Како чест пример, пак, за вистинска протестанска држава Хегел ја наведува Прусија (од крајот на седумнаесеттиот век), а како чест пример за протестантски јунак го наведува нејзиниот крал Фридрих Велики. Но пред да кажеме што Хегел мисли за монархот Фридрих Велики, токму тука може да спомнеме што Маркс мисли за монархискиот принцип. Имено, Маркс нагласува: "Каде што монархискиот принцип е во мнозинство, таму луѓето се во малцинство; каде што тој принцип не се оспорува, таму воопшто нема луѓе."³²¹ Се враќаме кон мислењето на Хегел:

...Фридрих Велики не само што Прусија ја вовеле меѓу големите државни сили на Европа како протестантска сила, туку тој беше и филозофски крал; сè на сè, посебна и единствена појава во поново време... (и) ... тој имаше свест за општоста, која е последна длабочина на духот...³²²

И така, со спомнатиот крал Фридрих Втори (Велики), според Хегел, во стварноста настапува нова епоха во која "стварниот државен интерес"³²³ ја добива "својата општост и своето највисоко оправдување."³²⁴ Фридрих Втори, е особено истакнат од Хегел и поради тоа што "...општата цел на државата, тој ја сфатил како мисловна и што тој бил прв меѓу регентите кој се

L

³²⁰ *Ibid.*, str. 448.

³²¹ Karl Marx, *Pisma Rugeu iz 1843. godine* (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 46.

³²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 451.

³²³ *Ibid.*, str. 453.

³²⁴ *Ibid.*, str. 453.

придржувал на она општото во државата, а она посебното, ако било спротивно од државната цел, просто не го допуштал." ³²⁵

И самото световно, според тријадичкиот дијалектичар Хегел, е "...духовно царство во постоењето, царство на *волјата* која себе се доведува до егзистенција." ³²⁶ За ваквото помирување помеѓу светото и световното, според филозофот, клучна улога има повторно протестантизмот, бидејќи, како што вели: "Протестантската етика не допушта... две совести, но во католичкиот свет на една страна е она светото, а на друга страна апстракцијата против религијата..." ³²⁷

И сите овие ставови што предходно ги спомнавме, заедно со ставот од прва рака дека "Французите се вжештени глави" ³²⁸, се вовед во Хегеловото објаснување за тоа зошто револуцијата се појавува во Франција, а не во Германија, т.е. за тоа зошто принципот на слободата сакаат да го реализираат Французите, а не Германците. Во објаснувањето Хегел истакнува: "Во Германија просветителството беше на страната на теологијата, во Франција веднаш завзеде правец против Црквата. Во Германија, во поглед на световноста, сè веќе беше подобро со реформацијата." ³²⁹ Исто така, во Франција, како што дообјаснува Хегел, принципот на слободата на волјата се афирмирал против постојното право и:

Целата состојба во Франција во тогашно време е... бесмислена состојба... Притисокот терал на истражување. Се виде дека парите кои ги цедеа од потта на народот не се употребувале за државни цели, туку за најлудо расфрлање. Изгледаше како целиот државен систем да е неправда. Промената нужно беше насилна бидејќи владата не прифати преобликување. А владата не го прифати затоа што самиот двор, клерот, благородништвото, парламентите... не сакаа да се одречат од

L

³²⁵ *Ibid.*, str. 453.

³²⁶ *Ibid.*, str. 454.

³²⁷ *Ibid.*, str. 457.

³²⁸ *Ibid.*, str. 456.

³²⁹ *Ibid.*, str. 456.

своите привилегии; понатаму затоа што владата, како конкретно средиште на државната моќ, не можеше да ги земе за принцип апстрактните поединечни волји и од нив да ја реконструира државата; и најпосле затоа што таа беше католичка, значи поимот на слободата, умот на законот не важеше како последна апсолутна обврзност, бидејќи она светото и религиозната совест беа од тоа одделени.³³⁰

И токму тогаш; нагласува Хегел; мислата и поимот на правото наеднаш си добија на важност.

И откако сонцето е на небесниот свод и откако планетите кружат околу него, се нема видено човекот да се поставува на глава, т.е. на мислата, и стварноста да се изградува спрема неа. Анаксагора прв рече дека *νοῦς* управува со светот. Но дури сега човекот дојде до познанието дека мислата треба да управува со духовната стварност. Според тоа, тоа беше прекрасно изгрејсонце. Сите мисловни луѓе учествуваа во славењето на таа епоха. Возвишен занес владееше во тоа време, ентузијазмот на духот проструи низ светот, како дури сега да дојде до реално помирување на божественото со светот.³³¹

И така, светската историја, според Хегел не е ништо друго, туку "развој на поимот на слободата."³³² И, самата филозофија "...си има работа само со сјајот на идејата која се огледува во светската историја."³³³ Интересот на филозофијата е "...да го познае текот на развојот на идејата која се реализира, и тоа идејата-на-слободата-која-постои-само-како-свест-за-слободата."³³⁴ И, вистинската теодицеја, според Хегел, е "...дека светската

L

³³⁰ *Ibid.*, str. 458.

³³¹ *Ibid.*, str. 459.

³³² *Ibid.*, str. 468.

³³³ *Ibid.*, str. 468.

³³⁴ *Ibid.*, str. 468.

историја е тој тек на развојот..."³³⁵, т.е. дека светската историја е "...стварно бидување на духот..."³³⁶ Филозофот подвлекува: "Само познанието може да го помири духот со светската историја и со стварноста... она што се случило и што секој ден се случува не само што не е без Бога, туку во суштина е дело на Него самиот."³³⁷

И, слободно може да се каже дека: феноменологијата на духот, кај Хегел, не е само појавност на духот, односно не е само тријадичка и дијалектичка појавност на духот; туку е и освестување на духот, односно е тријадичко и дијалектичко освестување на духот за самиот себе си. Но, треба слободно да се нагласи и дека: тоа Хегелово поинаквено и редуцирано сфаќање на духот е дух во смисла на закономерен ум, т.е. закономерна мисла, чијашто, пак, основа е нужноста, односно триетапната нужност. А таквата, пак, нужност којашто Хегел се обидува да ја поистовети со слободата е, всушност, *несочниот ѝ емел* врз којшто Хегел го гради неговиот рационалистичен, дијалектички, панлогистички и *идеалистичен* облакодер. И затоа ирационалистот, т.е. волунтаристот Шопенхауер (оправдано или неоправдано) вели: "Хегеловата филозофија, после толку големи претходници, е таа што германскиот мислечки дух го враќа назад токму во состојба на наивност."³³⁸

Но во насока на *идеалистичноста* мораме нешто, сепак да допрецизираме. Имено, од *херменевтичка* гледна точка, точно е дека за Хегел *целосноста* е најважна (т.е. *идеалистичноста*, универзалноста или уште поточно: *аисолутичност*), а не партикуларноста или сингуларноста. Точно е и дека на поединецот тој не му посветува доволно внимание, односно (поединецот) го става во зависен и нужен однос кон целината, па дури, за (уште поголема) жал, и истакнува дека тој зависен и нужен однос (наречен *должности*, особено кога целината е во облик на *држава*) го ослободува.

L

³³⁵ *Ibid.*, str. 468.

³³⁶ *Ibid.*, str. 468.

³³⁷ *Ibid.*, str. 468.

³³⁸ Артур Шопенхауер, *Етика (За слободата на човековата волја, За основата на моралот)*, Култура, Скопје, 1998, стр. 142.

Точно е и дека сите овие Хегелови ставови се *идеалистички* (т.е. се во одбрана токму на *идеалистичката целина*), а и *крив*. Се разбира, точно е и дека овие Хегелови ставови заслужуваат најостра критика.

Исто така, точно е дека Хегел е *идеалистички*, но, исто така, не е точно дека е *идеалистички*. И навистина, не е точно тврдењето на многумина теоретичари, кои по навика, кога треба да зборуваат за Хегел, прво што прават - а тоа го прават оти не го разбираат - го обвинуваат токму за тоталитаризам, т.е. за основоположник на тоталитаризмот.

Но, тоталитаризмот нема никаква врска со Хегел, туку тотализмот има врска со Хегел. Хегел не е никаков идеолог, туку е единствено филозоф. Тоталитаризмот е понадворешната редукција (не на тотализмот на Хегел, туку) на тотализмот (воопшто). И така, тоталитаризмот е понадворешното поинаквување на тотализмот, тоталитаризмот е искривена понадворешнетост (-во-облик-на-идеологија) на тотализмот-кој-и-самиот-е-рациоцентричен. И затоа тоталитаризмот е, всушност, апсолутно искривување на веќе кривото.

Значи, не го оправдуваме ниту Хегеловиот тотализам, ниту било кој тотализам, оти и самиот тотализам, како што спомнавме, е *рациоцентричен* и *суден*, значи и самиот тотализам (како таков, т.е. воопшто) е редуцирана и крајно апстрактна "позиција" и филозофија, но, сепак, не е тоталитаризам, којшто, пак, е ултра редукција, ултра рационализација, ултра искривување, ултра идеологизација и ултра глупост.

Хегел е мислител кој е заинтересиран единствено за филозофскиот тоталитет, за филозофската целосност, за филозофскиот тотален и тоталитетен систем. Хегел воопшто не е заинтересиран за тоталитаризам и Хегел нема никаква врска со ниту еден облик на тоталитаристичките глупости.

Се разбира, тотализмот на Хегел (којшто е филозофија-на-тоталноста-и-тоталитетноста, т.е. филозофија-на-целосноста, т.е. филозофија-на-системноста, т.е. филозофија - која - сака - да - е - рациоцентрично - знаење - кое - се - стреми - кон - откривање - и - разбирање - на - некаква - сеопшта -

рациоцентрична - целосност) е облик на рациоцентрична редукција, којашто заслужува критика; но уште еднаш да нагласиме дека Хегеловата желба за филозофска тоталитеност, нема ама баш никаква врска со која било тоталитарност.

Значи, Хегел е *шпалалист*, но не е *шпалалиитарист*. Оти разликата помеѓу *шпалалиитеитност* и *шпалалиитарност* е иста како разликата помеѓу *сфака* и *свака* или како помеѓу *рака* и *рак*. Кој ги гледа нијансите ќе сфати што зборуваме.

И, уште еднаш да подвлечеме дека Хегел не е никаков тоталитарист, туку единствено е *филозофско-системски-шпалалист* кој е заинтересиран единствено за *филозофијата* - (*сфайена*- како - знаење) - во - *нејзината* - (*рациоцентрична*) *целосност* - и - *аисолуитност*. И толку.

Или со други зборови, Хегел е заинтересиран за *гигантската* - *феноменологија* - на - *духот* - *сфайен* - како - ум - во - *чија* - *основа* - *лежи* - *нужна* - и - *перијадичка* - *дијалектичка* - *законитост*. Дури може да се каже и дека Хегеловиот тотализам (којшто, како што рековме, е рациоцентрична редукција) е грешка; но таа грешка нема ама баш никаква врска со тоталитаризмот (од кој било вид), којшто, всушност, е - *страотна* грешка. Значи, Хегел е тоталист, но не е тоталитарист (т.е. Хегел е *сшуден*, но не е *сшраитно сшуден*, т.е. Хегел *сфака*, но не е *свака*), и затоа не смее да биде толкуван како тоталитарист, а освен тоа, роден е во иста година со - Бетовен.

И така, во ова поглавје видовме дека предмет на Хегеловата филозофија на историјата е "филозофската светска историја"³³⁹, т.е. предмет не се, како што и самиот истакнува: "...општите рефлексии за неа, кои од неа сме ги извеле..."³⁴⁰, туку предмет е "...самата светска историја."³⁴¹

Идејата, според Хегел, е водич на народите и на светот, "...а духот, неговата умна и нужна волја, е она што ги водеше и што ги води светските збиднувања. Него да го запознаеме, е ... нашата цел"³⁴², акцентира

³³⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 7.

³⁴⁰ *Ibid.*, str. 7.

³⁴¹ *Ibid.*, str. 7.

³⁴² *Ibid.*, str. 14.

философот, и, продолжува укажувајќи дека: "...единствена мисла, која философијата ја донесува со себе, е едноставната мисла на умот дека умот владее со светот, значи дека и во светската историја збиднувањето било умно." ³⁴³

И, "како што супстанцијата на материјата е тежината, така... супстанцијата, суштината на духот е слободата... слободата е единствена висинитост на духот." ³⁴⁴

Духот, според Хегел, е "...битие кај самото себе (Bei-sich-selbst-sein)." ³⁴⁵ И токму тоа е, како што акцентира, слободата: "...бидејќи ако сум зависен, тогаш се однесувам кон нешто друго што јас не сум; јас не можам да бидам без надворешното; слободен сум, ако сум кај себе самиот. Тоа 'битие-кај-самото-себе' е самосвеста, свест за самиот себе." ³⁴⁶

Блох вели: "Хегеловата дијалектика не е... за комотни луѓе... таа не е само поучна, туку опоменува." ³⁴⁷ И, обидувајќи се на едноставен начин да ја објасни тајната на дијалектиката, во *Предговорот* на *Феноменологија на духот*, самиот Хегел вели:

Пупката се губи во избивањето на цветот, и така, би можело да се каже дека цветот ја побива пупката; исто така, плодот го огласува цветот за некое лажно постоење на билката, и така, како вистина на билката настапува плодот на местото на цветот. Овие форми не само што се разликуваат, туку, исто така, взаемно се потиснуваат како меѓусебно неподносливи. Но, нивната минливост ги прави, во исто време, моменти на органско единство, во кое тие не само што не си противречат една на друга, туку секоја е исто така нужна како и секоја друга; и дури таа еднаква нужност го сочинува животот на целината. ³⁴⁸

L

³⁴³ *Ibid.*, str. 15.

³⁴⁴ *Ibid.*, str. 22.

³⁴⁵ *Ibid.*, str. 23.

³⁴⁶ *Ibid.*, str. 23.

³⁴⁷ Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt*, Naprijed, 1975, str. 131.

³⁴⁸ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, "Predgovor" ka: G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, op. cit., str., 1 - 42.

Со други зборови, како што семето во себе ја носи сета природа на дрвото, вкусот, обликот на плодот, така, и првите траги на духот - како што нагласува германскиот дијалектичар - ја содржат потенцијата на сета историја.

Оние на Исток сè уште не знаат дека духот или човекот како таков е слободен. Бидејќи тоа не го знаат, затоа и не се слободни. Тие само знаат дека *еден* е слободен, но таквата слобода токму затоа е самоволие, дивост... Затоа тој *еден* е само деспот, не и слободен човек. - Дури во Грците прозрачи свеста за слободата, а затоа и беа слободни, но тие, како и Римјаните, знаеа дека само некои се слободни, не и човекот како таков... Затоа Грците имаа не само робови, за што им беше врзан животот и суштината на нивната убава слобода, туку и самата нивна слобода беше делумно само случаен, минлив и ограничен цвет... Дури германските нации во христијанството дојдоа до свеста дека човекот како човек е слободен, дека слободата на духот ја сочинува неговата најсопствена природа. Таа свест најпрво прозрачи во религијата, во највнатрешната регија на духот; но тој принцип да се внесе и во световното битие, тоа беше една понатамошна задача...³⁴⁹

Или накратко: "Истокот знаеше и само знае дека *еден* е слободен, грчкиот и римскиот свет дека некои се слободни, германскиот свет знае дека *сите* се слободни."³⁵⁰

Прочуен е и Хегеловиот опис за Ориентот како "детско доба на историјата"³⁵¹, за средна Азија како "момчешко доба"³⁵², за грчкиот свет како

L

³⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 23, 24.

³⁵⁰ *Ibid.*, str. 110.

³⁵¹ *Ibid.*, str. 111.

³⁵² *Ibid.*, str. 112.

"младешко доба"³⁵³, за Римското царство како "мажествено доба"³⁵⁴ и за германското царство како "старечко доба"³⁵⁵. Треба да се има предвид дека тука Хегел мисли не на природно старечко доба, туку на духовно старечко доба, оти "...старечкото доба на духот е неговата потполна зрелост во која тој му се враќа на единството, но како дух."³⁵⁶

Важно е уште еднаш да се подвлече дека светската историја, за Хегел, е *"...напредување во свесќа за слободаќа, - напредување кое треба да го спознаеме во неговата нужност."*³⁵⁷ Значи, крајната цел на светската историја е "свеста на духот за неговата слобода..."³⁵⁸, или, ако се обидеме на кажеме нешто слично, но не со Хегелов, туку со херменевтички јазик; тогаш би можело да се каже дека, на некој начин: "Да се разбере историјата значи да се разбере драмата на човековата слобода..."³⁵⁹, оти, на почетокот на историјата, постои една, како што укажува Хегел, неизмерна смеса на нагони, интереси, дејности, и токму таквата неизмерна смеса е *"...орудие и средство на светскиот дух да ја изврши својата цел, да ја воздигне до свест и да ја оствари; а таа цел е само таа да се најде себе, да дојде самата кај себе и себе да се гледа како стварност."*³⁶⁰

Кога станува збор за хероите, тие, според Хегел, се токму *"големите луѓе во историјата чии соѕидувани партикуларни цели ја содржат суштестваноста, која е волјата на светскиот дух."*³⁶¹ Значи, за Хегел, не е случајно тоа, како што нагласува Карл Левит:

...дека конечните резултати на големите историски акции се секогаш различни од она што луѓето имале намера. Цезар и Наполеон

L

³⁵³ *Ibid.*, str. 113.

³⁵⁴ *Ibid.*, str. 113.

³⁵⁵ *Ibid.*, str. 115.

³⁵⁶ *Ibid.*, str. 115.

³⁵⁷ *Ibid.*, str. 24.

³⁵⁸ *Ibid.*, str. 24.

³⁵⁹ Massimo Faggioli, "Reviews of Books (Thomas J. McPartland. Lonergan and Historiography: The Epistemological Philosophy of History)", *American Historical Review*, October 2011, pp. 1075-1076.

³⁶⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 30.

³⁶¹ *Ibid.*, str. 35.

не знаеле, а не ни можеле да знаат, што направиле кога ја зацврстувале својата власт. Тие несвесно исполнувале една општа цел на западната историја. Привидната слобода на нивните постапки е двосмислена слобода на страстите, која тежнее кон некоја посебна цел со речиси животинска заслепеност, но така што тоа следење на нивните лични интереси е придвижено со еден анонимен импулс кој ја одредува нивната волја и нивната одлука. Општата цел и посебната намера се подсудруваат во оваа дијалектика-на-делувањето врз основа на страстите.³⁶²

Додека, пак, за супстанцијалното (во стварното делување на луѓето и во нивното мислење) да би можело да вреди и да постои, а и самото себе да се одржува - токму тоа, пак, е целта, на државата, прецизира филозофот. И, затоа во светската историја може да стане збор "*...само за народите кои сочинуваат држава...* државата е реализација на слободата, т.е. на апсолутната крајна цел... сета вредност која човекот ја има, сета душевна стварност, ја има само со помош на државата."³⁶³

Или, со други зборови, "општеството и државата се оние состојби во кои слободата се... остварува."³⁶⁴ Исто така, важно е да се спомне дека, според Хегел, народниот дух, односно определениот народен дух е само индивидуа во текот на светската историја. А бидејќи светската историја, според германскиот филозоф, е приказ на божествениот, на апсолутниот процес на духот во неговите највисоки облици; и приказ на постапноста со која тој ја постигнува својата вистина, т.е. самосвеста за себе; тогаш облиците на тие степени - како што укажува - се токму светско-историските народни духови, нивната моралност, нивните уредувања, нивните уметности, религии и знаења. "Да се реализираат тие степени, тоа е бесконечниот нагон на

L

³⁶² Karl Löwith, *Svjetska povijest i događanje spasa*, August Cesarec, Zagreb; *Svjatlost*, Sarajevo, 1990, str. 85.

³⁶³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 44.

³⁶⁴ *Ibid.*, str. 47.

светскиот дух, неговиот неодолив копнеж... Светската историја покажува... како духот постепено доаѓа до свест... за вистината..."³⁶⁵

Значи, тоа движење, како што дообјаснува во *Енциклопедија на филозофските науки*, е пат кон ослободувањето на духовната супстанца, чин со кој се исполнува апсолутната крајна цел на светот...

...чин со кој духот себе, кој најпрво е само *во себе*, се доведува до свест и самосвест, а со тоа до отчитување и о-стварување на своето битие кое е по себе и за себе, па си станува себе и надворешно *ојшито*, т.е. *свешти дух*. Бидејќи тој развој е во времето и во егзистенцијата, а според тоа како историја, неговите поединечни моменти и степени се народните духови; секој како поединечен и природен во некоја квалитативна одреденост одреден е да исполни само *еден сешен* и да изврши само една работа од целиот чин.³⁶⁶

Промените, пак, во природата, колку и да се бесконечно разнородни, за Хегел, претставуваат само еден обичен и досаден кружен тек кој секогаш се повторува и кој со себе не носи ништо ново, додека, пак, како што нагласува: "*Само од промениите кои се збиднуваат на духовно шло произлегува нешто ново*."³⁶⁷

Принципот на прогресот, односно принципот на развојот (т.е. на напредокот, т.е. на напредувањето, т.е. на "неизбежното напредување"³⁶⁸) е еден од основните принципи во Хегеловата дијалектика, а со тоа и не само во Хегеловата филозофија на историјата, туку и во Хегеловиот филозофски систем воопшто. И токму принципот на развојот содржи...

L

³⁶⁵ *Ibid.*, str. 59.

³⁶⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, str. 448.

³⁶⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 59.

³⁶⁸ Patrick Gardiner, "Review Essays (Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation By George Dennis O'Brien)", *History & Theory*, 2001, pp. 52-56.

...некое внатрешно одредување, некоја претпоставка која постои по себе и која себе се доведува до егзистенција. Тоа формално одредување во суштина е дух, кому светската историја му е гледалиште... и поле за негова реализација. Тој не е таков за да би се натегнувал со надворешната игра на случајностите, туку е она што апсолутно одредува па е... цврст против случајностите кои тој ги применува за своја употреба и над кои владее.³⁶⁹

Развојот - дообјаснува Хегел - кој во природата е мирно произлегување; во духот е тврда и бесконечна борба против самиот себе. И, на тој начин, развојот не е непотребно и неборбено просто произлегување како развојот на органскиот живот, туку - како што подвлекува - е тврда работа против самиот себе и произведување на некоја цел со одредена содржина. А таа цел е "...духот, и тоа спрема својата суштина, поимот на слободата."³⁷⁰

И така, светската историја претставува "...*йосѣайносѣ* на развојот на принципот чија *содржина* е свеста за слободата"³⁷¹, т.е. светската историја претставува "...*йроцес на најредување во свесѣа за слободаѣа* (што воедно значи саморазвиток на духот од пониските кон повисоките свои степени и облици)."³⁷²

Со други зборови, духот, според Хегел, "...станува свесен за себе во *свеѣскаѣа истѣорија*"³⁷³, и така "...целта на севкупното историско случување е во тоа да расте човековата слобода."³⁷⁴ Значи, Хегел, како што може да се види, "...објективно развојно го сфати сиот тек на историјата. Во тоа е големата вредност... на Хегеловата филозофија на историјата..."³⁷⁵

Исто така, на филозофското истражување - според Хегел - му доликува да ја прифати историјата единствено онаму "...*каде шѣио умносѣа ѣочнува да*

L

³⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 60.

³⁷⁰ *Ibid.*, str. 61.

³⁷¹ *Ibid.*, str. 61.

³⁷² Milan Kangrga, *Hegel – Marx*, Naprijed, Zagreb, 1988, str. 116.

³⁷³ Branko Bošnjak, *Filozofija i povijest*, Školska knjiga, Zagreb, 1983, str. 251.

³⁷⁴ *Ibid.*, str. 251.

³⁷⁵ Bogdan Šešić, *Filozofija istorije*, Novi Sad, Matica srpska, 1986, str. 73.

сѣува во свейската егзистенција"³⁷⁶, значи, не онаму каде што умноста е сѣ уште можност по себе. Или со други зборови, предмет на филозофијата на историјата, според Хегел, не треба да е предисторијата, туку токму историјата, а историјата, како што претходно спомнавме, е "местото" каде што умноста станува светска егзистенцијалност. А тоа е така, бидејќи, дури во држава-со-свест-за-законите; како што истакнува Хегел; постојат "...јасни дела и со нив јасност на свеста за нив, која дава способност и потреба така да се сочуваат."³⁷⁷ Значи: "... историја е само она што во развојот на духови прави битна епоха."³⁷⁸

А духот постапува битно, нагласува Хегел, и дообјаснува дека духот себе се прави она што е тој по себе, дека себе се прави свој чин, свое дело. И така духот - како што подвлекува филозофот - станува предмет, така духот се-има-себе-пред-себе како битие. Така и духот на еден народ е...

...одреден дух кој се изградува во постоечкиот свет, кој сега стои и постои во неговата религија, во неговиот култ, во неговите обичаи, неговото уредување и неговите политички закони, во целиот опсег на неговите уредби, во неговите настани и чинови. Тоа е неговото дело - тоа е тој народ. Народите се она што се нивните дела."³⁷⁹

Според тоа, може да се каже и дека светската историја е "...изложување на духови во времето, како што идејата како природа себе се изложува во историјата"³⁸⁰ односно: "...историјата... е историја на свеста или поточно историја на духот во времето..."³⁸¹

Одредениот, пак, облик на духот - според Хегел - не проаѓа туку така природно во времето; туку се укинува; како што во продолжение акцентира;

L

³⁷⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 65.

³⁷⁷ *Ibid.*, str. 67.

³⁷⁸ *Ibid.*, str. 150.

³⁷⁹ *Ibid.*, str. 79.

³⁸⁰ *Ibid.*, str. 77.

³⁸¹ Vladimir Filipović, "Značenje Hegelove filozofije povijesti", Pogovor ka: G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, op. cit., str. 484.

во самосвесната дејственост на самосвеста. А бидејќи тоа укинување е, всушност, укинување на мисловната дејственост, затоа токму таквото укинување, воедно е - како што заклучува филозофот - и одржување и преобразување.

Значи, сè во светската историја е појава на духот (а појавата на духот е освестување на духот), и, токму затоа дијалектичкиот филозоф - укажувајќи дека "во резултатот се содржи... она од што тој резултира"³⁸² - во делото *Историја на филозофијата* подвлекува и дека: "...последната филозофија ги содржи во себе оние филозофии кои ѝ претходеа, таа во себе ги опфаќа сите степени, и претставува производ и резултат на сите тие филозофии кои ѝ претходеа."³⁸³ Или, како што вели во *Филозофија на историјата*:

...филозофијата, бавејќи се со вистинитото, си има работа со вечно сегашното. Сè во минатото неа ѝ е неизгубено, бидејќи идејата е прегледна, духови бесмртен, т.е. тој не минал и не само што сè уште не минал, туку всушност сè е. Така со тоа веќе е кажано дека сегашниот облик на духот во-себе-го-опфаќа-сето-изминато.³⁸⁴

И, Колингвуд, со слични зборови, но во сосем различен контекст, пишува дека "...минатото е секогаш содржано во сегашноста..."³⁸⁵ Хјум, пак, ги поима "...историјата и филозофијата како две страни на ист дискурс..."³⁸⁶, а Блох, толкувајќи го Хегел, ќе констатира: "Откривањето на иднината во минатото, тоа е филозофијата на историјата, значи и историјата на филозофијата. Разделбата од Хегел, според тоа, не е разделба, како што ни првата средба со него, ако се распламтила, не делува како прва."³⁸⁷

L

³⁸² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Nauka logike* (1), BIGZ, Beograd, 1987, str. 57.

³⁸³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Istorija filozofije* (3), BIGZ, Beograd, 1975, str. 541.

³⁸⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, str. 84.

³⁸⁵ James Patrick, "Is 'The Theory of History' (1914) Collingwoods's First Essay on the Philosophy of History?"; *The College of Saint Thomas More, Fort Worth, Texas*; 2001, pp. 1-13.

³⁸⁶ Jim Sauer, "Philosophy and History in David Hume", *The Journal of Scottish Philosophy*, 4 (1), 2006, pp. 51-62.

³⁸⁷ Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt*, Naprijed, Zagreb, 1975, str. 465.

И, уште еднаш, може да подвлечеме дека еден од клучните поими во сета *филозофија* (на *историјата*) на Хегел е токму - слободата. Но, суштината на слободата кај Хегел, всушност е: нужноста, попрецизно: дијалектичката нужност, или како што нагласува Џон Дјуи (во *Dictionary of Philosophy and Psychology*) укажувајќи на Хегеловите зборови: "...слободата е вистината на нужноста."³⁸⁸ А, слободата и нужноста, па макар таа (нужноста) да е и дијалектички сфатена, сепак, во *суштина* (и *нависина*), не "одат" заедно и, за среќа, не може да "одат" заедно.

Во ова поглавје објаснивме дека кај Хегел духот е идеја која дошла кај себе, која станала свесна за себе, а соодветно на тоа, објаснивме и дека Хегел ја дели филозофијата на духот на три дела: на филозофија на субјективниот дух, на филозофија на објективниот дух и на филозофија на апсолутниот дух.

Објаснивме и дека степените на субјективниот дух се: душата, свеста и духот и дека ним им соодветствува науката за душата *антропологијата*, науката за свеста *феноменологијата* и науката за духот *психологијата*.

Потоа објаснивме дека степените на објективниот дух се: правото, индивидуалниот моралитет и социјалниот моралите и дека за објективниот дух постојат две науки: *филозофија на правото* и *филозофија на историјата*.

Исто така објаснивме дека степените, т.е. формите, т.с. облиците на апсолутниот дух се: уметноста, религијата и филозофијата и дека за апсолутниот дух постојат три науки: *филозофија на уметноста*, т.е. *естетика*; *филозофија на религијата*; и *филозофија на филозофијата*, т.е. *историја на филозофијата*.

Нагласивме дека Хегеловата филозофија на историјата е најинтересниот дел на неговата филозофија на духот.

L

³⁸⁸ James Mark Baldwin (edited by), *Dictionary of Philosophy and Psychology* (Vol. II), The Macmillan Company, New York, 1925, p. 145.

Подвлековме дека целта на историјата, според Хегел, е реализација на слободата на духот, и тоа не само на слобода како на надворешна состојба, туку и како внатрешна свест.

Истакнавме дека средството со кое идејата на слободата се остварува во историјата е државата.

Исто така видовме дека одот на светската историја се јавува во разни степени на развитокот, кои се претставени во историскиот живот на поединечните историски народи, т.е. дека во светската историја се реализира светскиот дух преку духовите на поединечните народи, но видовме и дека сите народи, според Хегел, не се носители на светскиот дух, туку дека носители на светскиот дух се само историските народи.

Потоа, укажавме дека токму, со Кинеското царство - според Хегел - започнува историјата. Укажавме и дека во Кина, владее еднаквост, но не слобода, и дека затоа таму - според дијалектичкото мислење на Хегел - деспотизмот е нужно даден начин на владеење.

Видовме и дека разликата помеѓу ропството и слободата во Кина, според Хегел, нужно не е голема, токму поради тоа што пред царот сите се еднакви, т.е. дека сите се, како што акцентира: еднакво деградирани.

Укажавме и дека кон Индија, Хегел е уште покритичен, т.е. објаснивме дека индискиот поглед на свет, според Хегел, е еден општ пантеизам, т.е. дека е пантеизам на вообразбата, а не на мислата.

Видовме и дека - според германскиот филозоф - токму во таквата состојба на пантеизам, човечката должност и човечкото чувство не постојат, туку дека постојат само должностите на посебните касти и дека, исто така, во таквата состојба нема ниту моралност, ниту човечко достоинство.

Укажавме и дека - според компаративната констатацијата на Хегел - Кинезите имаат најточна историја на својата земја, но и дека во Индија случајот е спротивен, т.е. дека во Индија историјата е сосем занемарена или воопшто не постои.

Потоа објаснивме дека - според Хегел - историјата за еден народ е секогаш од голема важност, оти на тој начин народот доаѓа до свест за текот

на својот дух, кој се вчитува во законите, обичаите и делата и дека законите како обичаи и уредбите воопшто, се она што - според констатацијата на Хегел - останува.

Исто така, објаснивме и дека историјата - според Хегел - на народот му ја дава неговата слика во состојба-која-на-тој-начин-му-станува-објективна.

Објаснивме и дека дури со персиското царство - според дијалектичарот - влегуваме во историјата и дека - според него - Персијците се прв историски народ и дека Персија е првото царство коешто поминало.

Објаснивме и дека - според Хегел - принципот на развојот почнува со историјата на Персија и дека таа го сочинува вистинскиот почеток на светската историја, а и дека Персискиот народ дошол до свеста дека апсолутната вистина мора да има форма на општост, на единство.

Укажавме и дека Јудејскиот свет и Египетскиот свет, Хегел ги разгледува како делови од Персискиот свет, а и дека историскиот премин, според дијалектичарот, се јавува токму кај допирот помеѓу персискиот и грчкиот свет.

Нагласивме дека со светлината на Персијците, според Хегел, почнува духовното зреење и дека во него него духот се разделува од природата, а и дека вистинското воздигнување и вистинската преродба на духот треба да ја бараме, според Германецот, токму во Грција.

Видовме дека Хегел често старогрчкиот свет го споредува со младешко доба и дека грчкиот дух - според дијалектичкото објаснување на Хегел - поаѓа од природата, за потоа природата да ја пресврти во нејзината законитост.

Укажавме и дека во грчкиот принцип - според констатацијата на Хегел - душевноста беше во нејзината радост, во нејзината ведрина, а укажавме и дека тогаш - според филозофот - духот сè уште не беше повлечен во апстракцијата, туку дека сè уште беше врзан за природниот елемент, за партикуларитетот на индивидуите. Но, подвлековме и дека токму во Рим, според Хегел, ја наоѓаме таа слободна општост, таа апстрактна слобода, којашто, од една страна, апстрактната држава, политика и сила ги става -

според дијалектичкото мислење на Хегел - над конкретниот индивидуалитет, апсолутно потиснувајќи го; а и дека од друга страна токму таа апстрактна слобода - повторно според дијалектичкото мислење на Хегел - создава личност.

Укажавме и дека, според Хегел, Римската држава географски како и историски се засновува на моментот на насилството.

Потоа истакнавме дека сета таа состојба на римскиот свет - според дијалектичкото мислење и според дијалектичкиот јазик на Хегел - е место на раѓање на еден друг повисок дух, кој беше објавен со *христијанската реализација* и дека тој повисок дух го содржи помирувањето и ослободувањето на духот, а и дека сега човекот - според рациоцентричниот и панлогистички филозоф - добива свест-за-духот-во-неговата-општост-и-бесконечност. Подвлековме дека тој нов принцип е стожер околу кој се движи светската историја. Подвлековме и дека дотука и оттука оди историјата.

Нагласивме дека единството на човекот и Бога е поставено во христијанската религија и дека тоа единство - според дијалектичкото објаснување на Хегел - покажува дека човекот е само дотолку Бог, доколку тој ја укинува природноста и конечноста на својот дух и доколку се воздигне до Бога. Истакнавме и дека слободата во христијанството е слобода која - според Хегел - настапува како принцип на апсолутна слобода во Бога, и, дека човекот сега не е веќе во однос на зависност, туку на љубов; свесен дека му припаѓа на божественото битие.

Нагласивме и дека - според Хегел - главната задача не на историјата како научна дисциплина, туку на самата историја е религијата да се појави како човечки ум, т.е. религиозниот принцип кој е во срцето на луѓето да се произведе и како световна слобода, т.е. да се внесе идејата на духот и во светот на непосредната духовна сегашност, а исто така нагласивме и дека за тоа остварување - според Хегел - се повикани германските народи.

Истакнавме и дека - според филозофот - германскиот дух е дух на новиот свет на кој целта му е реализирањето на апсолутната вистина како бесконечно самоодредување на слободата, *онаа* слобода која за содржина ја

има самата своја апсолутна форма; и дека на германските народи - според Хегел - им е одредено да бидат носители на христијанскиот принцип.

Објаснивме и дека Хегел, освен што е германски филозоф е и протестантски филозоф и дека освен што смета дека на германските народи им е одредено да бидат носители на христијанскиот принцип; смета и дека на христијанскиот принцип дури со реформацијата му се дава неговата вистина и стварност.

Објаснивме и дека сиот мисловен напор на Хегел, и, сиот негов филозофски систем, всушност, тежнее кон тоа да докаже и покаже дека е нужно, оправдано и смислено не само Германија (и протестантизмот) да се смета за "центар (а и врв) на светот", туку и дека е оправдано и смислено, и самата негова филозофија да се смета за "центар (а и врв) на сета филозофија воопшто.

Укажавме и дека сета Хегелова дијалектика, сиот Хегелов панлогизам, сета негова гносеологија, онтологија, историја на филозофијата и сета негова филозофија на историјата се во верна служба и на Германија (и на протестантизмот), и на германството, а и на сè што е германско.

Во таа насока, укажавме и дека последниот период на германското царство - според Хегел - е период на духот кој за себе знае дека е слободен, бидејќи го сака она вистинитото, вечното, општото по себе и за себе.

Исто така, подвлековме дека свтската историја - според Хегел - не е ништо друго, туку развој на поимот на слободата и дека самата филозофија си има работа само со сјајот на идејата која се огледува во светската историја.

Подвлековме и дека интересот на филозофијата - според Хегел - е да го познае текот на развојот на идејата која се реализира, и тоа идејата-на-слободата-која-постои-само-како-свест-за-слободата, а во таа насока подвлековме и дека светската историја - според Хегел - е тој тек на развојот, и, дека светската историја е стварно бидување на духот.

Во ова поглавје објаснивме дека, всушност, предмет на Хегеловата филозофија на историјата е филозофската светска историја, т.е. дека

предмет не се, општите рефлексии за неа, кои од неа сме ги извеле, туку дека предмет е самата светска историја.

Објаснивме и дека единствената мисла, која филозофијата ја донесува со себе - според Хегел - е мислата дека умот владее со светот, и дека поради тоа и во светската историја збиднувањето е умно.

Објаснивме и дека - според германскиот мислител - суштината на духот е слободата и дека слободата е единствена вистинитост на духот.

Исто така, нагласивме и дека, според Хегел, првите траги на духот ја содржат потенцијата на сета историја.

Во таа насока подвлековме и дека - според германскиот мислител и *зналец* - Истокот знае дека *еден* е слободен, дека грчкиот и римскиот свет знаат дека некои се слободни, а дека германскиот свет знае дека *свиџе* се слободни.

Го нагласивме и прочуениот Хегелов опис за Ориентот како "детско доба на историјата", за средна Азија како "момчешко доба", за грчкиот свет како "младешко доба", за Римското царство како "мажествено доба" и за германското царство како "старечко доба", т.е. духовно старечко доба, т.е. доба на потполната зрелост на духот.

Подвлековме дека светската историја - за Хегел - е напредување во свеста за слободата, и, дека е напредување кое треба да го спознаеме во неговата нужност.

Во таа насока подвлековме и дека крајната цел на светската историја - според Хегел - е свеста на духот за неговата слобода.

Укажавме и дека во светската историја - според "железниот" филозоф - може да стане збор само за народите кои сочинуваат држава и дека државата е реализација на слободата, т.е. на апсолутната крајна цел; и дека сета вредност која човекот ја има, сета душевна стварност, ја има - според "железниот" филозоф - само со помош на државата.

Објаснивме и дека светската историја - според Хегел - е приказ на божествениот, т.е. на апсолутниот процес на духот во неговите највисоки облици; и дека е приказ на постапноста со која тој ја постигнува својата

вистина, т.е. самосвеста за себе, а потоа објаснивме и дека облиците на тие степени - според Хегел - се токму светско-историските народни духови, нивната моралност, нивните уредувања, нивните уметности, религии и знаења.

Подвлековме дека светската историја - според панлогистичкиот филозоф - покажува како духот постепено доаѓа до свест за вистината.

Исто така, истакнавме дека на филозофското истражување - според мислењето на Хегел - му доликува да ја прифати историјата единствено онаму каде што умноста почнува да станува во светската егзистенција, т.е. истакнавме дека предмет на филозофијата на историјата - според Хегел - не треба да е предисторијата, туку токму историјата.

Укажавме и дека за Хегел историјата е "местото" каде што умноста станува светска егзистенцијалност, т.е. дека историјата е само она што во развојот на духот прави битна епоха.

Во ова поглавје објаснивме дека - според германскиот мислител - светската историја е изложување на духот во времето, односно дека историјата е историја на свеста, односно дека историјата е историја на духот во времето. Подвлековме и дека сè во светската историја - според Хегел - е појава на духот.

Подвлековме дека филозофијата, бавејќи се со вистинитото, си има работа - според филозофот - со вечно сегашното, и, дека сегашниот облик на духот во-себе-го-опфаќа-сето-изминато.

Во ова поглавје објаснивме и нагласивме дека Хегеловото сфаќање на духот е антиперсонално и радиоцентрично. Во ова поглавје објаснивме и нагласивме дека срцевината на филозофијата (на историјата) на Хегел е слободата, но укажавме и дека суштината на слободата кај Хегел е токму - нужноста, т.е. укажавме дека суштината на "слободата" сфатена на Хегелов начин е дијалектичката нужност.

Во ова поглавје објаснивме и подвлековме дека слободата и нужноста, па макар таа (нужноста) да е и дијалектички сфатена, сепак, не "одат" заедно и дека за среќа, не може да "одат" заедно.

Значи, Хегел ја поима историјата како линеарен, универзален, дијалектички и панлогистички процес, којшто претставува напредување во свеста за слободата.

2.3. МАРКС: ИСТОРИЈАТА КАКО РЕАЛИЗИРАЊЕ НА ОПШТЕСТВО БЕЗ КЛАСИ

И така, полека се насочуваме кон расветлувањето на филозофско-историските ставови на Карл МАРКС³⁸⁹, кој еднаш јасно кажа дека:

L

³⁸⁹ Карл Маркс (1818 год.; Трир, Германија - 1883 год.; Лондон, Велика Британија) е економист, социолог и филозоф, основач на научниот социјализам и водач на меѓународното револуционерно работничко движење. Уште како млад студент по право во Бон и Берлин, а особено после промоцијата за доктор по филозофија во Јена, покажува широко интересирање за филозофијата (насловот на дисертацијата му е "Разликата помеѓу Демокритовата и Епикуровата филозофија на природата", 1841), правото, историјата, уметноста, и учествува во интелектуалните струења, особено како соработник и редактор на "Рајнските весници" (1842), кои ги изразуваат тежнењата на младата германска буржоазија. Известувајќи за политичките случувања, младиот Маркс брзо согледува дека суштината на историските збиднувања ја чинат и ја одредуваат економските односи меѓу луѓето. После забраната на "Рајнските весници" заминува во Париз (1843). Со Руге го формира списанието "Германско-француски годишници" каде што ги објавува *Прилог кон еврејското прашање*, *Прилог кон кријшката на Хегеловата филозофија на правото*. Веќе во овие расправи Маркс го прогласува пролетеријатот за класа којашто треба да изврши општествена преродба и да го оствари социјализмот. Во тоа време доаѓа и до првата средба помеѓу него и Енгелс. Тоа е и почетокот на нивната доживотна и искрена соработка. Во Париз, Маркс го проучува францускиот социјализам и политичката економија. Особено се бави со проблемот на отуѓениот труд и самоотуѓувањето на човекот воопшто, констатира дека за тоа основна причина се класните експлоататорски односи, а во комунизмот гледа единствена можност и нужност за ликвидација на отуѓувањето. Оваа идеја ја развива во своите рани економско-филозофски списи. На почетокот од 1845 излегло првото заедничко дело на Маркс и Енгелс, *Светото семејство*, во кое, покрај останатото, се констатира дека победата на социјализмот не е работа на ничија добра волја, туку историска нужност. На барање на пруската влада, француските власти го протеруваат. Маркс емигрира во Брисел (1845) каде што стапува во врска со француските, англиските и германските комунисти и основа комунистички дописнички комитет. Ова е период на многу интензивна научна и публицистичка работа. Веќе поставените основи на својот историско-материјалистички поглед, Маркс ги развил во делото *Германска идеологија*, кое го напишал 1845-46 заедно со Енгелс. Маркс прв пат систематски се бави со политичка економија во делото *Беда на филозофијата* (1847). Во него дава многу остра критика на Пруденовиот ситнобуржоаски социјализам. Паралелно со теориската, Маркс ја развива и практично-револуционерната активност. Смета дека "ослободувањето на работничката класа мора да биде дело на самата работничка класа" и дека поради тоа, таа мора да биде организирана.

Со воведувањето на нов поим во односот на субјектот и објектот - праксата, тој ја револуционизира и ја решава дилемата за местото на човекот во светот и историјата; активниот човек во однос кон природата почнува со производство на орудија за работа и продолжува со непрекинато завладување и преобразување на природата. Менувајќи ја природата, луѓето се менуваат себе, своето општествено битие. Со тоа Маркс ги постави темелите на радикално новото, материјалистичко сфаќање на историјата. На извесен степен од својот развој, материјалните производствени сили на општеството доаѓаат во противречност со постоечките односи на производство или, што е само правен израз за тоа, со односите на сопствеништвото, во чија рамка дотогаш се движеле. Тогаш настапува епоха на социјална револуција, како што Маркс пишува во *Предговорот на кријшката на*

"Филозофите само различно го интeрпрeтиpaа светот, се работи за тоа тој да се промени."³⁹⁰ Во *Поговорот кон вториот издание на Капиталот*, револуционерот вели:

политичката економија (1859). На тој начин, Маркс и класите ги сфати како историски категории, а епохалното значење на борбата на работничката класа го гледал во укинувањето на сите класи и создавањето на бескласно општество, на коешто сета досегашна човечка цивилизација му е само предисторија. За таа борба да би била доведена до целта, пролетерите треба да се организираат и да воспостават диктатура на пролетеријатот, најпрво со помош на пролетерските држави, а во текот на нејзиното изумирање - со самоуправата на слободните производителци. Овие мисли се наоѓаат веќе во Марксовите предавања на работниците во Брисел, збиени во делото *Наемниот труд и капиталот* (1847). Во Лондон 1847 му пристапува на здружението *Сојуз на праведните*, коешто набргу го менува називот во *Сојуз на комунистите*. Маркс станува негова доминантна сила. Вториот конгрес на Сојузот на комунистите му дава за задача да ја напише програмата на Сојузот на комунистите. Така Маркс заедно со Енгелс, 1847-48 го пишува *Манифестот на комунистичката партија*. Овој, по обем мал спис, со својата суштина стана трајна повелба на револуционерното работничко движење. Во време на револуционерното вриеж во Европа 1848-49, Маркс е уапсен и протеран од Белгија. После краткиот престој во Франција, се враќа во Германија (Келн), каде што го формира списанието "Нови рајнски весници". После победата на контрареволуцијата во Германија, властите повторно го протерале. Заминува во Париз, но и оттаму мора да се сели, па се населува во Лондон, засекогаш. Кон анализа на социјалните и политичките збиднувања во Франција посветува две свои расправи: *Класните борби во Франција 1848-50* и *Осумнаесеттиот бример на Луј Бонапарте*. Во првата констатира дека политичките случувања се сведуваат на делување на економските и класните причини; а во втората, прв пат ја истакнува потребата за слом на буржоаската држава со револуција. Во Англија ја продолжува дејноста низ организирање на револуционерното работничко движење. Со негово залагање и под негово идејно влијание, во Лондон, 1864 е основано Меѓународното работничко движење или Првата интернационала. Низ дванаесетте години постоење на ова здружение, Маркс бил негов духовен лидер, творец на негови многубројни прогласи, резолуции, декларации и манифести. Септември 1867 се појавува првиот том од *Капиталот*, Марксовото најважно дело. Но, не доживеал да го види комплетно испечатениот *Капитал*. Печатењето на вториот и третиот том го подготвил Енгелс по Марковата смрт, 1885, односно 1894. Материјалот предвиден за четвртиот том (го собрал од Марксовите ракописи и) го објавил К. Кауцки помеѓу 1905 и 1910 под називот *Теории за вистокот на вредноста*. *Капиталот*, делото коешто Маркс го подготвувал во текот на најголемиот дел од својот работен век, има непроценливо влијание, како врз подоцнежните политичко-економски истражувања, така и врз револуционерното работничко движење. Во економските дела, на коишто им посветува најголем дел од творештвото, сметајќи ја економијата за клуч на општествените движења, Маркс ја дава анатомијата на капиталистичкото општество и ја образложува неизбежноста на неговата пропаст. После падот на Париската комуна 1871, Маркс го пишува делото *Граѓанската војна во Франција*, во коешто низ анализа на искуствата на Комуната, ја истакнува нужноста за разбивање на буржоаската државна машина преку пролетеријатот. Во *Критика на Гојската програма*, неговото последно дело (1875), Маркс го обработил учењето за предниот период: од капитализам, преку социјализам до комунизам. Искрпен од работата и од тешкиот живот, Маркс умира во Лондон во 65-тата година од животот. Денес, на почетокот од втората декада на дваесет и првиот век, неговите дела (што е интересно) почнуваат повторно да стануваат бестселери (и што е уште поинтересно) и во оние држави коишто се попознати како најразвиени капиталистички држави.

³⁹⁰ Karl Marx, *Teze o Feuerbachu* (K.Marx, F.Engels, Rani radovi), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 339.

По својата основа, мојот дијалектички метод не само што се разликува од Хегеловиот, туку му е и директно спротивен. За Хегел процесот на мислење е... демијург на стварноста, којашто ја сочинува само неговата надворешна појава. Кај мене, обратно, мисловното не е ништо друго, туку материјално пренесено во човековата глава и во неа преработено.

Маркс го истакнува и следното:

...јавно сум признал дека сум ученик на тој голем мислител (Хегел - н.з.)... Кај него дијалектиката стои на глава. Мораме да ја свртиме наопаку за да би можеле во мистичната обвивка да откриеме рационално јадро.

Во својот мистифициран облик дијалектиката стана германска мода, бидејќи се чинеше дека таа ја глорифицира постоечката состојба. Во својот рационален облик, таа предизвикува лутење и ужаснување на буржоазијата и на нејзините доктринарски застапници, бидејќи во позитивното разбирање на постоечката состојба внесува, воедно, и разбирање на неговата негација, на неговата нужна пропаст; бидејќи секој настанат обик го сфаќа во текот на движењето, значи и во неговата изминувачка страна; бидејќи кон ништо не се однесува со стравопочитување и бидејќи, во својата суштина, е критичка и револуционерна.

Противречното движење на капиталистичкото општество, практичниот буржуј го чувствува најсилно во колебањата на периодичкиот циклус низ којшто минува модерната индустрија, и во нивниот врв - општата криза. Кризата повторно настапува, иако сè уште се наоѓа во претходните стадиуми.³⁹¹

L

³⁹¹ Karl Marks, "Pogovor drugom izdanju", Pogovor ka: K. Marx, *Kapital*, op. cit., str., 19 - 25.

Ете, тоа го напиша Маркс, на 24 јануари 1873 во Лондон, и токму во *Капиталот* подвлекува: "Чука последниот час на капиталистичката приватна сопственост."³⁹²

Значи, Маркс кој е "...делумно ученик, а делумно критичар на Хегел"³⁹³, всушност, "...го поставил Хегел на нозе"³⁹⁴, но и Хегел, како што забележува Ернст Блох, "...исто така, покажува дека ниту најмалку не му недостасувале нозе за трчање."³⁹⁵

Како што навестивме, дијалектиката и кај Маркс е клучна, но таа сега е материјалистичка, а не идеалистичка како кај Хегел (кој, пак, еднаш од Шопенхауер беше наречен дури и "филозоф-шарлатан"³⁹⁶); при што материјалистичкото е во смисла на општествено-економски односи.

Во таа насока важно е да се каже дека:

Она што сите младохегеловци всушност го презираа, тука (кај Маркс - н.з.) избиваше во прв план - а тоа беше економскиот живот на човекот. Она што сите младохегеловци мислеа да го постигнат со апстрактна спекулација - т.е. човековото ослободување и дигнитет, овде се покажа дека за тоа не може да стане ниту збор, додека поединецот е економски обесправен. Она што Хегел ги учеше - т.е. дека правото е израз на развитокот на објективниот дух, тука логично произлегуваше од карактерот на економските односи.³⁹⁷

Дијалектичарот Хегел - како што нагласува Ернст Блох - дозволи "со помош на идејата да се случува она што се случувало единствено со помош на

L

³⁹² Karl Marks, *Kapital (I Tom)*, BIGZ, Beograd, 1973, str. 672.

³⁹³ G.H.R. Parkinson (edited by), *An Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, London, 1996, p. 823.

³⁹⁴ Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt*, Naprijed, 1975, str. 366.

³⁹⁵ *Ibid.*, str. 366.

³⁹⁶ Артур Шопенхауер, "Предговор кон првото издание" кон: А. Шопенхауер, *Етика (За слободата на човековата волја, За основата на моралот)*, *op. cit.*, стр., 7-39.

³⁹⁷ Predrag Vranicki, "Predgovor prvom izdanju" ka: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi*, *op. cit.*, str., V - XXX.

телата и луѓето"³⁹⁸, а, исто така, често дозволуваше "...во идејата само да се рафлектира она, што се збиднувало во конкретните постоечки односи."³⁹⁹ Но, дијалектиката, кај Маркс управува...

...со неговите севкупни анализи, како продор на новото низ кора, како зачувувачко укинување на она, што сè уште би можело да се укине, таа ги оправдува сите негови надежи. Таа го оспособува, за разлика од апстрактните утописти, во бедата да не гледа само беда; туку, исто така, пресврт. Таа го уверува, во пролетеријатот да не гледа само негација на човекот, туку... услов за една "негација на негацијата" ...⁴⁰⁰

Маркс го отфрла идеалистичкото од дијалектиката. Тој ја гледа дијалектиката како "...реален процес; таа е закон на движењето на материјата."⁴⁰¹ Значи, Марксовиот дијалектички материјализам ја гледа и ја третира материјата не како непроменлива-материја-на-механицистичкиот-материјализам, туку како "дејствувачка."⁴⁰² Според тоа, ако кај Хегел имавме движење на идејата, сега, кај Маркс имаме "земски процес."⁴⁰³ И, ако кај Хегел имавме оправдување на стварното (и тоа низ умното), т.е. ако кај Хегел имавме: "Сè што е умно е стварно; и сè што е стварно е умно"⁴⁰⁴ (т.е. ако кај Хегел, во Хегелова смисла, имавме: "Единствено она што е духовно е она што е стварно..."⁴⁰⁵); кај Маркс (во Маркова смисла) имаме "...безобзирна критика на сè што постои, секако, безобзирна во смисла на тоа критиката

L

³⁹⁸ Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt*, Naprijed, 1975, str. 366.

³⁹⁹ *Ibid.*, str. 366.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, str. 367.

⁴⁰¹ *Ibid.*, str. 367.

⁴⁰² *Ibid.*, str. 367.

⁴⁰³ *Ibid.*, str. 368.

⁴⁰⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, 1991, p. 20.

⁴⁰⁵ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, "Predgovor" ka: G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha, op. cit.*, str., 1 - 42.

да не се плаши од своите резултати, а исто така ниту од судир со постоечките сили." ⁴⁰⁶

Темелниот, пак, субјект за Маркс е "...економско-општествениот човек." ⁴⁰⁷ А тој човек не е апстрактен човек, "...туку човек како *ensemble* на општествените односи, кој историски се менува..." ⁴⁰⁸ И, како што во продолжение дообјаснува Блох, "така се збиднува дијалектичкиот однос помеѓу субјектот и објектот, во кој секогаш едниот го потврдува и менува другиот, примарно во и на економско-социјалната база на историјата..." ⁴⁰⁹

Значи, за Маркс "...дијалектиката никаде не е некој метод, но кој што ја обработува историјата, туку таа е исто што и самата историја." ⁴¹⁰ И крајната противречност на некое општество, како што подвлекува Блох, е насочена кон своето разрешување во стварноста. Значи, да нагласиме уште еднаш, разрешувањето на општествената противречност, според Маркс, се одвива во стварноста, а "...не во некоја книга за стварноста." ⁴¹¹

И така, главна поента во оваа "...на нозе поставена Хегелова дијалектика" ⁴¹² е дека таа "...не смее да остане контемплативна" ⁴¹³ затоа што субјектот, како што акцентира Блох, во субјект-објект односот на сеисторискиот материјализам "...се одредува како дејствувачки, како реално произведувачки." ⁴¹⁴ И, ваквата Марксова анти-контемплативна критика, како што ја нарекува Блох, не е насочена само кон Хегел, туку и, како што повторно укажува Блох, и кон материјализмот од стариот вид, којшто, исто така, во својата основа, не е ништо друго, туку "единствено посматрачки" ⁴¹⁵ и "отповеќе објективистички." ⁴¹⁶

L

⁴⁰⁶ Karl Marx, *Pisma Rugeu iz 1843. godine* (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 51.

⁴⁰⁷ Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt*, Naprijed, 1975, str. 369.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, str. 369.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, str. 370.

⁴¹⁰ *Ibid.*, str. 371.

⁴¹¹ *Ibid.*, str. 371.

⁴¹² *Ibid.*, str. 372.

⁴¹³ *Ibid.*, str. 372.

⁴¹⁴ *Ibid.*, str. 372.

⁴¹⁵ *Ibid.*, str. 372.

⁴¹⁶ *Ibid.*, str. 372.

Значи, Маркс не негира дека субјектот кај Хегел е дејствувачки, туку укажува дека проблемот е во тоа што субјектот кај Хегел е премногу апстрактен. Значи тоа е субјект кој е дејствувачки, но апстрактен и нереален; додека кај материјалистите, според Маркс, субјектот не е апстрактен и е реален, но не е реален во вистинска смисла затоа што не е дејствувачки, туку е статичен и механичен. Поентата, според Маркс, е субјектот да е реален и - дејствен, т.е. да е реално произведувачки. Маркс нагласува: "...човечкиот живот е егзистентен единствено во ансамблот на условените општествени односи, но исто така... човекот е оној кој со својот труд ги произведува и ги менува овие односи."⁴¹⁷

Значи, човековата суштина за Маркс не е некаква *ајсџиракција* откината од реалноста, ниту е некаква *шочкаста сјекуларизивна есенција*, туку е *ансамбл* (т.е. сума), т.е. *свкупноста на општествени односи*, или како што јасно нагласува во *Шестата Теза за Фохрбах*: "...Но човековата суштина не е апстрактум кој му е својствен на поединечната индивидуа. Во својата стварност таа (човековата суштина - н.з.) е свкупност на општествените односи..."⁴¹⁸

[И денес, некои теоретичари, од различни области, акцентот го ставаат токму на *односот*, т.е. на *односите*, и сметаат, на пример, дека токму "*односите* меѓу стварите се круцијални..."⁴¹⁹ Се разбира, во наведениов случај, конституентите на односот и самиот однос не се сфатени во Марксов контекст, но сепак, самото акцентирање на односот без разлика во кој контекст е сфатен; ако не покажува, тогаш сигурно укажува, слично како кај Маркс, дека, на некој (анти-апстрактен и анти-есенцијалистички) начин: *во односот е суштината*, а и дека *во суштината е односот*.]

Исто така, Маркс во *Прилог кон критиката на Хегеловата филозофија на правото* вели: "...човекот не е апстрактно битие кое се наоѓа

L

⁴¹⁷ Ibid., str. 372.

⁴¹⁸ Karl Marx, *Teze o Feuerbachu* (K.Marx, F.Engels, Rani radovi), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 338.

⁴¹⁹ Michael Arnold, Christopher Shepherd, Martin Gibbs, "Remembering Things", *The Information Society*, 24, 2008, pp. 47-53.

вон светот. Човекот, тоа е *човековиот свет*, државата, општеството"⁴²⁰, т.е. "...коренот на човекот е самиот човек."⁴²¹ Во таа насока, Љубомир Цуцуловски во делото *Марксовата антрополошка критика на капиталот* вели:

...човекот секогаш е онаков какво што е општеството во кое живее и во кое, живеејќи, изминува неговиот живот. Тоа значи дека разликите што постојат помеѓу античкиот и современиот човек, како и помеѓу Кинезот и Македонецот, не се резултат на нивната различна физиологија или нивната различна анатомска структура, туку тие претставуваат израз на живеењето во различни општествени и историски ситуации. Разликите што постојат помеѓу луѓето на ниво на нивната свест, на ниво на нивните сфаќања, на ниво на вредностите според кои ги регулираат меѓусебните односи итн., лоцирани се на ниво на општеството, на историјата, на живеење во различни општествени и социјални средини, а не на ниво на биологијата или физиологијата, бидејќи желудникот, како и секој друг човеков орган, кај секое човечко суштество функционира на ист начин - или, барем, на скоро ист начин.⁴²²

Предраг Вранички, пак, во своето дело *Филозофија на историјата - Од антиката до крајот на деведнаесеттиот век*, толкувајќи ги филозофско-историските ставови на Маркс, истакнува:

Движечката сила на историјата, не може, значи, да биде ништо друго туку самиот човек. Историјата е од човека создадена историја, таа е негово еминентно дело. Но тој човек не е ниту само "самосвест" ...

L

⁴²⁰ Karl Marx, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava* (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 90.

⁴²¹ *Ibid.*, str. 98.

⁴²² Љубомир Цуцуловски, *Марксовата антрополошка критика на капиталот*, Аз-Буки, Скопје, 2007, стр. 81.

или само "битие кое мисли", ниту е само дел од природата во кој се прекршуваат природните законитости, туку е... творечко битие и во своето духовно и во своето сетилно постоење. Човекот, значи, е битие на праксата, со којшто поим, пак, се надминаа едностраностите на дотогашниот и материјализам и идеализам... Материјалистичкото сфаќање на историјата во новиот филозофски концепт за човекот како битие на праксата го има својот битен темел.⁴²³

Тука треба да се спомне и дека една од главните карактеристики на Марковата методологија на мислење е токму *аниџи-ајсџирахирањето*, или со други зборови, свесното одбегнување за апстрахирање, а вклучително на тоа и свесното одбегнување за конструирање какви било апстракции. И токму затоа Маркс, кога со *аниџи-ајсџирачка внимателност* зборува за човекот во историјата, се труди да зборува за - како што самиот повеќепати нагласува - реалниот⁴²⁴ човек во реалната историја, значи за реалниот човек неапстрахиран од реалната историја. Во таа насока, Маркс, критикувајќи го Прудон, истакнува:

...Прудон, пред сè, поради непознавањето на историјата, не сфати дека луѓето, развивајќи ги своите производствени сили, т.е. живејќи, развиваат определени односи еден спрема друг и дека карактерот на тие односи неизбежно се менува заедно со промената и растот на тие производствени сили. Тој не сфати, дека *економскиите категории* се само *ајсџирација* на тие стварни односи и дека се вистинити само дотолку, доколку постојат тие односи. На тој начин тој ја повторува грешката на буржоаските економисти, кои во тие економски категории гледаат вечни, а не историски закони, кои се закони само за

L

⁴²³ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 394.

⁴²⁴ Се разбира, тука терминот се однесува во смисла на реалност-сфатена-на-Марков-начин.

определен историски развиток, за определен развиток на производствените сили.⁴²⁵

Според тоа, стварните (т.е. општествено - економските) односи на (т.е. меѓу) луѓето, според Маркс, не се резултат на економските категории, туку економските категории се (само апстрактен) резултат на стварните и живи односи на луѓето.

И затоа, кога Маркс зборува за човекот, се труди, да не го апстрахира и од неговите основни и стварни потреби како што се, на пример, јадењето и пиењето. Според тоа, "луѓето мораат најпрво да ја обезбедат својата животна егзистенција за воопшто да би можеле да зборуваме за историја."⁴²⁶

*

Чехов во неговиот расказ *Таѓа* вели вака:

... - Рускаш? - го прашува Јона својот коњ, гледајќи ги неговите блескотни очи. - Ако, рускај... Кога не сме сработиле овес, сено ќе јадеме... Да ...На стари години ти почнав јас да возам... Синот требаше да вози, а не јас... Тој ти беше вистински пајтонџија... Само да поживееше...

Јона молчи некое време, па продолжува:

- Така ти е тоа кобиличке моја... Го нема Кузма Јонич... Не му било пишано повеќе да поживее... Легна и умре одненадеж... Да кажеме сега да си имаш ждребенце и на тоа ждребенце ти да си му мајка... И одненадеж, да кажеме, на тоа твое ждребенце да не му било пишано подолго да поживее... Не е ли жално, а?

Коњчето руска, слуша и дише во рацете на својот стопан...

Јона се занесува и му раскажува за сè...⁴²⁷

L

⁴²⁵ Karl Marx, *Marxovo pismo Annenkovu* (K.Marx, F.Engels, Rani radovi), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 437.

⁴²⁶ Predrag Vranicki, *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001, str. 397.

⁴²⁷ Антон Чехов, *Раскази*, Македонска книга, Скопје, 1970, стр. 183.

Токму како што *коњчејшо* на Јона слуша; исто така добро, внимателно и целосно слуша и Маркс, многу добро ги слуша маките на сиромашните, измачените и угнетените, и затоа, на почетокот од поглавјето *Историја* од делото *Германска идеологија*, Маркс (заедно со Енгелс) вели:

...морае да почнеме со првата претпоставка на сета човечка егзистенција, а според тоа и на сета историја, имено со претпоставката дека луѓето мораат да имаат можност да живеат за да би можеле да "создаваат историја". Но за живот, пред сè, се потребни храна и пијалок, стан, облека и што уште не. Првото историско дело е, значи, производството на средства за задоволување на овие потреби, производството на самиот материјален живот, и тоа е навистина историско дело, основен услов на сета историја, кој мора да биде исполнуван секој ден и секој час, денес како и пред илјада години, за луѓето само да би се одржале во живот.⁴²⁸

Односно, "самата прва задоволена потреба... води кон нови потреби - и ова произведување на нови потреби е прво историско дело."⁴²⁹ Значи, како што нагласува: "...од самиот почеток... се покажува материјалистичката поврзаност меѓу луѓето, која е условена од потребите и од начинот на производство, и која е стара колку и самите луѓе - поврзаност, која секогаш прима нови облици и ја дава... 'историјата'"⁴³⁰ Во слична насока некои теоретичари велат: "Онака како што ги градиме нашите животи, така ја градиме и нашата историја. Не постои мост помеѓу нив. Тие се исто."⁴³¹

L

⁴²⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 372.

⁴²⁹ *Ibid.*, str. 373.

⁴³⁰ *Ibid.*, str. 375.

⁴³¹ Alun Munslow, "Historein: A Review of the Past and Other Stories (2001) 'European Egohistoires: Historiography and the Self, 1970-2000', Vol. 3. Athens: Nefeli Publishers", *Rethinking History (Reviews)* 7:3, 2003, pp. 439-455.

И дури сега, откако го става акцентот на основните моменти од првобитните историски односи, Маркс укажува на тоа дека "човекот има и свест."⁴³² Но тоа не е свест-сфатена-на-Хегелов-начин, туку тоа е сосем спротивно од свест-сфатена-на-Хегелов-начин, тоа е свест во смисла на тоа дека таа "...од самиот почеток е општествен производ и останува тоа сè додека луѓето воопшто постојат."⁴³³

Значи, како што видовме, според ("приземниот") Маркс, свеста е општествен производ (т.е. производ на општеството, поточно: производ на општествено-економското); а според (качениот на "спекулативен коњ"⁴³⁴) Хегел, (ако употребиме поинакви Марксови зборови, а ставени во Хегелов контекст, може да кажеме дека) свеста е (нешто како) општествен произведувач (т.е. произведувач на општеството, поточно: произведувач на општествено-економското), а и не само тоа, туку, свеста, според Хегел, всушност, е произведувач и: на сè што е стварно.

И затоа, според (материјалистичкиот дијалектичар, поточно: општествено-економскиот дијалектичар) Карл Маркс, правилното сфаќање на историјата е она кое - како што истакнува - е основано на тоа да се прикаже стварниот процес на производство, и тоа поаѓајќи од материјалното производство на непосредниот живот и "...начинот на сообраќање, кој е поврзан со овој начин на производство и од него произведен..."⁴³⁵

Исто така, според Маркс, токму од стварниот процес на производство - поточно од материјалното производство на непосредниот живот (и начинот на сообраќање, кој е поврзан со овој начин на производство и од него произведен) - треба "...да се објаснат сите различни теориски производи и облици на свеста, религијата, филозофијата, моралот..."⁴³⁶

И, токму ваквото сфаќање на историјата, за разлика од идеалистичкото

L

⁴³² Karl Marx, Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 375.

⁴³³ *Ibid.*, str. 375.

⁴³⁴ *Ibid.*, str. 397.

⁴³⁵ *Ibid.*, str. 384.

⁴³⁶ *Ibid.*, str. 384.

сфаќање - како што во продолжение акцентира Маркс - во секоја епоха не бара некаква апстрактна категорија, туку постојано останува на "стварното *ишло* на историјата."⁴³⁷ Ваквото сфаќање на историјата "...не ја објаснува праксата од идејата, туку формациите на идеите од нивната материјална пракса..."⁴³⁸ И затоа, на тој начин - според Маркс - се доаѓа до резултатот дека "сите облици и производи на свеста не можат да бидат поништени со духовна критика... туку само со практички преврат на реалните општествени односи..."⁴³⁹ Според тоа, "...не критиката, туку... револуцијата е движечка сила на историјата, а исто така и на религијата, филозофијата..."⁴⁴⁰

И така, ако Хегеловото сфаќање на историјата (во кое праксата е само резултат на теоријата; во кое од идејата произлегува материјата или попрецизно: во кое сè нужно произлегува од дијалектичките закони на умот), според Маркс е "...последна консеквенција на сета германска историографија, доведена до својот 'најчист израз', во која не се работи за стварното, дури ниту за политичките интереси, туку за чистите мисли... од кои едната ја голта другата и на крај исчезнува во 'самосвеста'..."⁴⁴¹; тогаш, Марксовото сфаќање на историјата (во кое теоријата е само резултат на праксата; во кое од материјата произлегува идејата или попрецизно: во кое сè нужно произлегува од конкретните општествено-економски односи) е сосема поинакво, односно, Марксовото сфаќање на историјата покажува дека таа е:

...след на поединечни генерации, од кои секоја експлоатира материјали, капитал, производствени сили кои ѝ се предадени од сите претходници, и така, всушност, од една страна, ја продолжува наследената дејност под сосем изменети околности, а од друга страна,

L

⁴³⁷ *Ibid.*, str. 384.

⁴³⁸ *Ibid.*, str. 384.

⁴³⁹ *Ibid.*, str. 384.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, str. 384.

⁴⁴¹ *Ibid.*, str. 386.

со потполно изменета дејност ги обликува старите околности...⁴⁴²

И, ако со *ише антиметафизички и материјалистички*⁴⁴³ очила се согледа дека; на пример:

...шеќерот и кафето во 19 век го докажале своето светско-историско значење, на тој начин, што недостатокот на тое производи, предизвикан од Наполеоновиот континентален систем, ги кренал Германците на востание против Наполеон и така станал реална база на славните ослободителни војни во 1813 година⁴⁴⁴;

тогаш, токму со истите антиметафизички и материјалистички очила, ќе се согледа и дека ваквото "претворање на историјата во светска историја не е апстрактно дело на 'самосвеста'... туку е потполно материјално, емпириски докажливо дело..."⁴⁴⁵

И токму Карл Маркс, како што подвлекува Фридрих Енгелс "...беше тој што прв го откри големиот закон на движењето во историјата, законот

L
⁴⁴² *Ibid.*, str. 392.

⁴⁴³ Само ќе укажеме на една многу мала, а интересна забелешка, којашто би можела да биде фина тема за еден расопувачки кафе муабет. Малата забелешка е во тоа што Маркс е материјалист (попрецизно: Маркс е историски материјалист) во смисла на филозофското значење на *материјалист*, но Маркс не е материјалист во смисла на вообичаеното и секојдневното значење на овој термин, бидејќи, секојдневното значење на *материјалист* е во смисла на профитер, роб на парите, лаком, алчен, ненаситен итн. Но, сосем спротивно на тоа: Маркс, (на пример, во делото *Раниите илудови*, а и не само во тоа дело) покажува дека е еден од најголемите критичари и на профитерите и на профитерството и на парите и на ропството и на алчноста и на лакомоста итн.

Многу малата, а интересна забелешка (а се однесува на двојното значење на еден ист термин, во случајов: терминот *материјалист*) претворена во мал херменевтичко-филозофски заклучок е дека: *Маркс е материјалист, кој воопшто не е материјалист*. Или попрецизно: Маркс е материјалист во филозофска смисла, но не е материјалист во секојдневна смисла, оти не само што не е материјалист во секојдневна смисла, туку е и голем критичар токму на материјализмот-во-секојдневна-смисла, т.е. како што спомнавме, тој е голем критичар токму и на профитерство и на алчноста итн. Значи: *Маркс е материјалист* (во филозофска смисла на терминот), *кој воопшто не е материјалист* (во секојдневна смисла на терминот).

⁴⁴⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 393.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, str. 393.

според кој сите историски борби... се, всушност, само повеќе или помалку, јасен израз на борбите на историските класи..."⁴⁴⁶

Значи, она што Маркс го гледа во историјата, т.е. како двигател на историјата, не е гигантската и апстрактна Хегелова "железно"-умска-дијалектика, при што "железните"-дијалектички-закони-на-умот се сфатени како едно и исто со дијалектичките закони на стварноста; туку она што Маркс го гледа во историјата, т.е. како двигател на историјата, е антиидеалистички-но-динамички именувано токму како конкретна дијалектичка-борба-на-историските-класи или уште поточно, за Маркс двигател на историјата се класните борби. Значи, за динамичниот, но "приземниот" Маркс, Хегеловата "железно"-умска-дијалектика не е двигател на историјата, туку токму конкретните класни борби се основниот двигател и мотор на историјата.

И така, како што "историјата на секое досегашно општество е историја на класните борби"⁴⁴⁷, т.е. како што "секое досегашно општество почивало... на спротивностите помеѓу угнетувачките и угнетуваните класи"⁴⁴⁸, така и "владачките идеи на некое време секогаш биле само идеи на владеачката класа"⁴⁴⁹, односно, владеачките идеи (т.е. мисли, па филозофии, па идеологии, но и моралните убедувања...) во секоја епоха, според Маркс, се идеи на оние кои угнетуваат.

[А угнетувачите (т.е. "...не-работниците..."⁴⁵⁰) не работат, туку стекнуваат и се збогатуваат и, за жал, ги "...поседуваат средствата за производство..."⁴⁵¹; а угнетените (т.е. работниците), пак, напорно работат, а не стекнуваат и не се збогатуваат, туку сè повеќе-и-повеќе осиромашуваат и,

L

⁴⁴⁶ Фридрих Енгелс, "Предговор кон третото издание (1885) на *Осумнаесеттиот пример...*", Предговор кон: К. Маркс, *Осумнаесеттиот пример на Луј Бонапарта*, op. cit., стр. 9-10.

⁴⁴⁷ Karl Marx, Fridrih Engels, *Manifest Komunističke partije*, [http://www. Marks i Engels – Manifest Komunističke partije.com](http://www.Marks i Engels – Manifest Komunističke partije.com); стр. 1.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, стр. 9.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, стр. 14.

⁴⁵⁰ Karl Marx, *Capital (Vol. III)*, <http://www.marxist.org/archive/marx/works/1894-c3/ch01.htm>, [23/08/2000]; Chapter 2, p. 26.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

се разбира, за жал, не ги поседуваат средствата за производство (а и не само средствата).]

Или со други зборови:

Мислите на владеачката класа се владеачки мисли во секоја епоха, т.е. класата која е владеачка *материјална* сила на општеството, истовремено е негова владеачка *духовна* сила. Класата, на која ѝ стојат на располагање средствата за материјално производство, со самото тоа, располага и со средствата за духовно производство... Владеачките мисли не се ништо друго, туку идеален израз на владеачките материјални односи, т.е. во-облик-на-мисли-изразени-владеачките-материјални-односи...⁴⁵²

Тука, ќе се обидеме да го "ставиме" Маркс во денешно време и во денешен контекст - обидувајќи се што помалку да го поинаквиме, а што повеќе да ја зачуваме содржината на неговите идеи - и така со негови идеи и со негов речник, а ставени во денешен контекст; ќе објасниме зошто и како мислите на владеачката класа се владеачки мисли во секоја епоха

И така, ако, на пример, светов го земеме како едно општество, и, ако светската аздисана-корпоративно-капиталистичка-олигархија⁴⁵³ (т.е. обединетата олигархија од сите земји) ја земеме како владеачка класа (а е владеачка), која ги поседува "...средствата за производство..."⁴⁵⁴ (а ги поседува), и, којашто од година-в-година станува сè побогата (без разлика на моменталната светска економска криза⁴⁵⁵), чиешто богатство, пак, не е ништо друго, туку сурово експлоатирање и крадење на трудот на работникот; тогаш

⁴⁵² Karl Marx, Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, (K.Marx, F.Engels, Rani radovi), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 393, 394.

⁴⁵³ Тоа, всушност, се обединетите-олигархии-од-сите-земји..

⁴⁵⁴ Karl Marx, *Capital (Vol. II)*, <http://www.marxist.org/archive/marx/works/1885-c2/ch01.htm>, [23/08/2000]; Chapter 1, p. 20.

⁴⁵⁵ Денешната светска економска криза (како и сите економски кризи) е криза продуцирана од богатите. Тоа е криза од којашто највеќе страдаат сиромашните. Богатите се продуцирачи на сите економски кризи, оти тоа за нив е најкраткиот и најбрзиот начин за повтотно-и-повторно присвојување на нови огромни богатства.

ќе видиме дека токму таа владеачка класа го продуцира и го диктира - и мислењето на секој план. Значи, владеачката класа ги продуцира идеите и мислите кои владеат во општеството.

Значи, според Маркс, оној кој ги поседува средствата за производство (т.е. оној кој угнетува и експлоатира, т.е. оној кој се богати со туѓа пот, т.е. капиталистичката - олигархија - која - вози - гигантска - јахта - купена - со работничка- пот), т.е. "...поседувачот на парите..."⁴⁵⁶, т.е. оној кој владее, т.е. владеачката класа е: генератор на владеачките мисли.

Или поточно: онака како што мисли владеачката класа (а мислењето на владеачката класа е резултат на постоечките економски односи, коишто во наше време се во облик на капиталистички односи), така мисли и епохата во која таа владеачка класа владее. А таквите мисли (значи, сета надградба со себе идеите, идеологиите, правото, културата, моралот итн.), според Маркс, се - експлоататорски, угнетувачки, профитерски, ропски, аздисани, неправедни...

И, како резултат на тоа, т.е. како резултат на тој брзоширечки-владеачко-мислечки-вирус, ако на пример, се префрлиме на планот на културата на секојдневното живеење; тогаш многу лесно ќе согледаме дека сè што соодветствува на тоа владеачко мислење се третира како добро и напредно, додека, пак, сè што не соодветствува на тоа владеачко мислење се третира како лошо и заостанато.

И токму поради тоа, ако подобро отвориме очи, ќе видиме дека денес, за жал, е модерно (според тоа, за жал, и морално) да се мисли само на пари, т.е. мамонистички, т.е. екстремно профитерски (бесчувствително маркетиншки, ладнокрвно прагматички итн.). Значи, и модерното и моралното, според Маркс, се резултат на мислите, т.е. на мислењето на владеачката класа.

И така, ќе согледаме дека, токму поради мислењето диктирано од владеачката класа - и сета култура на живеење не е ништо друго, туку мамонистичка, профитерска, егоистичка култура. Ете, зошто денес лигавите и комерцијални филозофии-уметности-музики-филмови-книги се третираат

⁴⁵⁶ Karl Marx, *Capital (Vol. I)*, <http://www.marxist.org/archive/marx/works/1867-c1/index.htm>, [23/08/2000]; Chapter Four, p. 92.

за добри и напредни, и, ете зошто денес добрите и суштински филозофии-уметности-музики-филмови-книги се третираат како лоши и заостанати, па дури и луѓи. И, ете, зошто денес лугушите се на високи позиции и се почитувани од општеството, т.е. од класата која владее, и, ете зошто денес добрите (добрите се секогаш и генијални) "...стануваат просјаци или умираат од глад."⁴⁵⁷ Ете, зошто денес дури и речникот кој го користиме е инфициран од зборови како профит, бизнис, маркетинг, менаџмент, успех, кариера, роба, ресурси (при што и чувекот е сурово третиран како ресурс, како бакарна руда, како кутар вол што по цел ден без да зуцне треба да ора), берза, конкуренција, "...трговија и пари..."⁴⁵⁸ и - "...трговија...и...пари."⁴⁵⁹

Ете, зошто "вчера", а особено денес на универзитетите (и секаде, ама секаде) е модерно и вредно да се изучуваат маркетиншко - профитерско - менаџерски глупости. Ете, зошто и Ајнштајн своевременно предупредуваше дека и "Целиот образовен систем страда од ова зло"⁴⁶⁰ и во продолжение прецизно укажуваше дека "Претерано поттикнатиот однос кон конкуренцијата се всадува во студентите, кои се обучени да го обожуваат лакомиот успех како подготовка за нивната кариера."⁴⁶¹

Ете, зошто, и во минатото и денес, како што укажува Маркс, и правото и политиката и моралот се само резултат на мислењето на владеачката класа, т.е. произлегуваат од владеачката класа, а следствено на тоа, се скроени да ѝ служат на владеачката класа.

Значи, ако правото (кое е резултат на владеачката класа, т.е. на владеачкото мислење) продолжи да ѝ служи и да ја штити (како што ѝ служеше и како што ја штитеше) богатата владеачка класа; тогаш таквото

L

⁴⁵⁷ Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 196.

⁴⁵⁸ Karl Marx, *Prilog jevrejskom pitanju*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 83.

⁴⁵⁹ Helmut D. Schmidt, "Classics in the Philosophy of History: Schlözer on Historiography", *History & Theory*, 2001, pp. 37-40.

⁴⁶⁰ Алберт Ајнштајн, "Зошто социјализам?", *Monthly Review*, No.1, May 1949; Онлајн верзија: јули 2005; http://www.marxists.org/makedonski/einstein/1949/zosto_socijalizam.htm, стр. 9.

⁴⁶¹ *Ibid.*, стр. 9.

право ќе си продолжи да постои, и, токму затоа и - се прогласува за добро и вредно.

Истото, како што нагласува Маркс, се случува, ама баш со секој, како што го нарекува - облик на општествена свест. Значи, според Маркс, истото се случува и со моралот. Ако моралот (кој, нели, за Маркс, е резултат на владеачкото мислење) продолжи да ги штити богатите, т.е. ако е комерцијален морал, ако е лигав морал, ако е профитерски морал; тогаш ќе биде третиран како добар и вреден од страна на владеачката класа. А што вели, на пример, тој профитерски морал? Тој вели дека ако имаш натрупано пари (а било кое *напирјување* не може да е чесно), ако си богаташ, ако си лопов, ако си успешен (т.е. ако "добро" се продаеш!) - само тогаш си добар и вреден; а ако немаш пари, ако не си се продал, ако си останал скроман - тогаш си заостанат, глуп, беден, и лош.

И, токму, поради таквиот профитерски морал, денес (а и вчера) се ценат богатите и алчните, а не сиромашните и скромните (а токму богатите најчесто се мрзеливи, аздисани и некреативни; а сиромашните најчесто се трудољубиви, искрени и креативни).

Но, уште поголем проблем е тоа што токму таквите профитерски вредности - (кои не се ништо друго, туку лажни вредности) кои произлегуваат од владеачката класа, и кои, како што видовме, се третирани и ценети како добри од владеачката класа - стануваат општоприватливи.

Значи, проблемот е во тоа што ваквите лажни вредности брзо се шират и стануваат општи и глобални. Односно, проблемот е што лагата станува општа, глобална и - модерна. Односно, проблемот е во тоа што лагата (т.е. мислењето на владеачката класа) станува лага на епохата.

Следствено на тоа, секоја добра мисла, секоја добра филозофска или политичка идеја, што не ѝ служи на владеачката класа - се прогласува за ненормална, неморална и лоша, за на крај, пак, да биде укината и, за жал - збришана (секако, денес - исто така, за жал - постојат, меѓудругото, и мноштво алтернативни модели за тивко и "софистицирано" збришување и на

вредните идеи, а и на вредните луѓе од кои произлегуваат токму тие вредни идеи).

И откако објаснивме зошто (и како) мислите на *владачката* (т.е. на светската аздисана-корпоративно-капиталистичка-олигархија) *класа* се *владачки мисли* во секоја епоха; тука, уште малку ќе го "оставиме" Маркс во денешно време и во денешен контекст, и повторно, со негови идеи и со негов речник, но ставени во денешен контекст - ќе се обидеме да направиме и мало објаснување на тоа како Маркс ја сфаќа *експлоатацијата*.

Имено, да речеме дека десет кофи пот е месечниот труд на работникот. Но од десет такви кофи пот, една е за работникот, а девет за сопственикот. Тие девет-по-девет-по-девет кофи одат в банка, и, токму тие кофи и токму таа пот е, всушност, богатството на газдата, на сопственикот, на капиталистот. И токму со тие кофи, сопственикот аздисува јадејќи кавијар и возејќи "Ролс-Ројс". Значи, токму ова, според Маркс, се нарекува експлоатација или поточно: цедење на работникот или уште поточно: цицање на крвта на работникот.

Значи, богатството на сопственикот на средствата за производство, се состои од - потта на потчинетиот работник. И така, сопственикот (т.е. газдата, т.е. менаџерот, т.е. капиталистот) купува "Ролс-Ројс" со златни врати и со ретровизор накитен со дијаманти, но - не со своја, туку со работничка пот. И така, колку повеќе растат аздислуците на богатите, толку повеќе растат маките на сиромашните.

Ете, зошто Маркс нагласува дека "Работникот стана роба и за него е среќа ако најде купувач. А побарувачката, од која зависи животот на работникот, зависи од расположението на богатите и капиталистите."⁴⁶²

И така, јазот помеѓу богатите и сиромашните во овој наш свет станува сè поголем, т.е. спротивностите помеѓу богатите и сиромашните стануваат сè

L

⁴⁶² Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 196.

поголеми, дури веќе стануваат целосно *вжештени* противречности, подготвени и зрели за револуционерен⁴⁶³ судар и пресврт.

Во таа насока, Џозеф Стиглиц, американскиот економист и добитник на Нобелова награда за економија во 2001 година, во едно интервју за "Шпигел" од 2012 година, вели:

Нееднаквоста во приходите и во богатството драматично се зголемени во САД во изминативе неколку децении. На пример, шест наследници на империјата "Волмарт" лани (2011 - н.з.) управуваа со богатство од 70 милијарди долари, што е еквивалентно на вкупното богатство на долните 30 отсто од американското општество.⁴⁶⁴

А во продолжение додава:

Веќе 20 години нема подобрување во благосостојбата на типичното американско семејство. Од друга страна, горниот еден процент од населението заработува 40 отсто повеќе за една недела отколку што целата долна една петтина од општеството заработува за цела година. Накратко, станавме поделено општество. Америка создаде неверојатна економска машина, но најголем дел од придобивките отидоа кај највисокиот слој.⁴⁶⁵

Зборувајќи, пак, за начините на збогатување, Стиглиц истакнува дека:

Нема ништо лошо ако некој измисли транзистор или дојде до некое друго технолошко откритие што е корисно за сите и од тоа

L

⁴⁶³ Но, силата на револуционерната енергија денес се ублажува со милион-механизми-на-забава-и-игра.

⁴⁶⁴ Џозеф Стиглиц, "Американскиот сон стана мит", *Нова Македонија* (Избор од медиумите во својот); 6-7. 10. 2012, стр. 13-15. ; www.novamakedonija.com.mk/izbor; Интервјуте е изворно објавено во германскиот весник *Spiegel*.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, стр. 13-15.

оствари голем приход. Тој ги заслужува парите. Но, многу луѓе од финансискиот сектор се збогатија со економско манипулирање, измамнички и антиконкурентски потези и со предаторско кредитирање. Тие ги искористија сиромашните и неинформираните и направија огромни суми пари ограбувајќи ги овие групи со предаторско кредитирање...⁴⁶⁶

Во продолжение нобеловецот укажува дека: "Една корпорација, АИГ, доби повеќе од 150 милијарди долари - повеќе отколку што беше потрошено за помош на сиромашните семејства во периодот од 1990 до 2006 година."⁴⁶⁷ А тоа, како што вели, "...покажува дека нешто не е во ред со нашиот политички систем. Тоа повеќе личи на 'еден долар, еден глас' отколку на 'еден човек, еден глас'."⁴⁶⁸ Исто така: "Финансиската елита ги поддржува политичките кампањи со огромни донации. Тие ги купуваат правилата што им дозволуваат да направат пари. Голем дел од нееднаквоста што постои денес е резултат од владините политики."⁴⁶⁹ Стиглиц подвлекува:

Луѓето се плашат дека ќе го загубат работното место. Дури и ако имаат работа, сепак се плашат дека не можат да ја задржат. Тие се сигурни дека ако ја изгубат работата, многу тешко ќе можат да најдат нова. Сите познаваат некој што не може да се вработи или што го загубил домот. Ова е уште еден извор на загриженост. Повеќе од една четвртина од сите сопственици на куќи должат повеќе од вредноста на своите куќи.⁴⁷⁰

И, како одговор на проблемот со нееднаквоста, Стиглиц вели: "За почеток, префрлањето пари од врвот кон дното е само предлог. Уште

L

⁴⁶⁶ *Ibid.*, стр. 13-15.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, стр. 13-15.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, стр. 13-15.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, стр. 13-15.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, стр. 13-15.

поважно е да ѝ се помогне на економијата да се зголемува на начини од кои корист ќе имаат и тие на дното и тие на врвот.⁴⁷¹

И токму поради тоа што алчните владеат, сиот светски економски амбиент е втемелен на алчност. (Се разбира, таа алчност е облечена во уфирцана-лакирана-и-вештачка-скромност.) И, токму поради алчноста, економиите почнаа да голтаат повеќе отколку што им треба и да трошат повеќе отколку што можат; и токму поради таа алчност, од која произлегува ултра потрошувачката култура - економиите денес се презадолжени, од Америка, до Европа, до сиот свет, речиси сите тонат во долгови, оти се зајмеа претерано, или со други зборови: оти се разви економска "култура" втемелена на претерано зајмување. Значи, не е проблемот толку во тоа што поголемиот дел од светските економии развија-култура-на-прекумерно-трошење-на-она-што-го-имаат; туку проблемот е во тоа што тие развија-култура-на-прекумерно-трошење-на-она-што-го-немаат; или попрецизно: големите финансиски заеми почнаа да се трошат пред да се земат. А тоа е голем економско-филозофски проблем.

Но, што повеќе земји се во долгови, тоа повеќе луѓе се сиромашни, а тоа, за жал, е профитерска "мега можност", токму за зајмувачите, т.е. за глобалната и профитерска олигархија (во која припаѓа и банкарската олигархија, и фармацевтската и...); тоа е една од многуте профитерски можности за нивно повторно-и-повторно збогатување со скапоцената *лош* на сиромашните, со скапоцената *мака* на оние кои се на дното.

Маркс е токму на страната на сиромашните работници кои се експлоатирани, исцедени и ограбени од богатите и аздисани капиталисти. Маркс е токму на страната на оние кои се на дното.

Решение? Според Маркс, решението не е ниту во некакво мрзеливо спекулирање, ниту во некакви интелектуалистички дрдорења или стратегии; туку решението е конкретно, дејствувачко, активно и моментално. Значи, решението, според Маркс, не е во празната критика кон власта, па макар таа

L
⁴⁷¹ *Ibid.*, стр. 13-15.

да е и најгласна, туку во - револуционерното преземање на власта од страна на угнетените-обесправените-и-скршените-на-сто-парчиња-работници!

Работниците (т.е. сиромашните, угнетените, експлоатираните) не само што требаат, туку мораат, според Маркс, да ја преземат власта, да станат владеечка класа и така да се укинат и себе како класа, а со тоа да ги укинат и сите класи, а со тоа да ја укинат и власта. И таквото бескласно општество - во кое средствата за производство би им припаѓале на сите, нагласува Маркс - "ќе може на своето знаме да напише: Секој според своите способности, на секого според неговите потреби!"⁴⁷² И така, секој на секого ќе му биде не волк, туку човек. И затоа, според Маркс, треба да се делува веднаш, затоа што иднината е - сега.

Значи, според Маркс:

...поголемиот дел од припадниците на човечкиот род... работат - но под принуда на другиот, помалубројниот дел. Изворот на оваа неправда е во изумот на приватната сопственост врз средствата за производство - алатите, земјиштето, објектите. Со тоа се воведува во игра скриената, повисока есхатологија на историјата - *производствениите сили* (сите средства за производство, вклучувајќи ги и луѓето активно опфатени во тој процес) создаваат релација со *односите на производство* (формата и содржината на приватната сопственост врз средствата за производство). Со тоа се конституира клучната релација на целата историја: по својата суштина креативен, човекот едноставно мора да произведува и да изнаоѓа сè повисоки форми на својот технолошки гениј; ова ги развива средствата за производство и вкупните производствени сили ги крева на повисоко историско ниво.⁴⁷³

⁴⁷² Карл Маркс, *Критика на Гојскајна програма*, Комунист, Скопје, 1987, стр. 23.

⁴⁷³ Ферид Мухиќ, *Лоџос и хиерархија*, Круг, Скопје, 2001, стр. 198.

И, така:

Постојните односи на производство, од првобитен стимуланс, стануваат пречка, тесно грло, во кое, како основен модел на општествен живот, едноставно не може да се продолжи процесот на технолошкиот развиток, а мора! Така, на мирен начин или по насилан пат, се менуваат односите на производство, означувајќи со секоја радикална измена по една општествено-економска епоха. Така од појдовното поседување на сите средства, вклучувајќи го и човекот производител (робовладетелството), измените одат преку откажување од поседување на човекот-производител, но со негово врзување за земјата, која е должен да ја обработува (феудализмот), до целосно правно ослободување на човекот-производител, одделен сега од каков и да е сопственички или витален однос со средствата за производство, со кои целиот контакт му е редуциран врз чинот на нивната производствена употреба (капитализмот).⁴⁷⁴

Во таа насока, важно е и да се констатира и дека, според Маркс:

...историската разврска нема да биде резултат на никаква субверзивна активност, ниту на заговор на професионални револуционери, туку на иманентната логика на законите на дејствувањето со кои се организира и исполнува историјата. Токму како што феудализмот го ископал сопствениот гроб со развивањето на производствените сили, кои веќе едноставно не можел ниту да ги контролира, ниту да ги вклучи во себе, без самиот да се укине како систем на односи - така и капитализмот ќе го стори истото...⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ *Ibid.*, стр. 198.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, стр. 199.

Значи, за да се разбере Маркс, треба да се разбере дека: "...првиот чекор во работничката револуција е подигнување на пролетеријатот во владеечка класа, извојување на демократијата."⁴⁷⁶ И, потоа: "На местото на старото буржоаско општество со неговите класи и класни спротивности стапува здружување, во кое слободниот развиток на секој поединец е услов за слободниот развиток на сите."⁴⁷⁷

Таа 1847 година, Маркс заедно со Енгелс, го рекоа и ова: "Нека владеечките класи треперат пред комунистичката револуција. Во неа пролетерите немаат што да изгубат, освен своите окови. А ќе го добијат сиот свет."⁴⁷⁸ И, повикаа: "*Пролетери од сите земји, обединете се!*"⁴⁷⁹ Значи, токму "кога обединетите индивидуи ги присвојуваат тоталните производствени сили, тогаш престанува приватната сопственост."⁴⁸⁰

Всушност, Маркс "...не е само научник, тој е човек на акцијата."⁴⁸¹ И затоа за Маркс, критика без акција не е критика, туку вистинска критика е само оваа која содржи акција, а критика, пак, која содржи акција е - "револуција"⁴⁸², т.е. конкретна револуција изведена од конкретни (обединети, обесправени и угнетени) пролетери. Во таа насока Маркс го истакнува и следното: "Како што филозофијата го наоѓа своето *материјално* оружје во пролетеријатот, така пролетеријатот го наоѓа своето *духовно* оружје во филозофијата..."⁴⁸³

Според Маркс и Енгелс, комунистичката револуција е насочена "против досегашниот начин на дејствување"⁴⁸⁴, комунистичката револуција "ја отстранува работата и го укинува владеењето на сите класи со самите

⁴⁷⁶ Karl Marks, Fridrih Engels, *Manifest Komunističke partije*, [http://www. Marks i Engels – Manifest Komunističke partije.com](http://www.Marks i Engels – Manifest Komunističke partije.com); str. 15.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, str. 16.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, str. 24.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, str. 24.

⁴⁸⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 419.

⁴⁸¹ Antonio Gramsci, *Filozofija istorije i politike*, Slovo ljubve, Beograd, 1980, str. 57.

⁴⁸² P. J. Lee, "History Teaching and Philosophy of History", *History & Theory*, pp. 19 – 49.

⁴⁸³ Karl Marx, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava* (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 105.

⁴⁸⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 420.

класи"⁴⁸⁵; бидејќи "...револуцијата ја спроведува класа која во општеството веќе не важи како класа, која не се признава како класа, туку е израз на распаѓањето на сите класи, националности итн. внатре сегашното општество."⁴⁸⁶

Но, во овој миг, персоналистичкиот филозоф, Николај Берѓаев, внимателно, со отворени очи и со тивок тон, би укажал дека:

Човечкото општество го управува "кнезот на овој свет" и го управува во неправда. Затоа е природно периодично да се креваат бунтови против таквото управување. Но мошне брзо "кнезот на овој свет" повторно ја воведува својата власт над овие востанија и создава нова неправда.⁴⁸⁷

Токму за овој проблем како да е свесен и самиот Маркс кога го укажува следново:

Хегел некаде забележува дека сите големи факти и личности од светската историја се јавуваат така да се рече двапати. Тој заборавил да додаде: еднаш како трагедија, вториот пат како фарса. Косидиер по Дантон, Луј Блан по Робеспьер, Монтањата од 1848-1851 по Монтањата од 1793-1795, братанецот по стрикот. И истава карикатура на околностите под кои се појавува второто издание на осумнаесетти бример! (Brumaire, месец од францускиот републикански календар. 18 бример VIII година соодветствува на 9 ноември 1799. На тој ден Наполеон со државен удар го срушил Директориумот и станал диктатор под насловот Прв конзул. Со изразот 'второто издание на 18 бример' Маркс мисли на државниот удар на Луј Бонапарта од 2 декември 1851 година. - н.з.)⁴⁸⁸

L

⁴⁸⁵ *Ibid.*, str. 420.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, str. 420.

⁴⁸⁷ Николај Берѓаев, *За човековото ројство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 220.

⁴⁸⁸ Карл Маркс, *Осумнаесеттиот бример на Луј Бонапарта*, Култура, Скопје, 1975, стр. 11.

Загоа, Берѓаев подвлекува: "Најтешката револуција, што уште никаде не е изведена и што би била порадикална од сите револуции, тоа е персоналистичката револуција, револуција во името на човекот, а не во име на ова или она општество."⁴⁸⁹

*

Има еден не толку забележлив, и не толку цитиран, но многу значаен параграф, од *Германската идеологија*, којшто може да ни помогне за подобро да ја разбереме *динамичката* содржина на филозофијата на (раниот) Маркс. (Тука само накратко ќе го спомнеме Вранички кој укажува дека: "...би можеле токму крајот на 1846 и да го сметаме како завршеток на оној период кој влезе во литературата како раниот период и, според тоа, крај на периодот на раните трудови."⁴⁹⁰)

Во тој параграф, Маркс (заедно со Енгелс), значи, *не со статичка, туку со динамичка насоченост* (во однос на целта на комунизмот) јасно нагласува дека:

Комунизмот за нас не е *состојба* која треба да биде воспоставена, *идеал*, кон кој стварноста треба да е насочена. Ние комунизмот го нарекуваме *стварно движење* кое ја укинува сегашната состојба. Условите за ова движење произлегуваат од сега постоечките претпоставки.⁴⁹¹

Маркс слично размислува и во *Економско-филозофските ракописи од 1844*, кога вели дека: "*Комунизмот* е нужен облик и *енерџичен принцип* на непосредната иднина..."⁴⁹²

L

⁴⁸⁹ Николај Берѓаев, *За човековото постојанство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 221.

⁴⁹⁰ Predrag Vranicki, "Predgovor drugom izdanju" ka: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi*, op. cit., str., 31 - 35.

⁴⁹¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 381.

⁴⁹² Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973, str. 287.

Додека, пак, во *Критика на Готската програма*, коешто е последното дело на Маркс, (напишано во 1875 год.), се вели, но овојпат со *статичка насоченост* (во однос на целта на комунизмот), дека:

Меѓу капиталистичкото и комунистичкото општество лежи период на револуционерна преобразба на првото во второто. Нему му соодветствува и политички преоден период, чија држава не може да биде ништо друго освен *револуционерна диктатура на пролетаријатот*.⁴⁹³

Значи, раниот и "динамички" Маркс смета дека, всушност, целта (или иднината) на комунизмот е токму во сегашноста, т.е. акцентот го става на динамиката на сегашната стварност, односно, смета дека комунизмот е стварно движење чии услови произлегуваат од сегашноста, т.е. смета дека целта на комунизмот не е некаква далечна и статичка состојба, туку дека целта на комунизмот се определува сега, односно, комунизмот како стварно движење (чии услови произлегуваат од сега постоечките претпоставки) кое ја укинува сегашната состојба - се случува токму сега. Значи, токму таа променувачка акција која се случува сега - е причина за иднината. Или поточно: во таа променувачка акција која се случува сега - е иднината.

Тоа е раниот дијалектичар Маркс. И затоа овој динамички параграф на раниот Маркс од *Германската идеологија* за некои е поинспиративен, за разлика од статичкиот параграф од *Критика на Готската програма*, од кој произлегува она класично и вообичаено толкување дека комунизмот е далечна состојба до која треба да се стигне, нели, преку социјализам.

Значи, како што спомнавме, раниот (младиот, бунтовниот) "мега"-дијалектичар Маркс вели дека (иднината, т.е. телосот, т.е. "телеолошката заднина"⁴⁹⁴, т.е. целта на) комунизмот се случува сега, додека доцниот

L

⁴⁹³ Карл Маркс, *Критика на Готската програма*, Комунист, Скопје, 1987, стр. 32.

⁴⁹⁴ Бранислав Саркаџаџ, *Идеологијата и субјективизмот*, Метафорум, Скопје, 1993, стр. 179.

(стариот, зрелиот) "микро"-дијалектичар Маркс вели дека (иднината, т.е. телосот, т.е. "телеолошката заднина"⁴⁹⁵, т.е. целта на) комунизмот е таму некаде (далеку), после преодниот период (т.е. после револуционерната диктатура на пролетеријатот, т.е. после социјализмот-кој-е-пониска-фаза-на-комунизам, т.е. после "транзицијата", т.е. после...). Или сосема накратко и попрецизно: *раниот Маркс со динамички и невообичаен ѝон* вели дека иднината е *во сегашността*, додека *доцниот Маркс со стайички и вообичаен ѝон* вели дека иднината е *по сегашността*. Или со поинаквена Аристотелова терминологија, а ставена во Марксов контекст, може да се каже дека: актуалноста, кај раниот Маркс, не е одвоена од потенцијалноста и *е во ѝопотенцијалността*; додека, кај доцниот Маркс, актуалноста е одвоена од потенцијалноста, и е (т.е. се наоѓа) *по ѝопотенцијалността*.

Од тоа произлегува и дека, раниот Маркс, како да става акцент на: *револуција веднаш*. Додека доцниот Маркс, како да става акцент на *револуција-но-не-баш-веднаш-ѝуку-по-после*.

Токму околу овој ист "статичко-динамички" проблем, а инспирирани од раниот Маркс, пишуваат⁴⁹⁶ и Гајо Петровиќ и Данко Грлиќ. Интересно е тоа што и обајцата отстапуваат од класичното и вообичаено толкување дека: социјализмот бил средство (т.е. преодна етапа), а комунизмот - цел (т.е. крајна етапа, т.е. цел, т.е. далечна и статична цел). Всушност, и Петровиќ и Грлиќ, (веројатно) независно еден од друг, во многу точки, се согласуваат и меѓу себе, но се согласуваат и токму со *комунизмот*⁴⁹⁷, но не на *доцниот*, туку на *раниот Маркс*.

Текстот на Данко Грлиќ е напишан 1964 год., текстот, пак, на Гајо Петровиќ е напишан 1965 год. Укажуваме токму на размислувањата на Грлиќ

L

⁴⁹⁵ Ibid., стр. 179.

⁴⁹⁶ Текстот на Данко Грлиќ е напишан 1964 год., онлајн верзијата на македонски јазик му е објавена (во 2006 год.) со наслов: *Комунизам и социјализам*. Текстот, пак, на Гајо Петровиќ е напишан 1965 год., онлајн верзијата на македонски јазик му е објавена (во 2006 год.) со наслов: *Филозофијата и ѝополитиката во социјализмот*.

⁴⁹⁷ Во таа насока, само ќе спомнеме дека ако, на пример, ги земеме англиските зборови *society* (*општество, здружение*, т.е. *друштво!*...) и *community* (*општина, заедница...*) - ќе видиме дека (на планот на секојдневниот говор токму) *society* има поуниверзално значење од *community*.

и Петровиќ и поради тоа што ќе ни помогнат за потемелно расветлување на Марксовото поимање на историјата воопшто.

Имено, Данко Грлиќ во спомнатиот текст го подвлекува следното:

...ако "иднината" можеме денес прецизно да ја предвидиме... тогаш таа само се исполнува, се остварува; таа не е смела пловидба во новото утре, туку извршување на нешто што е зададено. Накратко: мислам дека она идното - а тоа е важно и за односот на тие две концепции на социјализмот и комунизмот и на сите нивни т.н. преодни стадиуми - пред сè, би можело да биде означено како постојан процес, како перманентно движење, а не како состојба; како непрестајно креирање без запирање, а не како некое изградено општествено уредување кое со своите општи, точно утврдени, непроменливи координати го предодредува севкупното наше денешно идејно и материјално случување. Зашто тоа општото, тој врховен, неповредлив концепт на идната најидеална заедница често, всушност, денес го притиска, го ограничува и го осиримашува нашиот личен живот и со својата безличност... ја моделира, ја гази персоналноста во името на тој нов калап, на таа анонимна идна шема на животот...⁴⁹⁸

И, во истата насока, Грлиќ дообјаснува дека: "...комунизмот не е ништо 'друго', ништо онострано, ништо независно од нас и тој само дотолку ќе постои, доколку самите можеме да бидеме во него..."⁴⁹⁹, и на крај заклучува дека: "Одговорноста за новото општество и за целиот историски пат на движење кон него...исклучиво паѓа врз нас самите."⁵⁰⁰

Гајо Петровиќ, пак, во сличен контекст, подвлекува дека:

L

⁴⁹⁸ Данко Грлиќ, "Комунизам и социјализам";

http://www.marxists.org/makedonski/grlic/1964/komunizam_socijalizam.htm, стр.11.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, стр.15.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, стр.15.

...Марксовите текстови даваат повеќе основа социјализмот да се гледа како повисока фаза во однос на комунизмот. Во прилог на таквата терминологија зборува и етимологијата на овие зборови. Комунизмот (според *communis* – заеднички) би требало да е општество во кое средствата за производство се заеднички, а социјализмот (според *socius* – другар) општество во кое човекот на човек му е другар. А ова второто е нешто повисоко и потешко остварливо отколку она првото.⁵⁰¹

Потоа, Петровиќ укажува и дека: "...додека комунизмот со укинувањето на приватната сопственост е посредувано човечко општество, социјализмот е аспект на оној повисок облик на општество кој е непосредно човечки..."⁵⁰² А во продолжение и се запрашува:

Но не е ли денес (1965 год. - н.з.), повеќе од кога и да е порано, од животна важност за човештвото да ја разликуваме општествената состојба во која е укината приватната сопственост (комунизмот) од хуманата човечка заедница во која човек на човек не му е волк, туку другар (социјализам или уште подобро хуманизам)?⁵⁰³

Гајо Петровиќ подвлекува:

Значи, Маркс се залага капиталистичкото општество да не се вегира со некое друго класно општество, ниту воопшто со општество во кое би доминирала економската сфера и кое би можело суштински да се карактеризира само преку одредени односи на економското производство или распределба, тој се залага за суштински поинакво, хуманистичко општество. А комунистичкото општество е

L

⁵⁰¹ Гајо Петровиќ, "Филозофијата и политиката во социјализмот"; http://www.marxists.org/makedonski/petrovic/1965/filozofija_politika.htm, стр. 8.

⁵⁰² *Ibid.*, стр. 9.

⁵⁰³ *Ibid.*, стр. 10.

хуманистичко општество во процесот на своето настанување. комунизмот всушност е "преоден период" - од капитализмот (и класното општество воопшто) кон хуманизмот, но тоа не значи дека тој е некаде на средина помеѓу капитализмот и хуманизмот. Комунизмот е во онаа мера комунизам во која е и сè повеќе станува хуманизам. А социјализмот во оваа концепција е еден од аспектите на хуманистичкото општество, зашто во општеството во кое човекот навистина е човек, човек на човекот му е другар.⁵⁰⁴

И така низ една слободна и ненаметлива "радост на интерпретирањето"⁵⁰⁵, а со помош на Грлиќ и Петровиќ, добронамерно ќе се обидеме, ако е можно: да ги појасниме, да ги збиеме и да ги *йоедностави*ме, клучните ставови на *динамичкиот*⁵⁰⁶ филозоф - Карл Маркс.

Значи, според Маркс, работникот, т.е. човекот треба веднаш не само да ги критикува, туку да да ги промени околностите, т.е. светските околности, кои се во облик на општествено-економски односи, и така токму *односите* станувајќи човечни, ќе го променат и човекот. И така, до целта не мора да се оди; таа сама (на дијалектички начин) ќе си дојде (т.е. таа е сега и тука), ако се дејствува. А целта е човекот, целта е човекот да стане човечен, целта е луѓето да станат човечни. И така, не само трудот на човекот, туку и самиот човек нема веќе да е понадворешнет, ограбен и отуѓен; и така, не само трудот на човекот, туку и самиот човек ќе биде вратен кон себе и во себе, ќе биде свој на своето, ќе биде неограбен, целосен и човечен. И така, човек на човека ќе му биде човек во едно општество без класи! Ете, тоа е целта, според Маркс, на самата историја, а целта, пак, како што нагласивме во нашето

L

⁵⁰⁴ *Ibid.*, стр. 12.

⁵⁰⁵ Mark Mason, "Exploring 'the impossible': Jacques Derrida, John Caputo and the Philosophy of History", *Rethinking History*, Vol. 10, No. 4, December 2006, pp. 501-522.

⁵⁰⁶ Не е случајно што многу спортски (особено фудбалски) клубови од бившите "комунистички" земји се викаа *Динамо*; но и сè уште сакаат да се викаат, и уште повеќе ќе сакаат да се викаат - баш така.

толкување⁵⁰⁷, не е далеку, туку - *е во сега*! Ете, така изгледа (едноставното и независно толкување на) *однос-истиничкиот дијалектичар* Маркс.

И ете, зошто и денес некои теоретичари и толкувачи отворено истакнуваат дека: "...Марксизмот е сè уште жива идеологија..."⁵⁰⁸

Тука, пак, треба да потсетиме дека во една прилика Маркс има кажано: "Јас не сум марксист."⁵⁰⁹ Но треба да потсетиме и дека ова го кажува во Англија, а го кажува на француски јазик, а му го кажува токму на "...германски бегалец по име Пипер."⁵¹⁰

За толкувањето да биде уште поцелосно, многу е важно да укажеме и на размислувањето на персоналистичкиот филозоф Николај Бергаев, кој, пак, со многу ставови на Маркс се согласува, но исто така, со многу негови ставови и не се согласува. Имено, во делото *За човековото ројство и слободата*, Бергаев нагласува:

Гледањето на човекот исклучиво како на работник што зазема извесно место во производството е неподнесливо ропство за човекот. А она што е грдо во социјализмот - приматот на економијата над духот, непризнавањето на човековата личност за врвна вредност, е наследство од капитализмот, продолжување на капиталистичкото уривање на вредностите. Лажниот колективизам, кој ја задушува личната совест, е продукт на капиталистичката индустрија. Зависноста на човекот од земјата беше помалку сурова. Човекот се ослободува од ропството на земјата, но го пречекува горчливото ропство од орудијата на неговото ослободување. Персонализмот во своите оценки

⁵⁰⁷ Кога сме веќе кај толкувањето, ќе кажеме нешто што не смо го прочитале во ниту еден учебник, а освен тоа е и убаво. Имено, еден од најзначајните и најточните толкувачи на делото на Карл Маркс е токму - генијалниот Чарли Чаплин.

⁵⁰⁸ Patrick Petitjean, "Introduction: Science, Politics, Philosophy and History", *Minerva: A Review of Science, Learning & Policy*, 2008, 46, pp. 175-180.

⁵⁰⁹ Хауард Зин, "Je ne suis pas Marxiste", *The Zinn Reader*, 1997, pp. 574-578; Овлајн верзија: февруари 2010; <http://www.marxists.org/makedonski/zin/1988/marks.htm>

⁵¹⁰ *Ibid.*, pp. 574 - 578.

се совпаѓа со целосното, а не со искривоколченото христијанство. Само христијани што ја загубиле совеста се способни да ги заштитат богатите од сиромашните. Христијанството е религија на сиромашните и нема можност да се преобрази во заштита на капиталистите и на парите. Капитализмот е религија на златното теле и најпоразното е дека постојат нејзини верни заштитници...⁵¹¹

Во продолжение Берѓаев вели и дека:

Постоењето на пролетеријатот е неправедност и зло. Пролетеризацијата е отуѓување на човековата природа, нејзино ограбување. Заслуга на Маркс е дека тој тоа го разоткри и остро го постави овој проблем... Пролетеризацијата е поврзана со одземањето на орудието за производство од работникот и неопходноста својата работа да се продава како стока. Во тој поглед капиталистичкото општество стои морално далеку подолу од средновековното општество поврзано со занаетите и корпорациите... Пролетерот е напуштен човек, за него не се грижат. Неговиот спас е единствено во обединувањето со другарите по несреќа, само во асоцијацијата на трудот... Работничката маса е подобра од буржоаската, помалку е расипана и заслужува повеќе сочувство.⁵¹²

Токму тука, Берѓаев предупредувачки подвлекува:

Но работниците можат да бидат отруени... со завист и омраза и, по својата победа, тие можат да станат угнетувачи и експлоататори... Само малубројните се определуваат за своите идеали и верувања,

L
⁵¹¹ Николај Берѓаев, *За човековото рајство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 246, 247.

⁵¹² *Ibid.*, стр. 247, 248.

мнозинството се определува за економските интереси, за класните и професионалните, за негативните ефекти.⁵¹³

Исто така: "Во социјалистичкото општество не смее да има пролетеријат, туку мора да има луѓе на кои ќе им биде вратено човечкото достоинство, целосноста на нивната човечност. Тоа е победа на хуманизацијата над дехуманизацијата."⁵¹⁴

Според тоа:

На пролетерот не му е потребно да го зацврсти пролетерството, туку достоинството на човековата личност. Не треба да се повикува на пролетерска култура, туку на човечката култура. Пролетерската револуционерност е сеопшто поробување и понижување, човечката револуционерност е сеопшто ослободување и возвишување.⁵¹⁵

А тоа е така, бидејќи "...целовитоста е во човекот, а не во општеството"⁵¹⁶, и, "...од сите форми на човековото ропство, најголемо значење има човековото ропство од општеството."⁵¹⁷ И затоа, христијанскиот филозоф Берѓаев подвлекува дека: "Изворот на човековата слобода не може да биде во општеството, изворот на човековата слобода е во духот. Сè што извира од општеството - е поробувачко, сè што извира од духот е ослободувачко."⁵¹⁸ Потоа, Берѓаев констатира дека:

Колективистичкиот социјализам е заснован врз првенството на општеството и државата над личноста, првенството на еднаквоста над

L

⁵¹³ *Ibid.*, стр. 248.

⁵¹⁴ *Ibid.*, стр. 248.

⁵¹⁵ *Ibid.*, стр. 249.

⁵¹⁶ *Ibid.*, стр. 252.

⁵¹⁷ *Ibid.*, стр. 120.

⁵¹⁸ *Ibid.*, стр. 125.

слободата, и тој на човекот му го нуди лебот одземајќи му ја слободата, лишувајќи го од слободата на совеста. Персоналистичкиот социјализам, заснован врз апсолутното првенство на личноста, првенството на секоја личност над општеството и државата, првенството на слободата над еднаквоста, "лебот" им го нуди на сите луѓе, чувајќи ја за нив и слободата, не отуѓувајќи ја совеста од нив.⁵¹⁹

Бергаев укажува и на следното:

...во студентските години, мојот однос кон социјалната реалност беше под влијание на Маркс... Никогаш не бев материјалист, па и во марксистичкиот период јас бев идеалист во филозофијата. Се обидував мојата идеалистичка филозофија да ја поврзам со марксизмот во социјалните прашања. Мојот социјализам, всушност, јас го засновував идеалистички, иако признавав многу ситуации од материјалистичкото разбирање на историјата... Мојот однос спрема марксизмот беше двоен, јас никогаш не можев да го прифатам тоталитарниот марксизам. И во моите спорови со марксистите од пототалитарен тип, што во младоста ги водев во марксистичките кружоци... јас бев жесток дискутант, го бранев постоењето на вистината и доброто како идеални вредности, што не зависат од класната борба, од социјалната средина, т.е. не се согласував со дефинитивното потчинување на филозофијата и етиката на класната револуционерна борба... Мора да се брани вистината, да се зборува вистината, дури и ако тоа... е штетно за самата борба.⁵²⁰

Во ова поглавје видовме дека дијалектиката и кај Маркс е клучна, но дека таа, сега, е материјалистичка, а не идеалистичка како кај Хегел, при што материјалистичкото е во смисла на општествено-економски односи.

L

⁵¹⁹ *Ibid.*, стр. 244.

⁵²⁰ *Ibid.*, стр. 14, 15.

Истакнавме дека за Маркс дијалектиката не е метод, по кој тој ја обработува историјата, туку дека таа е исто што и самата историја.

Нагласивме и дека движечката сила на историјата, според Маркс, не може да биде ништо друго, туку самиот човек и дека историјата е од човека создадена историја и дека таа е негово еминентно дело.

Објаснивме и дека една од главните карактеристики на Марксовата методологија на мислење е токму *аниџи-ајсџирахирањето*, т.е. свесното одбегнување за апстрахирање, а вклучително на тоа и свесното одбегнување за конструирање какви било апстракции.

Истакнавме и дека Маркс, кога со *аниџи-ајсџирахичка внимателност* зборува за човекот во историјата, се труди да зборува за реалниот човек во реалната историја, т.е. за реалниот човек неапстрахиран од реалната историја.

Укажавме и на првата претпоставка на сета човечка егзистенција, а и на сета историја, имено на претпоставката дека луѓето - според Маркс - мораат да имаат можност да живеат за да можат да "создаваат историја".

Во таа насока укажавме и дека првото историско дело, според Маркс, е производството на средства за задоволување на основните потреби за живот; а укажавме и дека тоа, според Маркс е суштинско историско дело, основен услов на сета историја, кој мора да биде исполнуван секој ден и секој час.

Подвлековме дека Марксовото сфаќање на историјата не ја објаснува праксата од идејата, туку дека формациите на идеите ги објаснува од нивната материјална пракса.

Нагласивме и дека не критиката, туку револуцијата, според Маркс, е движечката сила на историјата, а исто така и на религијата, филозофијата итн.

Објаснивме и дека, според Маркс, историјата на секое досегашно општество е историја на класните борби, т.е. дека секое досегашно општество почивало на спротивностите помеѓу угнетувачките и угнетуваните класи.

Потоа, видовме дека, според Маркс, владеачките идеи на некое време секогаш биле само идеи на владеачката класа, односно, дека владеачките идеи (т.е. мисли, па философии, па идеологии, но и моралните убедувања...) во секоја епоха се идеи на оние кои угнетуваат, т.е. објаснивме дека класата на која ѝ стојат на располагање средствата за материјално производство - според Маркс - располага и со средствата за духовно производство; т.е. објаснивме дека владеачките мисли не се ништо друго, туку идеален израз на владеачките материјални односи.

Истакнавме дека Маркс е противник на мрзеливите спекулирања и на интелектуалистичките дрдорења и стратегии, т.е. објаснивме дека Маркс е противник на празните критики кон власта, па макар тие биле и најгласни. Но истакнавме и дека тој е застапник токму на конкретното, дејствувачкото и моменталното решение, т.е. дека е застапник на револуционерното преземање на власта од страна на угнетените-обесправените-и-скршените-насто-парчиња-работници.

Нагласивме дека работниците (т.е. сиромашните, угнетените, експлоатираните) не само што требаат, туку мораат, според Маркс, да ја преземат власта, да станат владеачка класа и така да се укинат и себе како класа, а со тоа да ги укинат и сите класи, а со тоа да ја укинат и власта. Нагласивме и, дека во таквото - според Маркс - бескласно општество, во кое средствата за производство би им припаѓале на сите: секој ќе работи според своите можности, а ќе има според своите потреби.

Укажавме и дека комунистичката револуција - според дијалектичкиот материјалист - е насочена против капиталистичкиот начин на дејствување, т.е. дека комунистичката револуција ја отстранува работата и го укинува владеењето на сите класи со самите класи. Во таа насока, укажавме и дека револуцијата - според Маркс - ја спроведува класа која во општеството веќе не важи како класа, која не се признава како класа, туку дека таа класа (т.е. работничката класа) е израз на распаѓањето на сите класи, националности итн. внатре општеството.

Објаснивме и дека комунизмот за (младиот) Маркс не е состојба која треба да биде воспоставена, идеал, кон кој стварноста треба да е насочена; туку дека комунизмот е стварно движење кое ја укинува постоечката (капиталистичка) состојба.

Исто така, објаснивме дека - според (зрелиот) Маркс - помеѓу капиталистичкото и комунистичкото општество лежи период на револуционерна преобразба на првото во второто.

Укажавме и дека државата во тој преоден период - според Маркс - не може да биде ништо друго, освен револуционерна диктатура на пролетеријатот.

Во ова поглавје подвлековме дека (според економско-општествениот филозоф) работникот, т.е. човекот треба веднаш не само да ги критикува; туку да ги промени околностите, т.е. светските околности, кои се во облик на економско-општествени односи, и дека така, токму односите станувајќи човечни, ќе го променат и човекот, и дека така, до целта не мора да се оди; туку дека таа сама (на дијалектички начин) ќе си дојде (т.е. дека таа е сега и тука), ако се дејствува.

Подвлековме и дека целта на историјата - според Маркс - е човекот, т.е. дека целта е човекот да стане човечен, т.е. дека целта е луѓето да станат човечни. Нагласивме и дека така - според Маркс - човек на човека ќе му биде, не волк, туку човек.

Но, исто така, во ова поглавје укажавме и на критичките ставови на Берѓаев кон Маркс, т.е. дека на пролетерот - според Берѓаев - не му е потребно да го зацврсти пролетерството, туку достоинството на човековата личност; т.е. укажавме дека пролетерската револуционерност - според Берѓаев - е сеопшто поробување и понижување и дека, токму човечката револуционерност е сеопшто ослободување и возвишување.

Значи, Маркс ја поима историјата како линеарен, универзален, дијалектички и општествено-економски процес, којшто претставува реализирање на општество без класи.

2.4. БЕРЃАЕВ: ИСТОРИЈАТА КАКО ЗАВРШУВАЊЕ НА СВЕТОТ НА ОБЈЕКТИТЕ И КАКО ЗАПОЧНУВАЊЕ НА ЦАРСТВОТО НА СЛОБОДАТА

БЕРЃАЕВ⁵²¹, од познавачите на неговото дело, најчесто е именуван како персоналист, а неговата филозофија како персоналистичка филозофија.

L

⁵²¹ Николај Александрович Берѓаев е роден на 6 март 1874 во Киев, во аристократско семејство со офицерска традиција. По таткова линија, претците на Николај Берѓаев биле генерали; неговиот дедо бил атаман на Казачката Донска војска и херој на Татковинската војна; неговиот прадедо бил гувернер на Новоросијск. Од страната на семејната линија на неговата мајка припаѓале познатите монахињи и членовите на грофовските и кнезовските куќи Баратови, Потоцки и Мусин-Пушкини.

Берѓаев читал многу уште од неговите рани години. Во домапната библиотека на неговиот татко можел да најде книги од Хегел, Шопенхауер, и Кант, кој го читал кога имал само четиринаесет години. Берѓаев решил да го посвети својот живот на филозофијата. Кршејќи ја старата семејна традиција, го напуштил военото училиште и во 1894 се запишал на Киевскиот Универзитет, започнувајќи да студира природни науки, а една година подоцна се префрла на правни науки. Како и повеќето млади луѓе од тој период, Берѓаев станува марксист и зема учество во тогашните политички процеси.

Во 1898 при една студентска демонстрација е уапсен и избркан од Универзитетот, подоцна поради слична активност, како казна, протеран е во Вологда, провинција во централна Русија. Таму останува три години. Во 1904 Берѓаев се враќа во Киев, каде што се запознава и се жени со Лидија Трушеф. Истата година се преселуваат во Санкт Петербург, тогашниот главен град на Русија. За време на овој период, Берѓаев комплетно се отргнува од радикалните марксисти. Неговото внимание се насочува кон метафизичките и духовните проблеми.

Во 1912, Берѓаев со семејството ќе отпатува во Италија. Во Фиренца ја пишува една од неговите најзначајни книги *Смислајта на креативниот чин (Смислајта на творештвото)*. Оваа книга го прави особено популарен во филозофските кругови. Враќајќи се во Русија, продолжува да партиципира во низа религиозни активности. Поради јавното објавување на своите ставови, секогаш се соочува со најразлични закани и притисоци. Не можел да го прифати болшевичкиот режим, согледувајќи дека таквиот режим ја задушува персоналната слобода. После повеќето апсења, во 1922, кога е уапсен уште еднаш, од страна на тајната полиција му е даден ултиматум: или да ја напушти државата или ќе биде стрелан. Советската влада го протерува во Берлин заедно со уште седумдесетмина непожелни за тогашниот режим. Во Берлин останува една година.

Во 1923 економските и политичките услови во Германија го присилуваат да се пресели во Париз. За време на дваесет и пет годишниот престој во Франција, Берѓаев пишува петнаесет книги: неговото најзначајно дело. Умира на 23 март 1948, во Кламар, близу Париз, на неговата работна маса. Негови најзначајни дела се: *Смислајта на творештвото*, *Смислајта на историјата*, *Филозофијата на слободниот дух*, *За намената на човекој*, *Есеј за филозофијата на осаменоста и дружењето*, *Дух и реалност*, *Јас и свештото на објектото*, *Егзистенцијалната дијалектика на божественото и човечкото*, *Есеј за есхатолошката метафизика*, *Извориите и смислајта на рускиот комунизам*, *Судбината на човекој во современиот свет*, *За совршенството на христијанството и несовршенството на христијаните*, *Ново средновековие*, *За човековото ројство и слободата*, *Самопознание*, *Царството на Духот* и *царството на Цезарот*, итн., како и голем број студии, статии,

Ова е и негов личен став, неколкупати експлицитно наведен и во неговите дела.

Берѓаев е именуван и како егзистенцијален персоналист, религиозен мислител, христијански егзистенцијалист; есхатолошки метафизичар, филозоф на слободата, филозоф на осмиот ден, најпознатиот руски мислител на Запад итн. Некои, пак, сакаат да го нарекуваат роб на слободата, контроверзен бунтовник, руски Хегел итн.

И речиси сите овие именувања и толкувања, без разлика дали се афирмативни, неутрални или пак критички; во помала или поголема мерка, секогаш се поклопуваат со квалификацијата персоналист, односно со персоналистичка филозофија.

За да се разбере филозофијата на Берѓаев, треба да се разбере дека тој беше "неприлагодлив кон светот"⁵²² односно: "...тој беше бунтовник кој одби да го прифати светот таков каков што е..."⁵²³ За да се разбере филозофијата на Берѓаев, треба да се разбере дека во неговиот живот имаше и маки и болести. Беше и напаѓан и затворан, а и протеран од својата родна Русија, тогашна Советска Русија. За да се разбере филозофијата на Берѓаев треба да се разбере дека целиот свет за него не е ништо во споредба со човековата личност, со единственото човеково лице. За да се разбере филозофијата на Берѓаев треба да се разбере дека пишува до последниот ден, дека умира на неговата работна маса, 1948 година. Тоа треба прво да се разбере.

*

расправи, полемики, критики. Важно е да се спомне дека стана и кандидат за Нобелова награда и почесен доктор на Кембриџ Универзитетот. Мошне е голема и неговата улога во општествените движења во Русија и во емиграцијата; околу него се формираа здруженија и списанија: од списанијата се издвојуваат руското "Пат" и француското "Дух", додека од здруженијата, најпознато е она создадено 1919 во Москва со име "Слободна Академија на Духовната Култура". Неговата кука во Кламар стана еден од интелектуалните центри во Франција. Тој стана најчитан и најпреведуван од протераните руски мислители. Со текот на времето интересот за него сè повеќе и повеќе расте и на Запад и на Исток.

⁵²² Александр Вадимов, *Жизнь Бердяева*, Berkeley Slavic Specialties, Oakland, California, 1993, стр. 17.

⁵²³ M. - M. Davy, *Nicolas Berdyaev - Man of the Eighth Day*, Geoffrey Bles Ltd., London, 1967 p. 13. (http://www.krotov.info/engl/berdyaev/00_berd.html)

Персоналистичкиот филозоф Берѓаев: мислите ги поврзува, но не ги систематизира. Неговите мисли се насочени; не кон простото поврзување или кон методологијата-поради-методологија, само колку да ја има и научно да звучи; туку кон поентата, кон срцевината. И затоа Берѓаев не докажува, туку директно констатира, т.е. повеќе го интересира покажувањето, отколку докажувањето. Тоа е така затоа што повеќе сака директно-со-топло-срце да поентира, отколку индиректно-со-студено-рацио да елаборира.

Берѓаев, на секој план, е мислител-на-духовноста, а не на материјалноста. Духовноста; што е особено важно, ја поврзува со личносната егзистенцијалност, а не со безличната есенцијалност; и, јасно и гласно предупредува дека таа не е и не смее да се третира како безлична есенцијалност. И затоа, тој е којствен, а не штоствен мислител. И затоа, тој е заинтересиран за тоа кој-е-човекот, а не што-е-човекот, т.е. тој е заинтересиран за човек како којство со лице, а не за човек како штоство без лице. Според тоа, тој не е методолошки нефилозоф, туку е неметодолошки Филозоф.⁵²⁴

Филозофирањето на Берѓаев не е дефиниционистичко, туку симболичко, а тоа значи дека нема строг, детерминирачко-дефиниционистички пристап кон поимите и проблемите, туку пристапот му е широк, срцев, мистички, т.е. доживувачки. Берѓаев не е заинтересиран многу за тоа како пишува, туку што пишува, односно тежнее кон тоа во своите книги не да запишува некакви суви и прецизни формули, туку тежнее кон тоа да си го извади срцето на хартија. И, како што вели Лао Це: "Мудрецот е облечен во партали, но во срцето крие скапоцен жад!"⁵²⁵.

L

⁵²⁴ Горан Стојанов, *Персоналистичката филозофија на Николај Берѓаев*, Култура, Скопје, 2010, стр. 24.

⁵²⁵ Лао Це, *Книга за Пајтој и Неѓовата Крејоси*, Макавеј, Скопје, 2012, стр. 168., (Генијалниот превод од древнокинески јазик на македонски јазик е на Игор Радев.)

Треба да се спомне и дека поимите во филозофија на Берѓаев не можат едни без други, односно во помала или поголема мерка, се преклопуваат и се надополнуваат едни со други, т.е. има синергија меѓу нив, затоа што, како што нагласува, не може, на пример, ниту личноста да се гледа изолирана од слободата, ниту слободата од личноста итн.

*

Според Берѓаев, човекот како што е формулиран од биологијата и социологијата, односно човекот како природно и социјално суштество, е плод на светот и на тековите што се случуваат во тој свет. Но, ЛИЧНОСТА, човекот како личност, не е дете на тој свет, тој е од поинакво потекло. Човекот е личност не по природа, туку по дух. По природа тој е само индивидуа. "Личноста е духовно - религиозна категорија, (а) индивидуата... е натуралистичко - биолошка категорија"⁵²⁶, односно, "индивидуата е... социолошка категорија"⁵²⁷. Личноста, пак, сфатена таква каква што во суштина е, т.е. како "...онтолошка реалност..."⁵²⁸, односно како духовно - религиозна категорија: "... не е дел и не може да биде дел во однос спрема која и да е целина, макар и спрема огромната целина, севкупниот свет."⁵²⁹ Но, таа е универзум во индивидуално наповторлива форма. Таа е единство, соединение на универзално-бескрајното и индивидуално-посебното. И во таа привидна противречност, според Берѓаев, се огледува постоењето на личноста. Таа не е дел на универзумот, туку универзумот е дел од неа, нејзин квалитет, акцентира Берѓаев.

Во филозофската терминологија на Берѓаев "субјект", "објект", "суб - јективно", "објективно" имаат сосема поинакво значење од нивната класична употреба. Односно, субјектот е личносен, конкретен и вистинит, а објектот е

L

⁵²⁶ Nikolai Berdyaev, "My Philosophic World-Outlook" ("Die philosophische Weltanschauung N. A. Berdiaev"), *Philosophen lexicon*, 1937; (www.berdyaev.com)

⁵²⁷ Н. А. Бердяев, "Проблема човека", *Journal Put*, No. 50, 1936, p. 3-26; <http://www.philosophy.ru/library/berd/chel.html>

⁵²⁸ Nikolaj Berdajev, *Filozofija nejednakosti*, Oktoih, Podgorica, 2001, str. 36.

⁵²⁹ Николај Берѓаев, *За човековото ројство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 25.

безличен, предметен, апстрактен. Субјектот е дело на Бога, а објектот е дело на субјектот. Субјектот е ноумен, а објектот феномен. Исто е и со субјективното и со објективното. Имено, субјективното е поврзано со внатрешниот личносен свет на човекот, поврзано е со животот на човекот, со целосниот човек, со неговото духовно искуство, со реалноста, со неговата слобода; додека објективното е поврзано со надворешниот, детерминиран, предметен свет, кој е свет на каузалните закони, на безличната општост, на нужноста, на ропството.

И затоа, Берѓаев укажува дека личноста не може да се доживува како објект, како еден од објектите во низата други објекти во светот, како дел од светот, а токму на овој начин го доживуваат човекот и антрополошките науки и биологијата и психологијата и социологијата. Но, според персоналистичкиот филозоф (кој "не претендира на 'научност', туку... на вистинитост"⁵³⁰), ваквото доживување на човекот е делумно, затоа што тоа не ја гледа човековата тајна, не го гледа човекот како личност, како егзистенцијален центар на светот. Човекот не е ниту објект меѓу објектите, ниту алка од синцирот, ниту дел од светот, ниту мерка што се мери; но науката прави стартна грешка, токму со тоа што од човековата личност прави мерлив, статички и статистички објект, и, се разбира, последиците си доаѓаат сами по себе.

Берѓаев постојано нагласува дека личноста треба да се доживува не како објект, туку како субјект, во бесконечната субјективност. "Личноста е и непроменливост во промена, единство на многуликоста"⁵³¹. Ете, тоа е Берѓаев. Но и како што дополнува: "личноста не е нешто што е завршено..."⁵³², или со други зборови, Берѓаев не ја третира личноста како статична, завршена, комплетирана, скаменета, туку ја третира како постојано кршење, но кршење во афирмативна и динамичка смисла, во смисла дека таа постојано се развива, се збогатува. Но, и покрај таа промена, таа е развој на

⁵³⁰ Н. А. Бердяев, *Философия свободы*, <http://www.philosophy.ru/library/berd/02/00.html>

⁵³¹ Николај Берѓаев, *За човековото ројство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 26.

⁵³² Nikolai Berdyaev, "Personalism and Marxism", *Journal Put*, No. 48, jul/sept. 1935, p. 3-19. (www.berdyaev.com)

еден ист постоечки субјект. Самата промена се случува поради зачувување на непроменливото, постоечкото. Значи, личноста не е завршена даденост, таа е задача, идеал на човекот. Совршеното единство, целосноста на личноста - тоа е човековиот идеал.

Личноста за Берѓаев е аксиолошка, вредносна категорија, односно "...секоја личност е апсолутна вредност..."⁵³³. И не само што е вредносна категорија, туку таа е и неуништлива. Тајната, пак, на нејзиното постоење е во нејзината апсолутна незаменливост, во нејзината единственост и неповторливост, во нејзината неспоредливост.

Се разбира, него му е јасно, премногу јасно дека во човековата личност има многу историско, традиционално, социјално, класно, семејно, многу наследено и имитирачко, многу "општо". Но токму тоа, ќе нагласи, и не е личното во личноста, затоа што личното е оригинално, поврзано со праизворот. Површинското, пак, човеково "јас", она мошне социјализирано, рационализирано, цивилизирано, не е личноста во човекот; тоа може да биде дури и искривоколчување на човековиот лик. Дури и целосно социјализираниот и цивилизиран човек, забележува авторот, може да биде сосема безличен, може да биде роб без да е свесен за тоа.

Личноста, ќе продолжи Берѓаев, е активност, борба, спротивставување, победа над тежината на светот, победа на слободата над ропството во светот, а активноста, борбата, е потврдување на личноста, но тоа е - болно. Зашто, согласувањето со ропството ја намалува болката, а несогласувањето ја зголемува, но филозофот нагласува: "болката во човековиот свет е раѓање на личноста, нејзина борба за сопствен лик."⁵³⁴ Значи, достоинството на човекот, т.е. личноста претпоставува согласност со болката, способност да се преживее таа болка.

За да се разбере поимот на личноста во филозофијата на Берѓаев важно е да се разбере, меѓу другото, и разликувањето што тој го прави помеѓу

L

⁵³³ Nikolaj Loski, *Dostojevski i njegovo hrišćansko shvatanje sveta*, Partizanska knjiga - Ljubljana & I.P.D. - Beograd, Beograd, 1982, str. 145.

⁵³⁴ Николај Берѓаев, *За човековото ропство и слобода*, Култура, Скопје, 1996. стр. 32.

личноста и индивидуата. Имено, тој, нагласува, како што спомнавме и претходно, дека индивидуата е натуралистичка, биолошка, социолошка категорија. Индивидуата се карактеризира и како дел потчинет на целината, и како дел што егостички се самопотврдува. Затоа индивидуализмот, појаснува Берѓаев, изведен од зборот индивидуум, воопшто не значи независност во однос на целината, на космичкиот, биолошкиот, социјалниот тек, туку единствено значи изолација на потчинетиот дел и беспомошен бунт против целината. Индивидуата има биолошко потекло. Индивидуата е детерминирана од родовското наследство, а исто така и од социјалната наследност. Детерминирана е од световното, од објектното, од предметното.

Човекот живеејќи во овој свет е и индивидуа, односно има и индивидуално, вели Берѓаев, но треба да го победи индивидуалното и, што е најважно од сè, треба да си го согледа и да си го развива личносното, затоа што: човекот, пред сè, е личност, а "личноста е духовна категорија, но не натуралистичка..."⁵³⁵ Личноста е слобода и независност на човекот во однос на природата, општеството, државата. Личноста не се раѓа во родовскиот космички тек, таа доаѓа од Бога, нагласува Берѓаев. Личноста е од Бога и кон Бога е насочена, и кон сè што е од Бога; а индивидуата е од светот и кон светот е насочена, и кон сè што е од светот.

Индивидуализмот, пак, како филозофски систем, афирмирајќи го концептот на индивидуата, ако подобро се согледа, акцентот не го става на очигледната сличност на човек со човека, туку на некаква со сила изнајдена различност на човек со човека. Афирмирањето, пак, на оваа со-сила-изнајдена-различност е афирмирање на со сила оригинален човек, а афирмирање на со сила оригинален човек, за жал, не значи ништо друго, туку опасно тврдење дека човекот не е оригинален, туку треба да стане оригинален.

И сите денешни концепти: концептот на националното, концептот на демократијата, концептот на либерализмот, социјализмот, цивилизмот,

L

⁵³⁵ Nikolai Berdyaev, "The Problem of Man - Towards the Construction of a Christian Anthropology", *Journal Put*, No. 50, Mar./Apr. 1936, p. 3-26. (www.berdyaev.com)

плурализмот, мултикултурализмот, концептот на "оригинални" инстант-филозофии-литератури-и-музики, концептот за човекови права (како суб концепт), концептот на биди-кул-биди-свој (како суб-суб концепт), кока-кола концептот уживај-во-животот-биди-свој-ама-пиј-кока-кола, концептот на боди артот, концептот на фејс лифтингот итн.; всушност се концепти базирани врз генералниот индивидуалистички концепт, чиј основен принцип е *принципиот на разлика и делба*, (или преку конкретен пример, индивидуализмот вели: тетовирај си свиња на рамо, закачи си обетка од две кила на јазик, и така ќе се *изделиш* од другите, ќе се *раликуваш* од другите и ќе бидеш *свој*) кој е само префрлен и пренесен на општествено, културно и секое друго ниво. А, главната карактеристика на принципот-на-разлика-и-делба не е ништо друго, туку, безлична афирмација на разликите (насилно и брутално интензивирани) и на делбите (егоистички мотивирани), а тоа, меѓудругото, значи и безлична афирмација на границите (насилно определени), и на, ако подобро се согледа - војните од секаков вид.

Но, да предложиме за антрополошкото ниво, кое е клучно. На ова ниво најинтересно од сè е што индивидуалистичкото 'биди свој, биди различен' - што како што заклучивме е само поттикнување на насилна и вештачка различност - има своја скриена поента, а тоа е: атомизација, изолација, опредметување, врамување, вкалапување, па дури и си-ви-зација (колку е само опасно она што го нарекуваат *cupiculus vitae!*) и дигитализација на човекот, а тоа значи униформирање на човекот, тоа значи брутално редуцирање на човекот во скаменет предмет, во обична информација, во досие, во професионално искуство (од две реченици), во код, во бројка, во точка, во кредитна картичка, во гласачко ливче, во мета за убивање, во тежок конзументски роб исполнет со слама... И, низ масовна и низ агресивна популаризација (на секој начин, врз сите сетила, со сите средства и од сите страни) на третирањето-на-човекот-како-роб се случува нешто уште подраматично: човекот веќе не согледувајќи дека го третираат како роб, прифаќа да го третираат како роб; а прифаќајќи да го третираат како роб - станува роб, а ропството - начин на "живот", и, всушност, така настанува

обезличувањето. И така машината го добива она што ѝ треба. Индивидуализмот не го гледа човекот како вистинска личност, туку "како завртка од светскиот механизам, како дел од целината"⁵³⁶, како обичен атом, како парче од систем, како "тркалце на машината"⁵³⁷, како цигла од ѕидот, како "оригинален" партал за бришење на нечии чизми од змиска кожа.

Во индивидуализмот личноста на човекот е сведена на предмет-без-лице, т.е. како што, кратко и јасно, вели персоналистот "...индивидуализмот... ја обезличува личноста."⁵³⁸ Во индивидуализмот личноста на човекот е обесветена, одземена ѝ е природната и онтолошка врска со Бога, Кој е нејзин Создател, а насилно ѝ е прикачена неприродната и вештачка врска со светот-на-Цезарот. На личноста на човекот во индивидуализмот; којашто индивидуализмот ја нарекува индивидуа, а ние ја нарекуваме брутално - осакатена - и - обезличена - личност; одземен ѝ е стремежот кон Царството Небесно, а насилно ѝ е прикачен стремежот кон некаков професионален прогрес, кон некаков профитен успех, кон да - се - биде - виден - на - т.в., кон зашметувачката боја на парите, кон световното, кон премногу световното, кон Царството на Цезарот.

Индивидуализмот не го гледа човекот како оригинален од раѓање (а токму таа оригиналност е вистинска оригиналност), односно не сака да признае дека човекот е оригинален од раѓање и затоа тежнее кон дизајнирање на насилна оригиналност која треба да ја замени вистинската оригиналност. А насилната оригиналност сака изолација, а не комуникација, сака да се разликува, а не да се зближува, не сака да бара слично со другиот и во другиот.

Значи, "личноста" во индивидуализмот не е личност-со-лице-и-личност, туку индивидуа без лице и личност, а тоа е така затоа што индивидуализмот го сака принципот барање-разлика-и-делба во однос на

L

⁵³⁶ Nikolaj Berdajev, *Ruska ideja*, Prosveta, Beograd, 1987, str. 77.

⁵³⁷ Денко Скаловски, "Личноста во персонализмот", *Филозофија*, Скопје, Бр. 14, Јуни 2005, стр. 12.

⁵³⁸ Nikolai Berdyaev, "East and West", *Journal Put*, No. 23, aug. 1930, p. 97-109. (www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_353.html#1)

другиот, а не принципот барање-сличност-и-соединување во однос на другиот. И затоа индивидуата е, и ќе остане само изолиран и безличен атом.

Додека, пак, основната карактеристика на персоналистичкиот концепт на личноста е афирмација на општењето со другиот, т.е. афирмација на принципот (т.е. начелото) барање-сличност-и-соединување со другиот, со душата на другиот. Клучниот став на персонализмот е: човекот е личност, а личноста е од Бога и кон Бога е насочена; и личноста (значи, личноста на секој) е неповторлива, неспоредлива, единствена и незаменлива од раѓање, до смрт, и што е особено важно - до Есхатонот т.е. до Вечноста.

Тоа е оригиналноста за која зборува Берѓаев и само таа оригиналност е вистинска оригиналност, и, нема потреба "при злато в џеб да посакуваме 'рѓосано железо", зашто при имање оригиналност, опасно е, премногу е опасно, посакување вештачка оригиналност, што тврдоглаво и упорно ни ја рекламира индивидуализмот и, која нема ама баш никаква врска со оригиналноста.

Личноста, персоналистички сфатена, сака комуникација, сака заедница-на-личности, а другите ги сака и ги гледа како единствени, неповторливи и неспоредливи личности. Личноста "не сака да губи време" во барање разлики (и делби) со другите, туку ја бара и ја сака сличноста со другите, а најголемата сличност со другите ѝ е единственоста, неповторливоста и неспоредливоста. А тоа не само што е вистински - однос - на - сличност - со - другиот - и - другите, туку тоа е воспоставување братско - сестрински однос со другиот, т.е. со другите. Личноста сака личност, сака личности, сака заедница-на-личности, сака заедничарење со личности. Личноста сака љубов, "...а љубовта е сеопфатна добродетел."⁵³⁹ Личноста сака допир со личности. Личноста сака егзистенцијален "...допир на гола душа со гола душа"⁵⁴⁰.

Во моето дело *Персоналистичката филозофија на Николај Берѓаев*, објавено 2010 год., подвлековме и дека персонализмот не вели како што вели

⁵³⁹ Св. Јован Лествичник, *Лествица*, Табернакул, Скопје, 2003, стр. 233.

⁵⁴⁰ Отец Павел Флоренски, "Писмо на Флоренски до негов близок пријател", *Премин*, Скопје, Бр. 15-16, Ноември 2003, стр. 54.

индивидуализмот: *биди* - оригинален - зашто - не - си - оригинален, туку персонализмот вели: *си* - оригинален - и - чувај - си - ја - оригиналноста - која - од - Бога - ти - е - дарена. А токму тоа е вистинската оригиналност. И токму со таква оригиналност (т.е. токму со личност и личностност) може да се воспостави вистински однос и со Бога и со ближниот.

*

Во истиот контекст, Берѓаев додава дека ДУХОТ не е битие во смисла на рационалните категории. Филозофијата на духот не треба да биде филозофија на битието, онтологија, туку филозофија на постоењето, на егзистенцијата, смета авторот. Духот не е само реалност поинаква од реалноста на природниот дух, од реалноста на објектите, туку тој е реалност во сосема друга смисла. Берѓаев нагласува дека Бог е дух, и поради тоа не е објект, туку субјект. Духот се открива во субјектот, а не во објектот. Во објектот е можно да се најде само објективизација на духот. Но, во објектот нема дух, тој е само во субјектот. Само субјектот е егзистенцијален, само тој постои, вели Берѓаев. Објектот е производ на субјектот, т.е. на објективизацијата. Субјектот е создание Божјо и затоа нему му е дадено првородно постоење. Светот е создаден од Бога, но Бог не создава објекти, предметно-апстракти-ствари, туку живи творечки субјекти. А субјектот, пак, не го создава светот, но од Бога е повикан на творештво во светот, да твори во светот. Реалноста на духот, вели филозофот, не е објективна, не е некаква вообичаена реалност, туку е поинаква и неспоредливо повисока реалност, т.е. првореалност.

Човекот е духовно битие, често повторува Берѓаев, а "духот е вистината на душата, нејзината вечна вредност."⁵⁴¹ Духот ѝ дава смисла на стварноста. Не смеат на духот да се пренесуваат особини добиени од познанието на објективната природа, акцентира Берѓаев, зашто на тој начин духот се оградува во натуралистичка рамка. Во тој контекст персоналистот вели:

L

⁵⁴¹ Nikolaj Berdjajev, *Duh i realnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985, str. 14.

Духот е конкретен, личен, 'субјективен', тој се открива во личното постоење, во личното постоење се открива и конкретно-универзалното во духот. Конкретно-универзалното не постои во идеалната апстрактна сфера... туку во личното постоење, во највисоката квалитативност и полнота на личното постоење. Духот треба да се поима пред сè персоналистички.⁵⁴²

Берѓаев нагласува: "Духот... е активитет. Духот е слобода."⁵⁴³ И токму во духот човекот е слободен, и, не само што не чувствува зависност од природната и општествената детерминација, туку не ја чувствува ни логичко-универзалистичката детерминација. Главната карактеристика на духовното царство, вели Берѓаев, е тоа што во него нема родовско, масовно, колективно; туку сè во него е индивидуално-лично и воедно конкретно-универзално, соединето. А тоа значи дека царството на духот е царство на слободата и љубовта. Духот е најреална реалност затоа што субјективно-личното е пореално од објективното, од објектното, акцентира филозофот.

Во сложената историја на откривање на духот постоеле две различни поимања, забележува Берѓаев, т.е. филозофско и религиско поимање на духот, при што, филозофијата го поимала духот главно како разум, ум (нус), а религиските струи главно го сфаќале како пневма, т.е. како сила која Бог ја вдахнува во човекот, и токму затоа, ова е поцелосно поимање на духот, вели Берѓаев, но и подвлекува дека со појавата на христијанството духот почнува да се поима поинаку, односно благодарејќи на христијанството духот веќе почнува да се поима вистински. Имено, сè во Евангелието се случува од Духот и по Духот:

Тоа не е филозофски нус, туку пневма на религиозната објава. Во Новиот Завет пневма-та не е човекова свест или мисла, туку духовна

L

⁵⁴² *ibid.*, str. 19.

⁵⁴³ Nikolaj Berdiajew, *Die Philosophie des freien Geistes*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1930, str. 18.

состојба одредена со Божествено вдахновение. Духот е Светиот Дух и тој се однесува кон душата како крвта кон телото. Духот секогаш е заштитник, помошник, утешител, вдахновувач. Важно е, пред сè, дека единствено гревот против Духот не може да биде простен, гревот против Синот, против Христа, може да биде простен.⁵⁴⁴

Европската филозофска мисла е поблиску до делумното (-нус) поимање на хеленската филозофија, отколку до целосното (-пневма) поимање на Светото Писмо, констатира Берѓаев. На пример, во Хегеловата филозофија духот зазема главно место. Но каков е тој дух? Тоа е дух во смисла на нус. Тоа е дух сфатен како објективно битие, како закономерна универзална мисла, како апстрактна сеопштост, како "апсолутно знаење"⁵⁴⁵, т.е. како нужно и безлично "апсолутно знаење". Кај Хегел нема личност, кај Хегел нема дух во вистинска смисла, нема личносен дух, остро забележува Берѓаев.

Но, духот има поинаква реалност од светот на природните ствари. Таа реалност на духот, исто така, е и вон категоријалното мислење и вон рациоцентричните спекулации. И затоа би било погрешно духот да се нарече битие, би било погрешно да се врами во таа рациоцентрично-онтолошка рамка, нагласува Берѓаев. Духот е слобода, духот е творештво. Духот има првенство над битието. Онтолошкиот поглед-на-свет е статичен, а пневматолошкиот поглед е динамичен. Невозможно е духот рационално да се дефинира. Тоа е очаен потфат на разумот, вели филозофот. Со таа дефиниција духот се претвора во објект, но тој не е објект, туку субјект.

"За духот не може да се направи поим. Но, можно е да се воочат знаците на духот."⁵⁴⁶ Такви знаци, според Берѓаев, се слободата, смислата, творечката дејност, целосноста, љубовта, вредноста, обраќањето кон највисокиот Божествен свет и соединувањето со него.

⁵⁴⁴ Nikolaj Berdjajev, *Duh i realnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985, str. 26.

⁵⁴⁵ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1979, str. 465.

⁵⁴⁶ Nikolaj Berdjajev, *Duh i realnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985, str. 35.

Духот е од Бога и кон Бога тежнее. По дух човекот сè добива од Бога и по дух сè му дава на Бога, ги размножува примените дарови, го создава она што не било. Духот е од Бога, но Бог не го создава духот како што ја создава природата, духот извира од Бога, Бог го влева, го вдахнува во човекот.⁵⁴⁷

И Бог и човекот може да се поимат единствено со посредство на духот. Духот не е битие, туку смисла на битието, вистина на битието. Духот е еднакво и трансцендентен и иманентен. Во него трансцендентното станува иманентно, а иманентното трансцендира, ја преоѓа границата. Духот секаде и во сè делува, но не како сила која присилува, туку како сила која просветлува, преобразува, ослободува. И затоа: "Духовниот живот е неискажана радост, залог за полнота на секој наш копнеж за љубов, слобода, личен однос, знаење и вечност."⁵⁴⁸

Борбата за духовното царство, истакнува Берѓаев, постојано ќе се одвива и ќе трае до крајот на светот. Духовното царство е друго царство, а не царство на природата. Духот е победа над природното царство. Во природниот поредок владеат детерминизмот и безличноста, во него не се дозволува да победи смислата, додека во духовниот поредок владее слободата и сè е втемелено на личноста и на личносните односи, и во него победува смислата. Но, таа победа не значи уништување на космосот, туку негово ослободување и просветлување: "Само преку духовното начело, кое е врска на човекот со Бога, човекот станува независен и од природната нужност и од власта на техниката. Но развитокот на духовноста во човекот не означува гадење кон природата и техниката, туку владеење со нив."⁵⁴⁹

Духовниот живот е ослободување од ропството, во продолжение нагласува Берѓаев. Тоа е ослободување и од каузалното, и од магиското, и од илузорното. Тоа е ослободување и од несвесните оптоварувања на

⁵⁴⁷ *ibid.*, стр. 36.

⁵⁴⁸ Митрополит Наум Струмички, *Соочување со айсурдош*, Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса, Велјуса, 2007, стр. 5.

⁵⁴⁹ Nikolaj A. Berdajev, *Carstvo Duha i carstvo Česara*, Svetovi, Novi Sad, 1992, стр. 35

наследената традиција, тоа е ослободување и од сите видови табуа кои стојат на патот на овој слободен потфат. Победата на духот над светот е победа на субјективноста над објективноста, победа на личносното и поединечното над безличното и општото, објективизираното.

Има разлика, фино забележува окоото на Берѓаев, помеѓу духовна и апстрактна бесконечност. Апстрактната бесконечност е ограничена бесконечност. Таа е секогаш ограничена, или од природните, или од општествените закони. Таа е подложна на рационализација, на математизација, на број. Таа е слична, како што додава филозофот, со космичката бесконечност, која исто така е безлична бесконечност. А и кај апстрактната и кај космичката бесконечност, забележува Берѓаев, личноста пропаѓа и - исчезнува.

Додека, пак, духовната бесконечност, како што во продолжение нагласува филозофот, е конкретна бесконечност и единствено слободна од природните, општествените и воопшто од сите световно-објектни ограничувања. Ваквата духовност е чиста духовност. И токму оваа конкретна духовна бесконечност го сака крајот на овој објективизиран свет, во кој, пак, постои само лоша бесконечност.

Значи, конкретната духовност, насочена кон крајот на овој свет, како што вели Берѓаев, е пророчка духовност, најактивна духовност, вечно нова духовност, револуционерна духовност во вистинска смисла. Според тоа "крајот на светот ќе биде крај на ...светот на објектите..."⁵⁵⁰, односно "... крајот значи дека објективизацијата е победена ..." ⁵⁵¹ со помош на духот.

И затоа, крајот на овој свет, подвлекува Берѓаев, е настапување на Царството Божјо Кое е вистински свет. "Царството Божјо е зад историјата и

L

⁵⁵⁰ Nikolai Berdyaev, *The Beginning and The End*, Harper Torchbook, 1957, p. 232. (http://krotoy.info/engl/berdyaev/1941_038_4.htm)

⁵⁵¹ Ernst Breisach, "Nicolas Berdyaev: Man - Witness for Primordial Freedom" (from *Introduction to Modern Existentialism* by Ernst Breisach) ; (<http://www.chebusto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaev/essays/breisach.htm>)

над историјата, но не е во историјата."⁵⁵² Царството Божјо, е Ново Небо, но и, акцентира филозофот, и Нова Земја, т.е. преобразба и ослободување и на овој свет.

Значи, настапот на Царството Божјо, според Берѓаев, се подготвува и со човечката духовна активност, т.е. со човечкото духовно творештво. Крајот на светот "...не е нешто што просто се чека, туку тоа е нешто за што треба да се биде подготвен."⁵⁵³

Секој духовен чин е творечки чин, а секој творечки чин е чин на победа, подвлекува Берѓаев. Тоа е чин на надминување на светот и времето, тоа е чин на победа над ропството, тоа е чин на победа над светот на објектите, тоа е чин на ослободување. А тоа значи, додава филозофот, дека секој духовен чин е активно учество во победата на убавината, добрината, смислата; а исто така и активно учество и во самата вечност, која низ духовно-творечкиот чин се открива. Берѓаев постојано нагласува дека секој духовен чин е, всушност, чин на учество во подготовката на Царството Божјо, а: "Царството Божјо пристигнува незабележливо, пристигнува насекаде и, пред сè, пристигнува во нашите срца... Пристигнувањето на Царството Божјо никогаш не присилува, ниту угнетува..."⁵⁵⁴

И, како што вели Светиот Апостол Павле: "А Господ е Дух; а каде што е Духот Господов, таму има слобода" (2. Кор. 3, 17).

*

"Јас... не сакам слобода од Бога, јас сакам слобода во Бога и за Бога."⁵⁵⁵ И токму ова сакање е од клучна важност за да се разбере филозофијата на СЛОБОДАТА на Берѓаев, која, како што најавивме и претходно, заедно со неговата филозофија на личноста и со неговата филозофија на духот, ја сочинуваат срцевината на неговата персоналистичка филозофија.

L

⁵⁵² Nikolaj Berdajev, *Filozofija nejednakosti*, Mediteran-Oktoih, Budva, 1990, str. 231.

⁵⁵³ Nikolai Berdyaev, "War and Eschatology", *Journal Put*, No. 61, oct. 1939/mar. 1940, p. 3-14. (www.berdyaev.com)

⁵⁵⁴ Николај Берѓаев, *Проблемој на христјанската држава*, Табернакул, Скопје, 1994, стр. 111.

⁵⁵⁵ Николај Берѓаев, *Ново средњовековље*, Хиџнос, Београд, 1990, стр. 37.

Слободата за Берѓаев претставува првобитно постоење. Таа не може да се изолира и рационалистички да се дефинира. Во слободата е скриена тајната на светот. Таа не е статична, туку "...е динамична и само динамично може да биде прифатена."⁵⁵⁶ Слободата се наоѓа на почетокот и на крајот на сè. "...Бог присуствува само во слободата и... делува само низ слободата."⁵⁵⁷

Но, слободата, ќе укаже филозофот, не е лесна, туку претставува тежок товар, дури и предизвикува болка и токму затоа луѓето лесно се одрекуваат од слободата за да си го олеснат животот, а само малкумина имаат храброст да станат слободни, т.е. слободни личности. И, во слична насока, т.е. во насока на *бегство од слобода*, Фром истакнува дека токму "Првиот механизам на бегство од слободата... е човековото тежнеење да се откаже од независноста на своето поединечно јас..."⁵⁵⁸

Исто така, слободата е вредност "... бидејќи и етички и функционално е неопходна за човечкиот опстанок."⁵⁵⁹ И како што вели Мил:

Генијот може слободно да дише само во атмосферата на слободата. Генијалните личности, веќе според смислата на зборот, се поиндивидуални отколку другите луѓе - следствено, и помалку способни... да им се приспособат на оние... калапи што ги создава општеството..."⁵⁶⁰

Според Берѓаев, идејата-на-слободата има повисока вредност од идејата-на-совршенството, зашто, како што вели, не може да се прифати принудно, насилно совршенство.

L

⁵⁵⁶ Nikolai Berdyaev, "The Metaphysical Problem of Freedom", *Journal Put*, No. 9, jan. 1928, p. 41-53. (www.berdyaev.com)

⁵⁵⁷ Николај Берѓаев, *Самосознаја*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1987, стр. 99.

⁵⁵⁸ Erich Fromm, *Bekstvo od slobode*, Naprijed, Zagreb, 1984, str. 103.

⁵⁵⁹ Кирил Темков, "Пофален есеј за индивидуалноста и слободата", Предговор кон: Ц. С. Мил, *За слободата*, op. cit., стр. 9-26.

⁵⁶⁰ Џон Стјуарт Мил, *За слободата*, Епоха, Скопје, 1996, стр. 121.

Потоа, слободата не е слобода на избор, акцентира филозофот, (следствено на тоа, слободата не е ниту некаква постмодернистичка "...*freedom of choice* in the context of what to believe about reality."⁵⁶¹); зашто изборот, или поконкретно изборот помеѓу доброто и злото претпоставува дека човекот се наоѓа пред норма која ги разликува доброто и злото.

Слободата; продолжува Берѓаев; не може, ниту да се поистовети со слободната воља, зашто; како што забележува; слободната воља често е врамувана и користена за кривично-правно поимање на човечкиот живот, односно е третирана како нужно средство за одредување на одговорност и казна. Но, за Берѓаев, слободата е нешто сосема друго, или како што вели:

Слободата е мојата независност и насоченост на мојата личност однаatre; слободата претставува моја творечка сила; не избор помеѓу пред мене поставените добро и зло, туку мое сопствено создавање добро и зло. Самиот избор, кај човекот може да предизвика чувство на угнетеност, неодлучност, па дури и неслобода. Ослободувањето настапува дури тогаш, кога изборот е веќе направен и кога се движам по својот творечки пат.⁵⁶²

Бог дејствува низ слободата, а не низ нужноста, Бог не принудува никого да Го признае, нагласува Берѓаев. Животот со Бога и во Бога, претставува слобода, вистинска слобода, и како што вели, слободен лет, безвластие, анархија, во духовна смисла на зборот. Вистината се познава токму во слободата и низ слободата. А таквото познание - ослободува, заклучува филозофот.

Личноста е слободниот дух и токму слободниот дух е човековата врска со Бога. Тоа е врска надвор од објективизацијата и надвор од човековата лажна нурнатост во својот затворен круг. Тоа е врска која прави низ личноста

⁵⁶¹ John Zammito, "Discipline, Philosophy and History. Historical Judgement: The Limits of Historiographical Choice. By Jonathan Gorman", *History and Theory*, 49, May 2010, 289-303.

⁵⁶² Николај Берѓаев, *Самосјознаја*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1987, стр. 105.

да се отворат бесконечноста, вечноста и вистинската убавина⁵⁶³, ни соопштува Берѓаев. И затоа слободниот човек е должен да не се чувствува на периферијата од светот на објектите, туку во центарот на духовниот свет. А ослободувањето е токму тоа, прецизира мислителот, престојување во центарот, а не на периферијата, престојување во реалната субјективност, а не во идеално апстрактната и нереална објективност. Духовното ослободување на човекот, според Берѓаев, е реализација на личноста во човекот, постигнување на целосноста.

А светскиот поредок, светот-како-битие-на-општото, таканареченото светското единство, светската безлична хармонија, се поврзани со законите на безличното рацио, со законите на природата, на државата, со власта на општото, со власта на нужноста. А токму тоа е објективизација произлезена од падот, укажува Берѓаев. Додека, пак, во светот на духовноста, сè е слободно, сè е персонално, нема општо, нема нужно: "Слободата е вкоренета во царството на Духот, а не во царството на Цезарот. Цезарот никому не сака да му даде слобода. Таа се добива дури низ ограничување на царството на Цезарот."⁵⁶⁴

Објективизираниот свет, т.е. царството на Цезарот е свет кој поробува. Филозофот често нагласува дека благовеста за доаѓањето на Царството Божјо му е спротивна на светскиот поредок, односно дека таа го означува крајот на лажната хармонија, заснована врз царството на општото (на ропското, на нужното, на објектното, на Цезарското). "Царството Божјо пред сè е персоналистичко, тоа е царство лично и слободно..."⁵⁶⁵

Обидувајќи се да го расветли прашањето за слободата, Берѓаев укажува дека основниот дуализам не е дуализмот на природното и натприродното, ниту дуализмот на материјалното и психичкото, ниту дуализмот на природата

L

⁵⁶³ Македонскиот јазик е многу *личен* јазик; затоа што е еден од ретките јазици каде што, на пример, за *најУБАВА* се вели и *најЛИЧНА*, а за *најДОБРА* се вели и *одЛИЧНА*. Значи: личното (личносното) е *ѓушна* и длабоко поврзано: и со убавото и со доброто. Затоа и, во својата најдлабока основа, *образование*то е *образ-ување*, а не е рациоцентрична едукација.

⁵⁶⁴ Nikolaj A. Berdajev, *Carstvo Duha i carstvo Cesara*, Svetovi, Novi Sad, 1992, str. 71.

⁵⁶⁵ Николај Берѓаев, *За човековото ропство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 106.

и цивилизацијата, туку дуализмот на природата и слободата, природата и духот, природата и личноста, објектноста и субјектноста. Во таа смисла природата е свет на објективизацијата, т.е. на отуѓеноста, детерминираноста, безличноста. Но, под природа, Берѓаев не ги сфаќа ниту животните, ниту растенијата, ниту минералите, ниту ѕвездите, шумите, морињата, зашто, како што вели, сите тие имаат внатрешно постоење и му припаѓаат на егзистенцијалниот, а не на објективизираниот план.

Ропството на човекот од природата, всушност е ропство од природно детерминиранот живот, т.е. тоа е ропство од природната нужност, односно ропство од безличните закони на природната нужност. И токму поради тие закони кои го заробуваат човекот, ќе забележи Берѓаев, дури и самиот дух и духовниот живот се сфаќаат сосем погрешно, т.е. се сфаќаат натуралистички, т.е. како природа и, на тој начин, и во духовниот живот се внесува природната детерминација: "Човековото ропство од природата, како впрочем и секое ропство, е ропство од објективноста. Поробената природа како објект, е природа што детерминира однадвор, деперсонализира, го уништува внатрешното постоење."⁵⁶⁶

Персоналистичката филозофија на Берѓаев е борба против сè што заробува, тоа значи и борба против сите идоли. А идоли се и натурализмот и социологизмот. И затоа, за филозофот, крајот на овој свет не е ништо друго, туку дефинитивно надвладување на објективизацијата, ослободување од власта на објектите. Тоа, меѓу другото, значи ослободување и од власта на општеството, како една од формите на објектите.

И што е најважно од сè, ослободувањето на човекот од секое ропство е возможно само со помош на Бога. Берѓаев подвлекува: "Бог е слобода и Тој дава слобода."⁵⁶⁷ А човекот од Бога е повикан, тој скапоцен дар да го реализира, творечки да го размножи. Таа задача е тешка, но херојска, таа задача е тешка, но вистинска, истакнува филозофот. И затоа, да се реализира

L

⁵⁶⁶ *ibid.*, стр. 112.

⁵⁶⁷ Николај Берѓаев, *Самосознаја*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1987, стр. 217.

слободата, значи да се твори, слободно да се твори, да се делува, да се биде активен, динамичен, на секој план, и тоа: од сега, од овој момент. Творештвото е - духовен акт, духовна активност. И токму таа активност му овозможува на човекот да стагне вистински човек, реализиран човек, слободна личност. "Сé што не е слободно, Бог не го сака"⁵⁶⁸, а го сака, токму слободното, сака човек кој твори, сака слободен човек. И затоа, како вистинско чедо Божјо "...човекот е должен во сé да ја внесува својата творечка слобода..."⁵⁶⁹ Во сé.

И во таа насока, вистински реално творештво, како што подвлекува персоналистичкиот филозоф, претставува обид за преобразување на светот, а тоа, исто така, претставува учествување во "продолжувањето на создавањето на светот од страна на Бога"⁵⁷⁰, односно, како што со есхатолошки јазик појаснува, тоа е учествување во завршувањето на овој свет. А да се учествува во завршувањето на овој свет, за Берѓаев значи да се учествува во подготвувањето на Новото Небо и Новата Земја, а тоа, всушност е исполнување на Божјиот повик. Ете, зошто некои, со право, Берѓаев го нарекуваат филозоф на Надежта, односно филозоф на Осмиот Ден.

И токму затоа, Берѓаев ќе нагласи дека творештвото "...секогаш е ослободување..."⁵⁷¹, односно секогаш е понирање во посебен, во друг свет, свет ослободен од тежината на незаситното и објективизирано секојдневие.

Личноста, постојано нагласува Берѓаев, е исправена пред трансцендентното и трансцендирајќи таа себеси се реализира. Исто така, низ трансцендирањето, човековиот дух слободно се излева и излевајќи се вистински се изразува во светот. Тоа излевање, тоа изразување, тоа дејствување е творење убавина во светот, оставање личен печат врз светот, оставање-печат-со-убав-збор, со убаво дело. А таквата убавина не исчезнува. Зашто, таа не е продукт; не е културален предмет; не е објект меѓу објектите; туку е дело духовно, дело личносно. И, токму тоа, според Берѓаев, е учество

⁵⁶⁸ Николај Берѓајев, *Смисао историје*, Дерета, Београд, 2001, стр. 89.

⁵⁶⁹ Nikolaj Berdjajev, *Ja i svijet objekata*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984, str. 38.

⁵⁷⁰ Николај Александрович Берѓаев, *Криза на уметноста*, Табернакул, Скопје, 1994, стр. 83.

⁵⁷¹ Н. А. Бердяев, *Смысл творчества*, [http:// www. philosophy. ru/ library/berd/creation.html](http://www.philosophy.ru/library/berd/creation.html)

во завршувањето на Царството на предметното; но, што е уште поважно, токму тоа е и учество во настапувањето на Царството на Духот.

*

И, токму сега можеме да се насочиме кон тоа како Бергаев ја поима ИСТОРИЈАТА. Имено, како што и самиот истакнува, познанието на суштината на историското е, всушност, познание на потполно оригинален, посебен објект, неразделив на други објекти, материјални или духовни.

...не треба да се гледа на "историското" како на реалност од материјален поредок, физиолошки, географски или каков и да е... "Историското" е одреден спецификум, реалност од посебен вид, посебен степен на бидување, стварност од посебен поредок. И затоа прифаќањето на историските преданија, историските традиции и наследства, е особено значајно за познанието на специфичноста на поимот на "историското". Вон категориите на историските преданија е невозможно историското мислење. Прифаќањето на преданијата е нешто *a priori* – некоја апсолутна категорија за секое историско познание.⁵⁷²

Историската стварност е - дообјаснува филозофот - пред сè, конкретна реалност, а не апстрактна, и, токму затоа историската стварност не може да постои во ниту една друга стварност, освен историската...

...всушност 'историското' е форма која е срасната со бидувањето... Во историјата нема ништо апстрактно... Сето апстрактно во суштина е спротивно на историското. Социологијата си има работа со... апстрактното, а историјата - само со конкретното, социологијата со поими како што се класа, социјални групи, - кои сите се апстрактни

L
⁵⁷² Nikolaj Berdjajev, *Smisao povijesti*, Verbum, Split, 2005, str. 17.

категории. Социјална група, класа се мисловни конструкции, непостоечки во стварноста.⁵⁷³

Историското, пак, според Берѓаев е објект од потполно друг ред, односно историското не е само конкретно, туку и индивидуално, како што во исто време социолошкото не е само апстрактно, туку и општо. Социологијата - критички сугерира Берѓаев - не оперира со никакви поединечни поими; додека историјата оперира - како што ќе акцентира - единствено со нив. "Сé што е вистински историско има поединечен и конкретен карактер."⁵⁷⁴

Филозофијата на историјата - што, според Берѓаев, е исто со познанието на историјата - е токму еден од начините што водат кон познание на духовната стварност. Според тоа, филозофијата на историјата - истакнува Берѓаев - е и наука за духот, која не приближува кон тајните на духовниот живот.

Социологијата, психологијата, физиологијата, според Берѓаев, го опфаќаат човекот само од една страна, додека:

Филозофијата на историјата го опфаќа човекот во целокупноста на дејствувањата на сите светски сили, т.е. во најголема полнота и најголема конкретност. Во споредба со таа конкретност, сите други гледишта се апстрактни. Човечката судбина се познава единствено во конкретното познание на филозофијата на историјата. Останатите научни дисциплини не ја гледаат човечката судбина низ целокупноста на дејствувањата на светските сили, која породува стварност од повисок поредок, а ние ја именуваме со историска стварност. Тоа е особена и повисока духовна реалност.⁵⁷⁵

L
⁵⁷³ Ibid., str. 17.

⁵⁷⁴ Ibid., str. 18.

⁵⁷⁵ Ibid., str. 19.

Човекот - истакнува Бергаев - во највисок степен е историско битие; човекот се наоѓа во историското и историското се наоѓа во човекот. Пomeѓу човекот и историското, во самата основа, постои - како што вели - длабоко и мистично сраснување; постои конкретна взаемност при што раскинувањето е невозможно. "Не може човекот да се оддели од историјата, не може да се зема апстрактно, и не може историјата да се одделува од човекот..."⁵⁷⁶

Исто така - за Бергаев - историското не е феномен, туку ноумен; бидејќи во историското изворно се открива смислата на битието, се открива внатрешната духовна суштина на светот, духовната суштина на човекот; а не само надворешната појавност. И затоа филозофот во продолжение укажува дека историското по своето битие е длабоко онтолошко, а не феноменолошко. "Историското е објава на длабоката суштина на светската сварност; на светската судбина, човечката судбина како средишна точка на судбината на светот. Историското е објава на ноуменалната стварност."⁵⁷⁷

Со други зборови - како што нагласува персоналистичкиот филозоф - во судбината на човештвото мораме да ја познаеме својата најсопствена судбина и во својата најсопствена судбина да ја познаеме судбината на човештвото. И поради тоа "...современиот пат на филозофијата на историјата е пат на воспоставување истоветност помеѓу човекот и историјата, помеѓу судбината на човекот и метафизиката на историјата."⁵⁷⁸

Историјата, како голема духовна стварност - како што акцентира филозофот - не е емпириска даденост, не е чист фактографски материјал и токму затоа историјата - како што во продолжение дообјаснува - се познава низ историско паметење како некаква духовна активност, како некој одреден духовен однос спрема историското во историското знаење. Бергаев укажува и дека:

L

⁵⁷⁶ Ibid., str. 19.

⁵⁷⁷ Ibid., str. 20.

⁵⁷⁸ Ibid., str. 21.

Апстрактното користење со историските документи никогаш не дава можност за познание на "историското". Тоа не не приближува кон него. Освен работењето на тие историски споменици, работење, секако, кое е многу значајно... нужно е и наследството на историските преданија со кое е поврзано историското паметење... Единствено тука се врзува некаков јазол, кој длабински ги врзува духовните судбини на човекот и историјата.⁵⁷⁹

Историското предание - според Берѓаев - е токму внатрешното историско паметење, пренесено во историската судбина. Во извесна смисла - како што нагласува - филозофијата на историјата е сведок за величествените победи на вечноста над времето и распадливоста; таа сведочи за победата на духот-на-нераспадливоста над духот-на-распадливоста. И затоа - како што таинствено вели - филозофијата на историјата не е филозофија на емпириската стварност, "...туку филозофија на задгробните светови."⁵⁸⁰

Вистинската филозофија на историјата "...е филозофија на победата на вистината на животот над смртта, приближување на човекот кон друга, бескрајно поширока, побогата стварност, отколку што е стварноста на непосредната емпирија во која сме фрлени."⁵⁸¹

Исто така, важно е да се истакне укажувањето на Берѓаев дека во хеленскиот свет немало свест за историјата; односно дека не постоело поимање на историскиот процес и на историските случувања. А тоа било така - дообјаснува Берѓаев - поради тоа што Грците го прифаќале светот естетички, т.е. како завршена и хармонична вселена; а и поради тоа што светот го доживувале статички. Но, кај Грците постело - како што во продолжение нагласува - некакво навестување за историско поимање, но тоа е, сепак - забележува Берѓаев - непотполно, и ништо повеќе од поимање-во-смисла-на-кружење-и-кружност. Значи, поимањето на историјата кај Грците

L

⁵⁷⁹ *Ibid.*, str. 21.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, str. 22.

⁵⁸¹ *Ibid.*, str. 23.

е непотполно и само-цикличко-поимање; а тоа е поимање кое - како што акцентира Берѓаев - подразбира дека сè се повторува, дека сè се наоѓа во вечно кружење, дека сè вечно се враќа на исто. "Поради тоа грчката свест немала однос кон идното, кое би било исходна точка на поимањето на историскиот процес."⁵⁸² Токму затоа, свеста за историјата и историското - според Берѓаев - не треба да се бара во хеленскиот свет, туку треба да се бара во свеста и духот на древниот Израел.

Евреите во светската историја ја внесоа идејата за историското, и мислам, дека темелната мисија на еврејскиот народ беше: во историјата на човечкиот дух да се внесе свест за крајот на историјата, за разлика од кружниот процес како што го замислуваше грчкото познание.⁵⁸³

Еврејската свест за разлика од хеленската - во продолжение објаснува Берѓаев - секогаш била упатена кон иднината, кон она што надоаѓа, а тоа е - како што вели - напнато исчекување на некој голем настан кој ќе ја разреши судбината на народот, судбината на Израел. Значи, таквиот карактер на историскиот процес - подвлекува Берѓаев - за прв пат е проектиран во еврејската мисла:

...тука прв пат се јавува познание на 'историското', и поради тоа филозофијата на историјата не треба да се бара во историјата на грчката филозофија, туку во историјата на еврејството. Таква филозофија на историјата е Книгата на пророкот Даниил; во таа книга се чувствува историскиот процес како драма која оди кон одредена цел. Данииловото толкување на сонот на Навуходоносор, е прв обид на поставување на шема на историјата во историјата на човештвото... Кај пророкот Јеремија, исто така, може да се најде сличен поглед на

L
⁵⁸² *Ibid.*, str. 30.

⁵⁸³ *Ibid.*, str. 30.

историјата... Тој профетизам на еврејската свест и упатеност на надоаѓачкото, не само што ја втемели филозофијата на историјата, туку и самото "историско".⁵⁸⁴

Таа древно-еврејска месијанска идеја, подвлекува Берѓаев, му е својствена единствено на еврејскиот народ, и затоа таа и е посебна идеја, која еврејскиот свет ја внесе во историјата на човековиот дух.

Обидувајќи се да ги дообјасни своите ставови, а и да одговори на прашањата зошто Грците и покрај големите откритија, не знаеле и не сфаќале што е тоа историја и што е тоа историско, Берѓаев подвлекува:

...тоа е поврзано со фактот дека хеленскиот свет не го познавал поимот на слободата како што ние денес го познаваме... античката покорност на судбината е најкарактеристичната црта на духовното лице на хеленскиот свет и на неговата свест. Нему му било туѓо сознанието за слободата како творечки субјект на историјата, без кој историјата е невозможна... Тоа е поради тоа што во хеленскиот свет формата секогаш преовладувала над содржината...⁵⁸⁵

Во продолжение Берѓаев укажува дека филозофијата на историјата е нераскинливо поврзана со есхатологијата. "Есхатологијата е учење за крајот на историјата, за конечниот исход и разрешувањето на светската историја."⁵⁸⁶ Без идејата за историскиот крај - според Берѓаев - нема вистинско поимање на историјата, бидејќи "...историјата во својата суштина е - есхатолошка..."⁵⁸⁷ Берѓаев, исто така, забележува дека освен еврејскиот народ, чувство за историја и за историското имале единствено уште Персијците, бидејќи...

L

⁵⁸⁴ *Ibid.*, str. 31.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, str. 31.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, str. 33.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, str. 33.

...во нивната религиска свест многу јак бил есхатолошкиот, апокалиптичкиот момент, кој имал силно влијание врз еврејската апокалиптика. На Персија затоа ѝ припаѓа првенството во откривањето на есхатолошкиот момент... Бобата на Ормузд и Ахриман завршува со катастрофа после која историјата завршува и почнува нешто ново. Без таа перспектива на крајот, историскиот процес не може да биде сфатен како историско движење. Движењето без перспектива на завршеток, без есхатологија, не е историја, тоа во тој случај нема внатрешен план и завршеток. На крајот на краевите, движењето кое не оди кон разрешувачки крај, свој крај и нема, вака или онака се сведува на кружно движење. Таквото укинување на смислата на историскиот процес го прави невозможно и неговото сфаќање.⁵⁸⁸

Потоа, во продолжение, Берѓаев подвлекува дека помеѓу христијанството и историјата постои поврзаност каква што не постои во ниту една друга религија и во ниту една друга духовна сила на светот. Христијанството во историјата внесе историски динамизам, истакнува Берѓаев, му внесе посебна сила на историското движење и изгради можност за филозофија на историјата. И затоа филозофот тврди...

...дека христијанството не ја изгради само филозофијата на историјата која се нарекува христијанска во верска смисла, како филозофија на историјата на свети Августин, туку и сите подоцнежни филозофии на историјата до самиот Маркс, чиј историски динамизам е така карактеристичен за христијанскиот период на историјата. Христијанството го донесе динамизмот, бидејќи ја донесе идејата за неповторливоста, за единственоста на настаните...⁵⁸⁹

L

⁵⁸⁸ *Ibid.*, str. 33.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, str. 35.

Незнабожечкиот свет - како што вели филозофот - имал само идеја за многукратни, повторувачки процеси и збиднувања, а низ таквата идеја е невозможно да се сфати историјата. Но, еднократното, неповторливото и единственото; кое во историската стварност го внесе христијанската свест, поврзано е - како што истакнува Бергаев - со фактот (вистината) дека за христијанската свест во средиштето на светскиот и историскиот процес стои некој настан; кој се случил еднаш, неповторливо и единствено, кој не може со ништо да се спореди, кој не потсетува на ништо друго, кој не може да се повтори, кој е историски и метафизички настан, кој ја открива длабочината на животот: фактот (вистината) на појавувањето на Христос.

Историјата е случување кое има внатрешна смисла, мистерија која има свој почеток и крај, сопствено средиште, сопствен каузалитет, историјата оди кон фактот - појавата на Христос, и оди од фактот - појавата на Христос. Со тоа се означува длабокиот динамизам на историјата, нејзиното движење кон сржта на светскиот процес и движење од сржта на тој процес.⁵⁹⁰

Христијанството, исто така - подвекува Бергаев - прво го донесе познанието и сфаќањето на слободата и прво во потполност откри дека вечното може да има свој излез во времјенското, односно откри дека вечното и временското се неодвоиви, вечното влегува во временското, а временското во вечното. "Во грчкото познание временското беше кружно движење - христијанството донесе прекин, тоа ја надрасна идејата на кругот, го потврди завршетокот на историјата во времето и ја откри смислата на историјата."⁵⁹¹

И единствено христијанството - нагласува Бергаев - ја откри општата и конечната цел на човештвото и го позна единството на човештвото и така создаде можност - како што во продолжение ќе констатира - за филозофија на историјата.

L

⁵⁹⁰ *Ibid.*, str. 35.

⁵⁹¹ *Ibid.*, str. 36.

Значи, суштината на филозофијата на историјата - според Берѓаев - е во тоа што не смее да постои спротивставување помеѓу човекот и историјата, помеѓу човековиот духовен свет и големиот свет на историјата.

Метафизиката на историјата, кон која мораме да тежнееме, не зборува за историјата како надворешен објект, како објект и предмет на познание кој за нас останува објект на надворешниот свет на стварите; метафизиката на историјата е слегување во длабочината на историјата, во нејзината внатрешна суштина, и тоа е вистинско откривање на историјата, на нејзиниот внатрешен живот, на внатрешните драми и движења...⁵⁹²

И затоа христијанскиот егзистенцијалист Берѓаев ќе прецизира дека откривањето на историјата е сфатливо за нашиот човечки дух единствено низ Христос како совршен човек и совршен Бог; и сфатливо е како совршено соединување, како раѓање на Бога во човекот и раѓање на човекот во Бога.

Апсолутниот човек - Христос, Синот Божји и Синот Човечки стои во средиштето на небеската и земската историја. Он се појавува како духовна врска на тие две судбини. Надвор од Него е несфатлива врска помеѓу светот и Бога, помеѓу мноштвото и едното, помеѓу светската стварност, човечката стварност и апсолутната стварност. Историјата и е историја затоа што во нејзиното срце е Христос. Христос е најдлабоката мистична и метафизичка основа и извор на историјата... Кон Него оди и од Него доаѓа божественото движење на копнежот... Во Христос, навистина, метафизичкото и историското престануваат да бидат разделени, во Него се соединуваат и поистоветуваат. Метафизичкото станува историско и историското

L
⁵⁹² *Ibid.*, стр. 42.

станува метафизичко; небеската историја станува земска, а земската историја се подразбира како момент на небеската историја.⁵⁹³

Бергаев си го поставува и прашањето за времето, и, во таа насока одговара: "Времето не е затворен круг во кој ништо не може да влезе од вечната стварност, туку е нешто пошироко."⁵⁹⁴ А тоа значи - како што акцентира - дека не постои само нашето земско време во нашата земска стварност, туку постои и стварно небеско време во кое е задлабочено нашето земското време. И така доаѓаме до "...познанието дека временскиот процес кој е светски историски процес, и кој се случува во нашето време, почнува во вечноста, дека вечноста го започнува тоа движење кое се збидува во нашата световна стварност."⁵⁹⁵

Во таа насока, филозофот-на-метафизичката-динамика нагласува дека историјата е токму длабоко взаемно дејство на вечноста и времето, т.е. непрекинато продирање на вечноста во времето. И таа постојана борба, и тоа - како што вели - постојано противдејство на вечното во времето, тој постојан напор на вечните начела за победа на вечноста...

...нема да заврши во смисла на излегување од времето и негирање на времето, не во смисла на премин во состојба која не би имала никаква врска со времето, бидејќи тоа би значело да се негира историјата, туку ќе заврши со победа на вечноста во временската арена, односно во историскиот процес.⁵⁹⁶

Во поглавјето *Христијанството и историјата* од неговото дело *Смислата на историјата*, Бергаев подвлекува:

L

⁵⁹³ *Ibid.*, str. 58.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, str. 62.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, str. 62.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, str. 65.

Великото дело на христијанството во светот... е содржано во вистината дека со Христовото доаѓање, низ мистеријата на откупението на човекот и светот, христијанството го ослободи човекот од власта на елементарната природа, од власта на демоните; тоа со својата сила го извлече човекот на површина од загњуреноста во утробата на природните сили и во духовна смисла го постави на нозе; тоа го оддели од нижата природа, го постави високо како самостојно духовно битие, го изведе од подложноста на природната целина, тоа го оттргна и го вознесе на небо. Единствено христијанството, на човекот му ја врати духовната слобода од која беше лишен додека се наоѓаше во власта на демоните, на духовите на природата, на силите на стихијата во предхристијанскиот свет. Во делото на ослободувањето на човекот, и слободното разрешување на човечката судбина, нужно ја препознаваме суштината на христијанството, и величествената смисла на откупението од надворешното и внатрешното ропство...⁵⁹⁷

Значи, единствено христијанството - нагласува Берѓаев - го изведе човекот од затворениот круг на елементарната природна стварност и го постави на нозе, му ја врати слободата на човечкиот дух, и отвори нова ера во судбината на човекот. Христијанството го ослободи човекот и "...го постави во средиште на вселената"⁵⁹⁸. Исто така, христијанството - подвлекува Берѓаев - величествено ни откри дека "...човечката душа е повредна од сите кралства на светот."⁵⁹⁹

Додека, пак, во ренесансниот хуманизам - забележува Берѓаев - и покрај тоа што и самиот назив "хуманизам" би требало да значи, пред сè, возвишување на човекот и ставање на човекот во центарот, сепак - како што во продолжение дообјаснува - токму хуманизмот е и повод за понижување на човекот, за слабеење на човекот; затоа што...

L

⁵⁹⁷ *Ibid.*, str. 104.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, str. 107.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, str. 108.

...хуманизмот кој во епохата на ренесансата му се обрати на човекот, го пренесе тежиштето на човековата личност на периферијата; го одвои природниот човек од духовниот и му даде слобода на творечки развој, оддалечувајќи се од внатрешната смисла на животот, оттргнувајќи се од божественото средиште на животот... Хуманизмот во својата преовладувачка форма тврди дека... човекот е природно битие... месо од месо, крв од крв на природниот свет... Така хуманизмот го понижи човекот. Се случи тоа дека самопотврдувањето на човекот без Бога... доведе до расчовечување.⁶⁰⁰

Се докажа и се покажа - во продолжение подвлекува Берѓаев - дека хуманистичкото безбожништво води кон самонегација на хуманизмот и дека поради тоа хуманизмот се претвори во антихуманизам.

Важно е да се укаже и на тоа дека - како што вели - длабокиот неуспех на историјата (сфатена во вообичаена смисла) не значи дека историјата е бесмислена, бидејќи - како што појаснува - на некој начин, тој неуспех е "...свет, бидејќи покажува дека повисокиот повик на човекот и човештвото е над-историски, дека е можно единствено над-историско разрешување на сите темелни противречности на историјата."⁶⁰¹

А за да објасниме како Берѓаев го поима разрешувањето на историјата, прво ќе објасниме како тој го поима - прогресот. Оти, ако разрешувањето е крајот, тогаш прогресот е - забележува Берѓаев - патот што кон крајот води. Имено, филозофот укажува дека идејата-на-прогресот, иако е прилично нова, таа има стари и длабоки религиозни корени. Идејата на прогресот - како што во продолжение нагласува - претпоставува цел на историскиот процес и откривање на смислата на неговата зависност од таа конечна цел. Или поопширно: "...идејата на прогресот претпоставува таква цел на историскиот процес која не му е иманентна, односно, не лежи внатре историјата, не е

L

⁶⁰⁰ *Ibid.*, стр. 128.

⁶⁰¹ *Ibid.*, стр. 167.

поврзана со ниту една епоха, со ниту еден период на минатото, сегашното или идното, туку се воздигнува над времето..."⁶⁰²

Старите корени на таа идеја, според Берѓаев, се религиозно-месијански; односно - како што во продолжение дообјаснува - станува збор за древната јудаистичка идеја за месијанското разрешување на историјата. Но - Берѓаев согледува и подвлекува - дека таа месијанска идеја се секуларизира, и така низ секуларизацијата го губи религиозниот карактер, а губејќи го религиозниот карактер го прифаќа светскиот карактер; кој многу често - како што вели - е антирелигиозен. И така, таквата секуларизирана и целосно поинаква месијанска идеја станува и е - како што подвлекува филозофот - идејата на (за) прогресот. И, како што вели: "...учењето за прогресот на многумина им беше како религија, т.е., постоеше религија на прогресот која ја исповедаа луѓето од 19 век, заменувајќи ја така христијанската религија од која отстапија."⁶⁰³

Всушност - како што акцентира Берѓаев - учењето за прогресот е потполно лажно и не може да се оправда ниту од научна, ниту од филозофска, ниту од морална гледна точка. А потполно е лажно поради тоа што - како што забележува - таквото секуларно учење ги третира сите човекови генерации и сите епохи како нешто што нема ниту вредност во себе, ниту цел во себе, ниту значење по себе; туку ги третира - подвлекува Берѓаев - единствено како орудије и средство за она што доаѓа. И затоа филозофот истакнува: "Религијата на прогресот е религија на смртта, а не на воскресението и оживувањето на сето живо за вечен живот."⁶⁰⁴ Исто така, Берѓаев укажува дека "религијата-на-прогресот" ѝ е длабоко спротивставена на христијанската идеја, бидејќи:

Христијанската идеја е втемелена на надеж дека историјата ќе заврши со излегување од историските трагедии, од сите нејзини

L

⁶⁰² *Ibid.*, str. 170.

⁶⁰³ *Ibid.*, str. 171.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, str. 173.

противречности и дека во таквиот исход ќе имаат удел сите човечки суштества, кои некогаш живееле, дека сите ќе воскреснат за вечен живот.⁶⁰⁵

Додека, пак, идејата на прогресот, на целта не ги кани *сине*; забележува окото на филозофот; туку единствено - како што подвлекува - непознат број надоаѓачки среќници, а: "Гозбата, којашто надоаѓачките среќници ќе ја имаат на гробовите на предците, и којашто значи забораване на нивните трагични судбини, тешко може да го предизвика нашиот ентузијазам и вера во религијата на прогресот - тој ентузијазам би бил многу подол."⁶⁰⁶

Исто така, важно е да се каже и дека теоријата на прогресот не е насочена кон разрешување на судбината на човечката историја во вонвременското, во вечноста; туку - како што забележува Берѓаев - е насочена кон допуштање решение на тој проблем внатре временскиот тек на историјата, т.е. во некој момент на иднината, "...кој во однос на сите други моменти се јавува како проголтвачки вампир, бидејќи идното се појавува како нешто што го проголтува минатото..."⁶⁰⁷ И затоа - нагласува филозофот - идејата на прогресот, својата надеж ја гради на смртта; или, со други зборови: "Напредокот не се покажува во вечниот живот и воскресението, туку во вечната смрт, во вечното уништување на минатото со идното..."⁶⁰⁸ А со учењето на (за) прогресот и со вербата во прогресот - укажува Берѓаев - "...тесно е поврзана и утопијата за земскиот рај и земското блаженство."⁶⁰⁹ Таа утопија, пак - како што подвлекува - е, всушност, изопачување и извртување на идејата за доаѓањето на царството Божјо на земјата на крајот на историјата. Според тоа: "Утопијата за земскиот рај во себе ги носи истите противречности како и учењето за напредокот, бидејќи таа, исто така, претставува доаѓање на некоја совршена состојба во времето, во границите

L

⁶⁰⁵ *Ibid.*, str. 174

⁶⁰⁶ *Ibid.*, str. 174.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, str. 174.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, str. 174.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, str. 175.

на историскиот процес." ⁶¹⁰ Ваквата утопија - акцентира Бергаев - се држи до тоа дека сиот историски процес не бил ништо друго и не е ништо друго, туку само подготовка и средство за нејзиното остварување. Но, токму тука се крие и содржината на нејзината...

...темелна метафизичка противречност, којашто ја прави внатрешно непостојана, бидејќи наместо да бара постигнување на апсолутниот живот низ премин од земска во небеска историја, утопијата на земскиот рај претпоставува дека човечката судбина конечно се решава во таа релативна тродимензионална земска стварност со сите нејзини ограничувања; со коишто сака да го помеша апсолутното совршенство и блаженство, коешто може да биде постигнато единствено во друга, во небеска стварност, и може да биде сместено единствено во четвртата димензија.⁶¹¹

Значи, во историјата "...нема праволиниски... прогрес на доброто..."⁶¹², во историјата "...нема ниту прогрес на човечката среќа..."⁶¹³ И затоа, Бергаев подвлекува дека во стварноста секое суштество си има цел во самото себе и си носи оправдување и смисла на својот сопствен живот. Во таа насока значаење и следниот негов став. Имено:

Идното, од перспектива на сегашното, не е постварно отколку минатото, и нашиот творечки труд не се остварува во име на идното туку во име на... вечно сегашното во кое и идното и минатото се - единствени... Должни сме во нашата вера и нашата надеж, кои не возвишуваат над моментот на сегашното и не прават не само луѓе одвоени од сегашноста, туку и луѓе на голема историска судбина, дефинитивно да ја надминеме расцепеноста и неправилноста на

L
⁶¹⁰ *Ibid.*, str. 175.

⁶¹¹ *Ibid.*, str. 176.

⁶¹² *Ibid.*, str. 176.

⁶¹³ *Ibid.*, str. 176.

времето - на време сегашно, минато и идно, и да влеземе во стварното време - во вечноста.⁶¹⁴

И затоа сите наши надежи - како што истакнува филозофот - мора да бидат поврзани со разрешливоста на човечките судбини во вечноста и токму поради тоа "...мора да ја создаваме својата перспектива на животот не во перспектива на одвоеното идно, туку во перспектива на целосната вечност"⁶¹⁵ И кога човечката и историската судбина ќе ги поставиме во перспектива на вечноста, тогаш "...идното не се покажува како постварно од минатото, а сегашното од минатото и идното, бидејќи секое расцепено време пред судот на вечноста е грешно и порочно."⁶¹⁶

И, токму хуманизмот припаѓа во учењата, коишто - според Берѓаев - не го насочуваа човекот кон вечноста; туку го фрлаа во земскиот тек на времето. Исто така:

...учењето за напредокот во неговата нерелигиозна форма, одвоен од религиозното јадро, и не е ништо друго, туку... основната хуманистичка претпоставка дека човекот си е доволен на самиот себе си, и дека може да ја решава својата судбина со иманентните човечки сили...⁶¹⁷

Но, сепак, ако во учењето за напредокот се открива лагата и илузијата на хуманистичките претпоставки; тогаш, од друга страна - во продолжение дообјаснува Берѓаев - не би можело да се рече дека хуманизмот немал никакви позитивни резултати, оти "...човекот мораше да мине низ хуманистичката самодоволност и самозадоволство"⁶¹⁸, и, сепак, човекот

L

⁶¹⁴ Ibid., str. 179.

⁶¹⁵ Ibid., str. 179.

⁶¹⁶ Ibid., str. 179.

⁶¹⁷ Ibid., str. 180.

⁶¹⁸ Ibid., str. 180.

"...мораше слободно да ги открие и да ги испуша своите сили, што, всушност, е и значењето на хуманизмот." ⁶¹⁹

И затоа Берѓаев постојано нагласува дека внатре историјата е невозможна некоја апсолутна состојба, а задачата, пак, на самата историја - како што вели - може да се реши единствено вон нејзините граници. И сета метафизика на историјата - како што нагласува филозофот - води кон заклучокот дека историјата си има свој неизбежен крај, и кон заклучокот дека "...историјата има позитивна смисла единствено во случај ако завршува." ⁶²⁰ Зашто, "...ако историјата би била бесконечен процес, лоша бесконечност, тогаш таа не би имала смисла." ⁶²¹ Според тоа, "...судбината на човекот која лежи во темелот на историјата, претпоставува надисториска цел, надисториски процес..." ⁶²²

Земската историја - како што подвлекува филозофот - мора повторно да влезе во небеската историја, "...мора да исчезнат границите кои го делат овој страниот свет од отадестраниот свет..." ⁶²³

Човечката судбина - јасно укажува Берѓаев - не може да се разреши во границите на историјата...

...и тоа е најголемиот аргумент во корист на фактот дека историјата не е бесмислена, туку дека има повисока смисла.

Ако таа би имала единствено иманентна земска смисла, тогаш, во тој случај, сигурно би била бесмислена, бидејќи тогаш сите темелни тешкотии, поврзани со природата на времето, би биле неразрешливи или сите решенија би биле фиктивни, привидни и невистинити.

Таквата релативно песимистичка метафизика на историјата (којашто не може да се разреши во границите историјата, туку може да се разреши единствено вон границите на историјата - н.з.) раскинува со

L
⁶¹⁹ Ibid., str. 180.

⁶²⁰ Ibid., str. 188.

⁶²¹ Ibid., str. 188.

⁶²² Ibid., str. 188.

⁶²³ Ibid., str. 188.

илузиите... ја руши идејата за прогресот, и ја зацврстува надежта и верата во разрешувањето на сите маки во перспектива на вечноста и на вечната стварност. И таа песимистичка метафизика на историјата е пооптимистичка, во најдлабока смисла на зборот, отколку неутешното и... оптимистичко учење за напредокот.⁶²⁴

Значи, песимистичката метафизика на историјата - како што ја нарекува самиот Берѓаев - е песимистичка само во однос на тоа дека историјата не е решлива во границите на историјата. Но, од друга страна, т.е. од суштинска страна, таквата "песимистичка" метафизика на историјата објавува дека историјата е решлива единствено вон границите на историјата, односно во вечноста, во вечната стварност.

Но, токму таквото објавување, всушност, не е само пооптимистичко, туку е и онтолошки порадосно од сите можни прогрес-ивни хепи-фејс "оптимистички" учења (се разбира, вклучително и филозофско-историски) кои воопшто не ни помислуваат на вечноста, туку, место неа, прифаќаат некаква ововременска и илјада-и-илјада-години далечна, но прогресивно-реформска "среќа". Но, најмалото зрно во вечноста е повредно од сите светски богатства заедно. И токму поради тоа, подобро да си наизглед песимист, а суштински оптимист; отколку да си наизглед оптимист, а суштински песимист.

И, токму затоа повредно е она тврдење кое вели дека историјата не е разрешлива во времето, туку единствено во вечноста; отколку тврдењето кое вели дека историјата не е разрешлива во вечноста, туку единствено во времето.

И, токму тврдењето (а такво е тврдењето на Берѓаев) кое вели дека историјата е разрешлива единствено во перспектива на вечноста е - вистинито; а тоа значи и суштински радосно. И затоа - како што подвлекува филозофот - самото време, за да е вистинско време треба да ја прифати

L

⁶²⁴ *Ibid.*, str. 189.

вечноста; и токму затоа, самата историја, за да е вистинска историја треба да ја прифати надисторијата.

Значи Берѓаев е песимист во однос на тоа дека историјата ќе се разреши во времето, но е оптимист во однос на тоа дека историјата дека ќе се разреши во вечноста. Или со други зборови, Берѓаев е суштински оптимист.

Исто така, важно е да се укаже и на филозофско-историските размислувања на Берѓаев, кои се дел од четвртата глава од делото *За човековото ројство и слободата*. Токму таму Берѓаев нагласува и дека "Најголемата соблазна и најголемото човеково ропство, се во врска со историјата."⁶²⁵ Во историјата, како што во продолжение вели:

...активно вегуваат таканаречените историски личности, но историјата, всушност не ја забележува личноста, нејзината индивидуална неповторливост, единечност и незаменливост: неа ја интересира "општото" дури и тогаш кога е свртена кон индивидуалното.⁶²⁶

Исто така, персоналистот укажува дека:

За човековото сознание историјата е противречна и предизвикува двоен однос. Човекот не само што ја прифаќа тежината на историјата, не само што води борба со неа и ја реализира својата судбина, туку има тенденција да ја боготвори историјата, да ги сакрализира поминатите процеси во неа. И тука започнува соблазната и ропството од историзмот. Човекот е готов да ѝ се поклони на историската нужност, на историската судбина... Историската нужност станува критериум за оценување, а познанието на оваа нужност се прифаќа како единствена слобода. Соблазната на историјата е соблазна на објективизацијата.⁶²⁷

L

⁶²⁵ Николај Берѓаев, *За човековото ројство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 297.

⁶²⁶ *Ibid.*, стр. 298.

⁶²⁷ *Ibid.*, стр. 299.

И токму Хегел, нагласува Берѓеев, "...како да беше филозофско отелотворување на духот на историјата, гениј на историјата. За него историјата беше победнички ѓд на духот кон слободата."⁶²⁸ И покрај тоа што "...категијата на слободата играше огромно улога кај Хегел, а тој дури и духот го определуваше како слобода, неговата филозофија беше доследен и радикален логички детерминизам..."⁶²⁹ Хегел сакаше - критички продолжува Берѓаев - на човекот да му ја сугерира свеста дека ропството од историјата е слобода.

Влијанието на Хегеловото историопоклонство беше огромно, во голема мера тоа го услови марксизмот кој, исто така, е соблазнет од историската нужност... Тоа, патем, значи дека треба да се наведнеме пред сите победници во историјата, да ја признаеме и оправданоста на сите што триумфираа. Историзмот како филозофски поглед на светот доведува до судир со апсолутните вредности, тој неизбежно го зацврстува релативизмот... Итрината на историскиот ум господари над сите вредности. Тоа го труе и моралот на марксизмот. Заедно со сите нему драги вредности, човекот се претвора во материјал на историјата, на историската нужност...⁶³⁰

Но, Берѓаев уште еднаш подвлекува дека освен историјата, постои метаисторија (т.е. вистинска историја), а метаисторијата е - Бог. "Бог влегува во историјата и ја соопштува смислата на нејзиниот ѓд. Метаисторијата се пробива во историјата и сè што е значајно во историјата е поврзано со овој пробив на метаисториското."⁶³¹ И, ваквото *значајно* е *вистински значајно*, ваквото *значајно* не е значајно во вообичаената световно материјална смисла;

L

⁶²⁸ Ibid., стр. 299.

⁶²⁹ Ibid., стр. 299.

⁶³⁰ Ibid., стр. 299.

⁶³¹ Ibid., стр. 298.

туку е значајно - во духовна смисла, во вистинска смисла. Историјата, истакнува Берѓаев "...е средба и дијалошка борба на човекот со Бога."⁶³²

Филозофскиот проблем, пак, на историјата, "...пред сè, е проблемот на времето... Филозофијата на историјата во значителна мера е филозофија на времето."⁶³³

Во спомнатото дело⁶³⁴ Берѓаев го дополнува своето сфаќање за времето, кое претходно накратко го објаснивме, и наведува дека постојат три времиња: космичко, историско и егзистенцијално време. "И секој човек живее во тие три форми на времето."⁶³⁵

Космичкото време - како што вели - се симболизира со круг, тоа е поврзано со движењето на Земјата околу сонцето, со одбројувањето на денови, месеци и години, со календарот и часовите. "Космичкото време ("Кружното време")..."⁶³⁶ е времето на природата, а како природни суштества - акцентира Берѓаев - ние живееме во тоа време. Но, "...времето не е некоја вечна и скаменета форма во која е вовлечено постоењето на светот и човекот."⁶³⁷ И затоа "...не само што постои промена во времето, туку е можна и промена на самото време. Можно е свртување на времето, и дури негов крај, да не постои веќе времето."⁶³⁸ И, неточно е да се каже - како што во продолжение појаснува - дека движењето и промената се случуваат затоа што постои времето; туку "...точно е да се каже дека времето постои затоа што се случуваат движењето и промената."⁶³⁹ Исто така, космичкото време - како што вели - е објективизирано време; тоа му е потчинето на бројот, на делењето, на собирањето, па имаме: часови, денови, минути, секунди, месеци, години. Космичкото време е "...и ритмичко време. Но тоа, покрај другото, е

L

⁶³² Ibid., стр. 298.

⁶³³ Ibid., стр. 300, 301.

⁶³⁴ Наслов на оригиналот: Николай Бердяев, *О рабстве и свободе человека*, YMCA-PRESS, Paris, 1939.

⁶³⁵ Николај Берѓаев, *За човековото рабство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 301.

⁶³⁶ Мирча Елијаде, *Аспекти на митот*, Култура, Скопје, 1992, стр. 58.

⁶³⁷ Николај Берѓаев, *За човековото рабство и слободата*, Култура, Скопје, 1996, стр. 301.

⁶³⁸ Ibid., стр. 301.

⁶³⁹ Ibid., стр. 301.

раздробено на сегашно, минато и идно време."⁶⁴⁰ Времето, пак, раздробено на минато, сегашност и иднина - според Берѓаев - е "...болно време што го ранува човековото постоење."⁶⁴¹ Но, човекот - како што во продолжение нагласува - е суштество што живее во неколку временски димензии.

Човекот не е само космичко, природно суштество, потчинето на космичкото време, што се движи во кругови. Човекот, исто така, е и историско суштество. Историскиот живот е реалност од поинаков поредок, отколку што е природата. Историјата, се разбира, му се потчинува и на космичкото време, таа знае за броењето на години и столетија, но таа знае и за своето историско време. Историското време е родено од движењето и промените поинакви од она што се случува во космичкото кружење. Историското време не се симболизира со круг, туку со права линија, насочена напред. Особеноста на историското време е токму оваа насоченост кон иднината; таа во иднината го очекува разоткривањето на смислата.⁶⁴²

Но личноста - подвлекува Берѓаев - на нов начин е ранета и поробена од историското време. "Историското" - како што во продолжение вели - се конституира преку сеќавањата и традицијата; историското време е истовремено конзервативно и револуционерно; но тоа - уште еднаш подвлекува Берѓаев - не стасува до последната длабочина на постоењето; а таа длабочина - како што истакнува - не му припаѓа на историското време.

Исто така, историското време...

...создава илузии: барање во минатото на најубавото, целосното, прекрасното, совршеното (илузија на конзервативизмот), или барање во иднината на целосното совршенство, заокружување на смислата

L

⁶⁴⁰ *Ibid.*, стр. 301.

⁶⁴¹ *Ibid.*, стр. 302.

⁶⁴² *Ibid.*, стр. 302.

(илузија на прогресот). Во сегашноста, историското време не ја чувствува целосноста на времето и ја бара во минатото и во иднината, а особено во преодните и мачни периоди од историјата. Тоа е соблазнувачката илузија на историјата.⁶⁴³

Но, токму во сегашноста - според Бергаев - е целосноста и совршенството и токму затоа сегашноста "...не е дел од времето, туку излегување од времето, не е атом на времето, туку атом на вечноста..."⁶⁴⁴ Според тоа, освен космичкото и историското време постои и "...егзистенцијално време, длабочинско време."⁶⁴⁵ Егзистенцијалното време, акцентира персоналистот, "...најдобро може да се симболизира не со круг, и не со линија, туку со точка."⁶⁴⁶ Тоа значи дека "...егзистенцијалното време најмалку може да биде симболизирано со просторот."⁶⁴⁷ Егзистенцијалното време е...

...внатрешно време што не е екстериоризирано во просторот, не е објективизирано. Тоа е време на субјективноста, а не на објективноста. Тоа не се брои математички, не се собира и не се дели... Моментот на егзистенцијалното време е излез во вечноста. Не е точно дека егзистенцијалното време е исто со вечноста, но може да се каже дека тоа е присутно во некои моменти на вечноста. Секој спрема своето внатрешно искуство знае дека е присутен со некои свои моменти во вечноста.⁶⁴⁸

И, секој творечки акт - нагласува персоналистот - се случува во егзистенцијалното време, а потоа само се проектира во историското време,

L

⁶⁴³ *Ibid.*, стр. 303.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, стр. 303.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, стр. 304.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, стр. 304.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, стр. 304.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, стр. 304.

т.е. "...резултатот на творечкиот акт се екстериоризира во временскиот тек на историјата."⁶⁴⁹ И така, "...егзистенцијалното навлегува во историското, а историското, обратно, дејствува врз егзистенцијалното."⁶⁵⁰ И, сè што е значајно и големо во историјата...

...сè што е вистински ново, е токму пробив во егзистенцијалната сфера, во творечката субјективност. Таква е појавата на секој значаен човек во историјата. Затоа во историјата има испрекинатост, која е во врска со овој пробив, нема непрекинат историски процес. Во историјата постои метаисторија, којашто не е продукт на историската еволуција. Во историјата постои чудесното. Ова чудесно не може да се објасни со историската еволуција и историската закономерност; тоа е пробив на случувањето од егзистенцијалното време во историското време, коешто не може овие настани целосно да ги прифати. Откривањето на Бога во историјата е токму таа ерупција на настани од егзистенцијалното време. Сите настани, полни со значење, од животот на Христос, се случуваа во егзистенцијалното време; во историското време тие само блескотат низ отежнатата средина на објективизацијата. Метаисториското никогаш не се вплеткува во историското, историското секогаш ја "унакажува" метаисторијата, приспособувајќи ја за себе. Конечната победа на метаисторијата над историјата, на егзистенцијалното време над историското, значи крај на историјата. На религиозен план, тоа ќе значи совпаѓање на Првото Христово појавување со Неговото Второ доаѓање. Помеѓу Првото и Второто Христово метаисториско појавување се наоѓа возбудливо историско време во кое човекот минува низ сите соблазни и поробувања.⁶⁵¹

L

⁶⁴⁹ *Ibid.*, стр. 306.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, стр. 306.

⁶⁵¹ *Ibid.*, стр. 306.

Историското време, и сè што се случува во него, "...има смисла, но таа смисла се наоѓа надвор од границите на самото историско време, во есхатолошката перспектива."⁶⁵² Крајот на историјата, нагласува филозофот: "...е крај и на времето, т.е. крај на историското време. Крајот на историјата е настан во егзистенцијалното време. И заедно со тоа, за овој настан не може да се мисли надвор од историјата."⁶⁵³ Крајот на историјата, истакнува Бергаев: "...е победа на егзистенцијалното време над историското време, на творечката субјективност над објективизацијата, на личноста над универзално-општото, на егзистенцијалното општество над објективизираното општество."⁶⁵⁴ Исто така, крајот на историјата е "...ослободување од власта на конечното и отворање перспектива за квалитетната бесконечност, т.е. вечност."⁶⁵⁵ И токму активно-творечките случувања во егзистенцијалното време, како што нагласува Бергаев:

...ќе имаат свои последици не само на небото, туку и на земјата; тие ќе ја пресвртат историјата. Илузиите на свеста, врз кои се одржува таканаречениот "свет на објектите", можат да се победат. Човековото творештво, коешто ја менува структурата на свеста, може да биде... не само култура, туку и ослободување на светот, крај на историјата, т.е. создавање на Царството Божјо не симболично, туку реално. Царството Божјо значи не само откупување на гревот и враќање кон изворната чистота, туку создавање на нов свет. Во него ќе влезе секој полноведен и вистински човеков акт, секој вистински акт на ослободување. Тоа не е само оној свет, тоа е, преобразен и овој свет. Тоа е ослободување на природата од ропството, ослободување и на животинскиот свет, за кој човекот е одговорен. И тоа започнува сега, во овој миг.⁶⁵⁶

L

⁶⁵² *Ibid.*, стр. 307.

⁶⁵³ *Ibid.*, стр. 308.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, стр. 309.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, стр. 310.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, стр. 311.

Човековиот пат...

...минува низ страдање, крст и смрт, но тој води кон воскресението... Воскреснувањето значи победа над времето, промена не само на иднината, туку и на минатото... Сè што не е вечно, е неподносливо: сè што има вредност во животот, доколку не е вечно, ја губи својата вредност. Но, во космичкото и во историското време, во природата и во историјата, сè поминува, сè исчезнува. Затоа тоа време мора и да се заврши. Време веќе нема да има. Човековото ропство од времето, од нужноста, од смртта, од илузијата на свеста - ќе го снеса. Сè води во вистинската реалност на субјективноста и духовноста, во божествениот или, поточно, во богочовечниот живот... Кога човекот ќе го стори она за што е повикан, дури тогаш ќе се случи Второто Христово доаѓање, тогаш ќе има ново небо и нова земја, ќе дојде Царството на слободата.⁶⁵⁷

А повикани сме "...и обврзани да го продолжиме и да го развиеме духовното наследство на нашите народни патријарси и возглавители. Да создаваме културни вредности во согласност со нашиот христоцентричен духовен опит."⁶⁵⁸ Повикани сме и обврзани да се обединиме со Вистината:

Зашто, оној што се обединил со Вистината добро знае дека со него е сè во ред, и покрај тоа што многумина го убедуваат дека станал безумен. Како што и доликува, од нив останува сокриено дека тој, благодарение на вистинската вера, преминал од заблуда во Вистината, а самиот тој навистина знае дека - без оглед што зборуваат тие - не е безумен, туку дека простата и вечно идентичната Вистина го ослободила од непостојаното и променливо лутање низ најразлични

⁶⁵⁷ *Ibid.*, стр. 312, 313.

⁶⁵⁸ Отец Стефан Санџакоски, *Икони на ноуменот*, Рубљов, Струга, 2001, стр. 9.

разнообразности на заблудата. На тој начин и највисоките учители на нашата благопремудрост секој ден умираат за Вистината, сведочејќи со секој збор и со секое дело, како што и доликува, дека единственото знаење на Вистината од страна на христијаните е најпросто и најбожествено од сите знаења, и уште повеќе, дека тоа е единствена вистина и единствено и просто богопознание.⁶⁵⁹

Во ова поглавје објаснивме дека главната карактеристика на персоналистичката филозофија на Берѓаев е во тоа што таа пристапува кон личноста од гледна точка на вечносџа, а не од гледна точка на времето, како што пристапуваат, на пример, психологијата или социологијата итн. Пристап кон личноста од гледна точка на вечносџа, значи свет пристап, односно тоа е пристап кој согледува дека личноста е од Бога и кон Бога насочена. Тоа е пристап кој укажува дека личноста е целосниот човек; дека личноста е единствена, неповторлива, неспоредлива и незаменлива од раѓање, до смрт, и, што е особено важно, до Есхатонот, т.е. до Вечносџа. Додека пристап кон личноста од гледна точка на времето, значи световен пристап, а таков пристап е, на пример, "научниот" пристап и на психологијата и на социологијата итн. Пристапот од гледна точка на времето е делумен пристап, тоа е пристап кој ја редуцира личноста во обесветен и безличен објект, тоа е пристап кој ја редуцира личноста во безживотна статистика, во изолиран и бездушен атом, во цигла од сидот, во суво дрво без корен и без иднина.

Видовме дека човекот, според персоналистичката филозофија на Николај Берѓаев, е личност не по природа, туку по дух. Личносџа е онтолошка реалност и универзум во индивидуално наповторлива форма. Ја разјаснивме и филозофската терминологија, особено термините "субјект", "објект", "субјективно", "објективно", на кои Берѓаев им дава сосема поинакво значење од нивното класично значење. Подвлековме дека личноста е аксиолошка категорија. Личносџа е од Бога и кон Бога е насочена. Секоја

L

⁶⁵⁹ Св. Дионисиј Ареопагит, *За Божесџивениџе имиња*, Табернакул, Скопје, 2003, стр. 110.

личност е апсолутна вредност. Значи, тајната на нејзиното постоење е во нејзината апсолутна незаменливост, во нејзината единственост, неповторливост и во нејзината неспоредливост. Личноста е целосниот лик на човекот во кој духовниот принцип ги владее сите душевни и телесни сили на човекот и единството на личноста се создава преку духот. Потоа, објаснивме дека духот се открива во субјектот, а не во објектот и дека реалноста на духот не е некаква вообичаена реалност, туку дека таа е поинаква и неспоредливо повисока реалност, т.е. првореалност. Духот е вистината на душата, нејзината вечна вредност. Духот ѝ дава смисла на стварноста. Духот е од Бога и кон Бога тежнее и секој духовен чин е творечки чин, а секој творечки чин е чин на победа. Во овој труд образложивме дека, според Берѓаев, слободата не може да се изолира и рационалистички да се дефинира; и дека слободата не е статична, туку дека е динамична. Согледавме дека Бог е слобода и дека Бог дава слобода. Слободата е независност и насоченост на личноста однатре. Духовното ослободување на човекот е реализација на личноста во човекот, постигнување на целосноста.

Во ова поглавје објаснивме дека, според Берѓаев, познанието на суштината на историското е, всушност, познание на потполно оригинален, посебен објект, неразделив на други објекти, материјални или духовни, а објаснивме и дека 'историското' е форма која е срасната со бидувањето.

Укажавме и дека филозофијата на историјата, според Берѓаев, е еден од начините што водат кон познание на духовната стварност. Истакнавме и дека филозофијата на историјата е и наука за духот, која не приближува кон тајните на духовниот живот.

Потоа истакнавме дека човекот, според Берѓаев, во највисок степен е историско битие, т.е. истакнавме дека човекот се наоѓа во историското и дека историското се наоѓа во човекот.

Укажавме и дека современиот пат на филозофијата на историјата, според Берѓаев, е пат на воспоставување истоветност помеѓу човекот и историјата, помеѓу судбината на човекот и метафизиката на историјата.

Подвлековме дека помеѓу христијанството и историјата постои поврзаност каква што не постои во ниту една друга религија; и дека христијанството во историјата внесе историски динамизам; дека му внесе посебна сила на историското движење; и дека изгради можност за филозофија на историјата.

Објаснивме дека историјата е случување кое има внатрешна смисла, дека е мистерија која има свој почеток и крај, дека има сопствено средиште и сопствен каузалитет. Подвлековме дека историјата оди кон вистината - појавата на Христос, и дека оди од вистината - појавата на Христос.

Истакнавме дека христијанството прво го донесе познанието и сфаќањето на слободата и дека прво во потполност откри дека вечното може да има свој излез во временското, т.е. дека вечното и временското се неодоивни, дека вечното влегува во временското, а временското во вечното.

Подвлековме дека единствено христијанството ја откри општата и конечната цел на човештвото.

Објаснивме и дека суштината на филозофијата на историјата, според Бергаев, е во тоа што не смее да постои спротивставување помеѓу човекот и историјата, помеѓу човековиот духовен свет и големиот свет на историјата

Согледавме дека откривањето на историјата е сфатливо за нашиот човечки дух единствено низ Христос како совршен човек и совршен Бог; и дека откривањето на историјата е сфатливо како совршено соединување, како раѓање на Бога во човекот и раѓање на човекот во Бога.

Потоа, истакнавме дека, според Бергаев, историјата е взаемно дејство на вечноста и времето, т.е. непрекинато продирање на вечноста во времето; а истакнавме и дека таа постојана борба, тоа постојано противдејство на вечното во времето, ќе заврши со победа на вечноста во временската арена, односно со победа на вечноста во историскиот процес.

Подвлековме дека единствено христијанството го изведе човекот од затворениот круг на елементарната природна стварност и го постави на нозе, дека му ја врати слободата на човечкиот дух. Согледавме дека

христијанството го ослободи човекот, дека го постави во средиштето на вселената.

Нагласивме дека, според Бергаев, историјата си има свој неизбежен крај, т.е. дека историјата има позитивна смисла единствено во случај ако завршува. Подвлековме и дека крајот на историјата - според персоналистот - е победа на егзистенцијалното време над историското време, на творечката субјективност над објективизацијата, на личноста над универзално-општото, на егзистенцијалното општество над објективизираното општество.

Значи, Бергаев ја поима историјата како линеарен, универзален и динамички процес, којшто, од една страна, претставува завршување на светот на објектите; но, од друга страна, што е поважно, претставува и почеток на царството на слободата.

3.5. ФУКУЈАМА: ИСТОРИЈАТА КАКО РЕАЛИЗИРАЊЕ НА ЛИБЕРАЛНАТА ДЕМОКРАТИЈА

Клучното дело во коешто ФУКУЈАМА⁶⁶⁰ ги изложува своите ставови за историјата е *Крајот на историјата и последниот човек*, издадено во 1992 година; дело коешто "...беше величано (и оспорувано) како класичен неоконзервативен текст за крајот на студената војна и за глобалниот марш на либералната демократија."⁶⁶¹ Почетокот на ова дело е, всушност, една статија со наслов "Крајот на историјата?" ("The End of History?"), којашто е напишана за списанието *The National Interest* во 1989 година. Во таа статија Фукујама истакнува дека во текот на осумдесеттите години, и тоа низ целиот свет, се развил впечатлив консензус околу легитимноста на либералната демократија како систем на владеење. Но, што е уште позначајно, во таа статија, Фукујама истакнува и дека:

L

⁶⁶⁰ Френсис Фукујама е американски филозоф и политички мислител. Роден е на 27.10.1952 год. во Чикаго, Соединетите Американски Држави. Неговиот татко, Јошио Фукујама е втора генерација јапоно-американци, бил протестантски свештеник, кој се здобил со докторат по социологија на Универзитетот во Чикаго. Неговата мајка, Ташико Кавата Фукујама, е родена во Кјото, Јапонија и е ќерка на Широ Кавата, основачот на Економскиот факултет на Универзитетот во Кјото и прв ректор на Универзитетот во Осака.

Фукујама дипломира класични студии при Универзитетот во Корнел, каде што студира политичка филозофија под раководство на Алан Блум. Докторира на Универзитетот во Харвард со тезата *Советскиот Сојуз и Блискиот Исток*. Фукујама моментално е професор на Институтот за надворешна политика при Џон Хопкинс Универзитетот. Тој исто така е директор на уредувачкиот борд на списанието *Американскиот интерес* (*The American Interest*). Неговата книга *Крајот на историјата и последниот човек* (*The End of History and the Last Man*) беше издадена од Free Press во 1992 год. и имаше над дваесет странски изданија. Беше на листата на бестселери во Америка, Франција, Јапонија и Чиле, и ја има добиено наградата Los Angeles Times Book Critics Award. Тој исто така е автор на *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (1995), *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* (1999), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (2002), *State-Building: Governance and World Order in 21st Century* (2004), *America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy* (2006) итн. Исто така, Фукујама бил член на Одделот за политички науки при РАНД Корпорацијата од 1979-1980, потоа повторно од 1983-89, и од 1995-96. Во 1981-82 и во 1989 бил член во Одделот за политичко планирање при Владата на САД. Фукујама бил и член на Претседателскиот Совет за Биоетика од 2001-2005. Носител е на почесен докторат од Конектикат Колеџот, од Доун Колеџот, од Дошиша Универзитетот (Јапонија) и Кансаи Универзитетот (Јапонија). Оженет е со Лора Холмгрен и има три деца.

⁶⁶¹ Michiko Kakutani, "Supporter's Voice Now Turns on Bush", *The New York Times*, March 14, 2006; © 2006 The New York Times Company.

Она на што ние можеби сме сведоци не е само крај на Студената Војна или изминување на еден посебен период на повоената историја, туку крај на историјата како таква: тоа е крајната точка на идеолошката еволуција на човештвото и универзализација на западната либерална демократија како конечна форма на човечкото владеење.⁶⁶²

И, како што подоцна истакнува во спомнатото дело *Крајот на историјата и последниот човек*: "...либералната демократија може да биде 'крајна точка на идеолошката еволуција на човештвото' и 'завршна форма на човечка власт', и дека како таква го претставува 'крајот на историјата'."⁶⁶³ Всушност, Френсис Фукујама, "неоконзервативниот интелектуалец од State Department-от"⁶⁶⁴, тврди дека "...западните либерални демократии, откако извојувале победа над комунизмот како најжилави општествени системи даваат идеален модел за општеството и дека сите други идеи банкротирале и се застарени."⁶⁶⁵

Значи, додека поранешните форми на владеење - според Фукујама - биле карактеризирани со длабоки недостатоци и неразумности кои довеле до нивен колапс, токму либералната демократија - како што нагласува - била, и е ослободена од таквите темелни противречности. Според тоа, Фукујама, "...верува дека не е триумфот на бескласното општество она со што се карактеризира крајот на историјата, туку триумфот на ... либералната демократија..."⁶⁶⁶

Тоа не значи дека денешните стабилни демократии, како Соединетите Држави, Франција, или Швајцарија, не се без неправда

L

⁶⁶² Francis Fukuyama, "The End of History?", *The National Interest*, 16, Summer 1989, pp. 3-18.

⁶⁶³ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 5.

⁶⁶⁴ Стивен Бест, Даглас Келнер, *Постмодерна теорија*, Култура, Скопје, 1996, стр. 192.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, стр. 193.

⁶⁶⁶ Rolando M. Gripaldo, "Does history have an end?", *Philosophical Landscape*, 2004, p. 213.

или без сериозни општествени проблеми. Но овие проблеми произлегуваат од нецелосното вградување на принципот на слобода и еднаквост врз кои се темели модерната демократија, а не од недостатоци во самите принципи.⁶⁶⁷

За Фукујама, крајот на историјата, всушност, претставува крај на "...конфликтот на идеологиите."⁶⁶⁸ Неговата изворна статија веднаш по објавувањето предизвикала многу бранувања, коментари и контроверзи од Соединетите Држави до Англија, Франција, Италија, тогашниот Советски Сојуз, Бразил, Јужна Африка, Јапонија, Јужна Кореја.

Многумина биле збунети токму од употребата на терминот "историја" кај Фукујама; но тој - како што и самиот истакнува - не ја разбира историјата во некакво вообичаено историографско значење како појава од настани; туку неговото разбирање на историјата е поврзано со Хегеловото разбирање на историјата, односно: "...она што јас сметав дека дошло до крај, не е појавата на настани, дури и на големи и длабоки настани, туку Историјата: историјата како единствен, кохерентен, еволутивен процес кој ќе го земе предвид искуството на сите луѓе во сите времиња."⁶⁶⁹

Значи, историјата (а таа, според Фукујама, е "...прогресивна и насочена..."⁶⁷⁰) "...на крајот од дваесеттиот век кулминираше во либералната демократија..."⁶⁷¹, а токму Америка - како што во продолжение акцентира - е таа којашто е "...промотор на либералната демократија низ светот..."⁶⁷²

L

⁶⁶⁷ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 6.

⁶⁶⁸ Aviezer Tucker (edited by), *Philosophy of History and Historiography*, Blackwell Publishing, West Sussex, 2009, p. 553.

⁶⁶⁹ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 6.

⁶⁷⁰ Francis Fukuyama, "The Great Disruption", *The Atlantic Monthly*, May 1999, Volume 283, No. 5, pages 55-80.

⁶⁷¹ *Ibid.*, pp. 55-80.

⁶⁷² Francis Fukuyama, "The Fall of America, Inc.", *The Daily Beast*, Oct 3, 2008; © 2011 The Newsweek/Daily Beast Company LLC.

Но во 2006 година, Фукујама укажува и дека "...процентот на Американци кои велат дека Соединетите Држави треба да си ја гледаат својата работа' никогаш не бил повисок по крајот на Виетнамската Војна."⁶⁷³

Во *Крајот на историјата и последниот човек* - толкувајќи ги Хегел и Маркс - Фукујама забележува и нагласува дека и според Хегел и според Маркс, еволуцијата на човечките општества не е неограничена, туку - како што во продолжение констатира - ќе дојде до крај кога човештвото ќе достигне таква форма на заедница која ќе ги задоволи неговите најдлабоки стремежи. И така, историјата "...мора да има почеток, средина и крај..."⁶⁷⁴, т.е. линеарната историја мора да има "...јасен почеток и ...неизбежен *telos*."⁶⁷⁵ Така, и Хегел и Маркс, според толкувањето на Фукујама:

...посочиле кон "крај на историјата": за Хегел тоа била либералната држава, додека за Маркс тоа било комунистичкото општество. Тоа не значи дека ќе престане природниот циклус на раѓање, живот, и смрт, дека веќе нема да се случуваат важни настани... Тоа значи дека во развојот на темелните принципи и институции веќе нема да има понатамошен напредок бидејќи сите навистина големи прашања веќе се решени.⁶⁷⁶

Но, ако се чита Хегел без поголеми поинаквувања и редукции, ќе се види дека токму "...Хегел го критикува либерализмот, зашто смета дека тој е извор на вечни општествени смутови и нереди."⁶⁷⁷

L

⁶⁷³ Francis Fukuyama, "After Neoconservatism", *The New York Times*, February 19, 2006.

⁶⁷⁴ Tim Lacy, "The Lovejovian Roots of Adler's Philosophy of History: Authority, Democracy, Irony, and Paradox in Britannica's Great Books of the Western World", *Journal of the History of Ideas*, Volume 71, Number 1, January 2010, pp. 113-137.

⁶⁷⁵ Richard S. Ascough, "Historical Memory and the Manipulation of History", *Religion & Theology*, 15, 2008, pp. 280-303.

⁶⁷⁶ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 7.

⁶⁷⁷ Кочо Рацин, "Значењето на Хегеловата филозофија", *Млада култура*, I, 2, Београд, 7 април 1939, стр. 88-95; Онлајн верзија: мај 2010; [http : // www. marxists. org / makedonski / racin/ 1939/ hegel. htm](http://www.marxists.org/makedonski/racin/1939/hegel.htm)

*

Основното прашање, според Фукујама е "...едно многу старо прашање: дали... има смисла одново да говориме за кохерентна и насочена Историја на човештвото која поголемиот дел од луѓето ќе ги води кон либерална демократија?"⁶⁷⁸

Одговорот до кој доаѓа авторот е потврден, и тоа поради две одделни причини: "...една од нив е поврзана со економијата, а другата со она што е наречено 'борба за признавање'⁶⁷⁹

Значи, поставувајќи си го старото прашање околу постоењето на Универзална историја на човештвото, Фукујама, всушност - како што и самиот нагласува - обновува една расправа што започнува во почетокот на деветнаесеттиот век. Во таа насока - иако се повикува на идеите на филозофи како Кант, Хегел, Маркс; кои своевремено барале одговор на тоа прашање - Фукујама истакнува дека настојува да даде свои самостојни докази.

"Крајот на историјата и последниот човек" претставува - како што нагласува и самиот Фукујама - не еден, туку два одделни напора да се скицира една таква Универзална историја.

Според тоа, важно е да се истакне дека Фукујама е застапник на ставот дека Универзална Историја постои, и, исто така, важно е да се укаже дека тој особено ги уважува модерните природни науки, бидејќи токму модерните природни науки се обидува да ги искористи "...како регулатор или механизам за објаснување на насоченоста и поврзаноста на Историјата"⁶⁸⁰ Оти прогресивното совладување на природата, кое станало можно со развојот на научниот метод, напредувало - како што тврди Фукујама - според определени јасни правила, кои не се наложени од човекот, туку од природата и од нејзините закони. Развојот, пак, на модерните природни науки - дообјаснува Фукујама - имал еднообразно дејство врз сите оние општества кои го искусиле. Прво, "...технологијата... им дава решавачка предност на оние земји

L
⁶⁷⁸ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 7.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, стр. 7.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, стр. 9.

кои ја поседуваат, а... ниту една држава што си ја цени независноста не би можела да ја пренебрегне потребата од модернизација во одбраната."⁶⁸¹

Второ, модерните природни науки "...воспоставуваат еден еднообразен хоризонт на можности за економично производство"⁶⁸² И сите земји, кои минуваат низ економска модернизација; според Фукујама; мораат сè-повеќе-и-повеќе да наликуваат една на друга. Освен тоа, логиката на модерните природни науки "...како да наложува сеопшт развој во насока на капитализмот"⁶⁸³ Но, во продолжение Фукујама признава дека, сепак, интерпретациите на историјата од гледна точка на модерните природни науки се нецелосни, исто како што и "...економските интерпретации на историјата се нецелосни и незадоволителни бидејќи човекот, едноставно, не е економско животно".⁶⁸⁴

И затоа како една од клучните цели што си ги поставува авторот е потемелно и посеопфатно објаснување на историскиот процес, но објаснување кое настојува - како што вели - да ја обнови целината на човекот, а не само неговата економската страна; а за да ја постигне таа цел, Фукујама се повикува на Хегел "...и кон Хегеловото нематеријалистичко толкување на Историјата врз основа на 'борбата за признавање'".⁶⁸⁵

И така "потпомогнат" од Хегел; Фукујама укажува дека темелната разлика меѓу животните и човекот е во тоа што човекот, освен природните потреби и желби за нешта вон него, го сака сакањето од другите луѓе, односно - како што подвлекува - човекот сака да биде "признат", т.е. признат како човечко суштество, т.е. како суштество со одредена вредност или достоинство.

Склоноста на човекот да бара признавање на сопствената вредност - појаснува (од Хегел инспирираниот) Фукујама - е она што "...еден денешен

L

⁶⁸¹ *Ibid.*, стр. 10.

⁶⁸² *Ibid.*, стр. 10.

⁶⁸³ *Ibid.*, стр. 10.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, стр. 11.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, стр. 12.

популарен јазик би го нарекло 'самопочит'."⁶⁸⁶ Склоноста, пак, кон самопочит произлегува - ќе истакне авторот - од оној дел на душата што е наречен тимос. Се разбира, тука може да се забележи важно присуство на Платоновата филозофија. И така, тимосот е "...налик на едно вродено чувство за праведност"⁶⁸⁷ Значи:

Желбата за признавање и придружните чувства на гнев, срам и гордост, се делови од човечката личност кои имаат решавачко значење за политичкиот живот. Тие, според Хегел, се она што го придвижува целиот историски процес... Според Хегел, желбата да се биде признат како човечко суштество со достоинство, го поттикнува човекот на почетокот од историјата да тргне кон смртта во крвавите битки за престиж. Резултатот од таа битка е поделбата на човечкото општество во класа на господари кои сакаат да си го ризикуваат животот и класа на робови кои му се поттчинуваат на нивниот природен страв од смртта. Но врската помеѓу господарството и ропството која попримила најразнообразни форми во сите нерамноправни аристократски општества кои го карактеризирале поголемиот дел од човечката историја, не успеала... да ја задоволи желбата за признавање ниту на господарите ниту на робовите... Незадоволството од едно такво недоволно признавање... претставува "противречност" која ги зародува следните стадиуми на историјата.⁶⁸⁸

Спомнавме дека, според Фукујама, токму тимосот е оној дел на душата кој бара признавање. Значи, Фукујама го презема *тимосот* од Платон, а борбата за признавање од Хегел; и обата концепта ги преобликува, ги "зближува" и ги става во служба на својата политичко-филозофска херменевтика. И, токму, разбирањето на важноста на желбата-за-признавање

L

⁶⁸⁶ *Ibid.*, стр. 13.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, стр. 13.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, стр. 14.

како двигател на историјата - како што во продолжение подвлекува - ни дозволува одново да интерпретираме многу феномени кои ни изгледаат познати, на пример дека: "...комунизмот е потиснат од либералната демократија заради согледувањето дека тој дава една длабоко несовершена форма на признавање." ⁶⁸⁹

Либералната демократија - објаснува Фукујама - ја заменува ирационалната желба да бидеш признат како поголем од другите, со рационална желба да бидеш признат како рамноправен. И следствено, како што истакнува: "...во еден свет што е сочинет од либерални демократии би требало да има многу помалку побуди за војна бидејќи сите нации меѓусебно би си ја признале легитимноста" ⁶⁹⁰

Но, тука Фукујама ќе подзастане и ќе си ги постави - како што и самиот вели - неизбежните прашања: дали имало напредок во историјата и дали ќе има напредок во историјата? Во таа насока, тој укажува дека: "Најтрезвените и најзадлабочените умови на овој век (се мисли на 20-тиот век - н.з.) не гледаат причина да мислат дека светот се движи кон... добри и хумани политички институции - тоест кон либералната демократија." ⁶⁹¹

Фукујама признава дека самоубиственото себеуништување на европскиот државен систем во двете светски војни ја оспори претставата за - како што во продолжение нагласува - супериорната западна рационалност. Во таа насока Фукујама резимира:

Песимизмот на сегашноста во однос на можноста за напредок во историјата е роден од две различни, но напоредни кризи: кризата на политиката на дваесеттиот век и интелектуалната криза на западниот рационализам. Првата убила десетици милиони луѓе и принудила стотици милиони да живеат под нови и посурови форми на ропство; втората ја оставила либералната демократија без интелектуалните

L

⁶⁸⁹ Ibid., стр. 16.

⁶⁹⁰ Ibid., стр. 18.

⁶⁹¹ Ibid., стр. 26.

ресурси со кои таа би можела да се брани. Двете кризи се меѓусебно поврзани и не можат да се разберат одделно една од друга.⁶⁹²

Но, токму тука, Фукујама, сепак вели: *сејак*. Значи, Фукујама вели:

...сепак, и покрај големите причини за песимизам што ни ги дало нашето искуство во првата половина од овој век (20-тиот - н.з.), настаните во неговата втора половина посочуваат во сосем различна и неочекувана насока. Достигнувајќи ги деведесеттите години, светот како целина не открива нови зла, туку станува подобар во некои нешта.⁶⁹³

А најголемото изненадување во тој период, односно во втората половина од дваесеттиот век - според Фукујама е - сосем неочекуваното распаѓање на комунизмот во поголемиот дел од светот. Затоа и Фукујама е меѓу оние кои сметаат дека "...се нашле непоттотвени пред новата светска политичка констелација по падот на комунизмот."⁶⁹⁴ Значи, "...воопшто западниот теориски естаблишмент се соочи со непознат простор што не може да го разбере."⁶⁹⁵ Но овој изненадувачки развој на нештата - според Фукујама - не беше случаен; туку - како што во продолжение нагласува - беше само дел од еден поголем образец на настани што се формирал по Втората светска војна.

Ако главната политичка иновација во почетокот на дваесеттиот век беше создавањето на силните држави на тоталитарната Германија или Русија, тогаш изминатите неколку децении (од 20 - тиот век - н.з.) ја открија огромната слабост во нивната срж. Таа толку голема и

L

⁶⁹² *Ibid.*, стр. 38.

⁶⁹³ *Ibid.*, стр. 38.

⁶⁹⁴ Бранислав Саркаџац, *Македонски кайахрезис*, 359° - Мрежа за локални и субалтерни херменевтики, Скопје, 2001, стр. 49.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, стр. 49.

неочекувана слабост укажува дека песимистичките поуки на историјата што ни ги предаде нашиот век треба одново, од почеток да бидат промислени.⁶⁹⁶

Централната слабост што ги урна тие силни држави, според Фукујама, е всушност "...слабост на легитимитетот - односно криза на нивото на идеи."⁶⁹⁷ Државата, пак, (којашто, патем, само ќе спомнеме дека Кант ја определува како "...заедница на луѓе на која никој друг не може да ѝ заповеда ниту со неа да располага, освен таа самата."⁶⁹⁸) во една либерална демократија - според авторот - е по дефиниција слаба, оти "...сочувувањето на сферата на индивидуалните права значи остро ограничување на нејзината (државната - н.з.) моќ."⁶⁹⁹

Но, иако тесно поврзани - Фукујама акцентира дека - либерализмот и демократијата се различни концепти.

И така, политичкиот либерализам - според Фукујама - може да биде дефиниран едноставно како законитост која разграничува одредени индивидуални права или слободи од владината контрола. Во обид да ја објасни оваа разлика, авторот се повикува на неколку определби на основните права од делото *Модерни демокрации* од Џејмс Брајс. Според (од Фукујама наведениот) Брајс постојат три основни права:

граѓански права, "ослободување на граѓанинот од контрола во поглед на неговата личност и сопственост"; религиозни права, "ослободување од контрола при изразувањето на религиозните убедувања и исполнувањето на религиозните обреди"; и... политички права, "ослободување од контрола на нештата кои не ја засегаат

L

⁶⁹⁶ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 39.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, стр. 42.

⁶⁹⁸ Immanuel Kant, *Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Posebno izdanje časopisa "Ideje", Beograd, 1974, str. 138.

⁶⁹⁹ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 42.

благосостојбата на целата заедница до таа мера да прават контролата да биде неопходна", вклучувајќи го основното право на слободен печат.⁷⁰⁰

Демократијата, пак, за Фукујама, е "...сеопштото право на сите граѓани да имаат удел во политичката моќ"⁷⁰¹, односно "...правото на сите граѓани да гласаат и да учествуваат во политиката."⁷⁰² Правото да учествуваат во политичката моќ, како што вели: "...може да се смета како уште едно либерално право, всушност, најважното,"⁷⁰³ И токму затоа - според Фукујама - либерализмот е историски тесно поврзан со демократијата, а демократијата, пак, со цивилното општество. Цивилното општество, пак, "...служи за да ја балансира моќта на државата и за да ги заштити индивидуите од државната моќ."⁷⁰⁴ И така, Фукујама констатира: "Дадената земја е демократска ако му го доделува на својот народ правото да избира сопствена влада по пат на периодични, тајни, повеќепартиски избори, врз основа на сеопштото и рамноправно изборно право."⁷⁰⁵

Значи, иако либерализмот и демократијата - како што подвлекува Фукујама - одат заедно; тие, исто така - како што укажува - теориски можат да бидат разделени. И така: "Можно е една земја да биде либерална, без да биде особено демократска, каква што била Велика Британија во осумнаесеттиот век."⁷⁰⁶, но исто така, како што дообјаснува: "...можно е... една земја да биде демократска без да биде либерална"⁷⁰⁷, т.е. "...без да ги

L

⁷⁰⁰ *Ibid.*, стр. 83.

⁷⁰¹ *Ibid.*, стр. 84.

⁷⁰² *Ibid.*, стр. 84.

⁷⁰³ *Ibid.*, стр. 84.

⁷⁰⁴ Francis Fukuyama, "Social Capital and Civil Society (Prepared for delivery at the IMF Conference on Second Generation Reforms)", *www. Social Capital and Civil Society - Francis Fukuyama - Prepared for delivery at the IMF Conference on Second Generation Reforms.mht*, October 1, 1999, chapter II.

⁷⁰⁵ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 84.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, стр. 85.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, стр. 85.

заштити права на личностите и малцинствата. Дobar пример за тоа е современата исламска република Иран..."⁷⁰⁸

Додека, пак, "...во неговиот економски аспект либерализмот е признавање на правото за слободна економска активност и економска размена врз основа на личната сопственост и пазарот."⁷⁰⁹ Фукујама појаснува дека терминот *капитализам* и неговиот модерен синоним *пазарна економија* "...се прифатливи алтернативни термини за економскиот либерализам."⁷¹⁰

Во продолжение, тој нагласува и дека од сите различни типови на режими кои се појавиле во текот на историјата на човекот, "...од монархии и аристократии до религиозни теократии, фашистички и комунистички диктатури во овој век, единствената форма на владеење што останала непроменета до крајот на дваесеттиот век е либералната демократија."⁷¹¹ Или како што дообјаснува:

...она што произлегува како победник не е толку либералната практика колку што е либералната *идеја*. За еден голем дел од светот денес не постои друга идеологија со претензии на универзалност, која е во состојба да ѝ се спротивстави на либералната демократија и нема друг универзален принцип на легитимност освен суверенитетот на народот.⁷¹²

И така Фукујама подвлекува дека растежот на либералната демократија, заедно со нејзиниот придружник, економскиот либерализам: "...е највпечатливиот макрополитички феномен во изминатите четиристотини години."⁷¹³

L

⁷⁰⁸ *Ibid.*, стр. 85.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, стр. 85.

⁷¹⁰ *Ibid.*, стр. 85.

⁷¹¹ *Ibid.*, стр. 85.

⁷¹² *Ibid.*, стр. 87.

⁷¹³ *Ibid.*, стр. 91.

Светскиот карактер, пак, на современата либерална револуција - според Фукујама - претставува доказ дека "...на дело е еден фундаментален процес кој налага општ еволутивен модел на *сиги*е човечки општества - накусо, нешто налик на Универзална историја на човештвото во насока на либералната демократија." ⁷¹⁴

Успехот, пак, на демократијата низ сите страни на светот - како што нагласува Фукујама - претставува уште еден доказ дека принципите на слободата и рамноправноста, врз кои таа се темели, не се случајни; туку дека - како што дообјаснува - претставуваат "...откритија за природата на човекот-како-човек, чија вистина не слабее, туку толку поочигледно се зацврстува, колку што гледиштето станува покосмополитско." ⁷¹⁵

Но тука, само накратко и добронамерно, а со антиутилитаристички, антипрагматички и анти-"вилијамџејмсов" тон ќе укажеме дека успехот не е мерило и критериум за вистинитост, т.е.: не значи дека ако нешто (или некој) е успешно, дека во исто време е и вредно.

Значи, само накратко сакавме да укажеме дека тоа што демократијата-сфатена-на-Фукујамов-начин е успешна, не значи дека е и вредна; односно не значи и дека е демократија-во-вистинска-смисла. Оти со сила наметната, раширена и проширена "демократија" и "слобода" кај некој "нецивилизиран" ("недемократски", "неслободен") народ не е демократија-во-вистинска-смисла, а тоа значи и дека не вреди, дека нема вредност.

А токму "нецивилизираните" се најцивилизирани, најдостоинствени, најкротки, најненаметливи, најскромни, најслободни и најлуге.

Всушност, колку што Хегел и Маркс се поинакви и редуцирани од (страна на) Фукујама, толку (повторно од Фукујама) се поинакви и редуцирани и поимите слобода ⁷¹⁶, еднаквост, демократија. Поинакви се и

L

⁷¹⁴ *Ibid.*, стр. 92.

⁷¹⁵ *Ibid.*, стр. 93.

⁷¹⁶ Се разбира, можеме да направиме мала *филиџранска интервенција*, и да зборуваме за општа, т.е. општествена слобода и за персонална слобода. Во тој случај, може да кажеме дека персоналната слобода нема никаква врска со Фукујамовото сфаќање на либералната демократија, но можеби општествената слобода има некоја врска со Фукујамовото сфаќање на либералната демократија. Но, исто така, кај што има повисок степен на општествена

редуцирани и Платон и Ниче. Поинакви се и редуцирани и сфаќањата: за насоченоста на историјата, за напредокот на историјата итн.

И така, Фукујама зборувајќи за *слобода*, всушност зборува за редуцирана-слобода-на-Фукујамов-начин-сфатена, а тоа не е ништо друго, туку *неслобода*.

И така, кога темелот-е-од-песок (односно, кога основните поими се сосема погрешно сфатени), тогаш цабе е градењето, па макар да е и од најцврст и најскап материјал.

Исто така, Фукујама, во продолжение, *ѝо сѝоѝѝи ѝаѝѝ* повторува (нешто што не му е баш целосно разбирливо, а тоа е - како што нагласува -) дека најзначајните и најсистематските обиди да се напишат универзални истории "...согледаа дека развојот на слободата е централното прашање во историјата"⁷¹⁷ (т.е. го согледаа - како што велат некои теоретичари - "...ослободувањето-низ-историјата..."⁷¹⁸).

Да, но Фукујама, ова што го спомнува, не само што целосно не го разбира, туку го става (низ поинаквување и редукција) во свој контекст, сè со цел, да го оправда својот генерален "либерално-демократски" концепт. Оти, токму развојот-на-слободата-сфатен-на-Фукујамов-начин нема врска со развојот-на-слободата во-вистинска-смисла.

слобода, кај *многумина* во тоа општество се јавува незабележлива, но софистицирана тенденција за назадување и извитоперување на персоналната слобода, при што, во исто време, се јавува и незабележлива, но софистицирана тенденција за моќ и освојување на други општества; додека кај што има помал степен на општествена слобода, кај *многумина* во тоа општество се јавува несофистицирана, но забележлива и искрена тенденција за развивање, изблик и обопштување на персоналната слобода, при што, во исто време, се јавува и несофистицирана, но забележлива и искрена тенденција за обопштување на персоналната слобода, но во своето-и-само-во-своето општество.

И така, според претходно кажаното, најдобро општество би било она кај што има висока општествена слобода, но и: висока персонална слобода!

Општествата, пак, со повисока општествена слобода (во коишто, како што спомнавме, постои тенденција за назадување на персоналната слобода) и кога мислат дека ги ослободуваат општествата со пониска општествена слобода (во коишто, како што спомнавме, постои тенденција за развивање на персоналната слобода); всушност - ги *освојуваат*, а освојувањето, колку и да е софистицирано и напминкано, сепак, не е никакво ослободување и нема врска со ниту една слобода, па како и да е таа сфатена.

⁷¹⁷ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 93.

⁷¹⁸ Ignacio M. Sánchez Prado, "The Return of the Decolonized: The Legacies of Leopoldo Zea's Philosophy of History for Comparative American Studies", *Comparative Literature* 61:3, 2009, p. 274-294.

Всушност, Фукујама не разбира дека: не моќните, туку немоќните се слободни; а не разбира и дека немоќните се (духовно) посилни од моќните! И затоа, слободата (во вистинска смисла) не може (низ историјата) на неслободен начин да биде раширена, проширена и прифатена; туку може слободно да биде реализирана само од оние кои суштински ја сакаат.

Исто така, важно е да се укаже дека не може да се "ослободат" оние кои веќе се слободни, туку обратно: може да се ослободат само оние кои не се слободни, а слободни се, всушност, "неслободните" и немоќните, а неслободни се токму моќните, кои сакаат да се големи "ослободители".

Фукујама, повторно низ разни поинаквувања и редуцирања (и секогаш во свој рациоцентричен, прагматоцентричен, капиталоцентричен и "либерално-демократски" контекст) укажува и дека "...историјата не е слепа редица на случки, туку разумна целина во која се развиле човечките идеи за природата на праведен политички и општествен поредок"⁷¹⁹; а во продолжение, заклучува и дека штом...

...се наоѓаме во точката во која не можеме да замислиме свет кој суштински се разликува од нашиот, во кој нема видлив или очигледен начин на кој иднината ќе претставува темелно подобрување на нашиот сегашен поредок, тогаш мораме да ја земеме предвид можноста самата историја да го достигнала својот крај.⁷²⁰

Универзалната историја, пак - според Фукујама - не е енциклопедиски каталог на сето она што се знае за човештвото, туку - како што нагласува - обид да се изнајде разумен образец во севкупниот развој на човечките општества. Авторот во продолжение истакнува и дека: "Првите вистински Универзални истории во западната традиција се христијанските..."⁷²¹, а тоа е така бидејќи "...христијанството прво го воведува концептот за

⁷¹⁹ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 93.

⁷²⁰ *Ibid.*, стр. 94.

⁷²¹ *Ibid.*, стр. 100.

рамноправноста на сите луѓе во очите на Бога, а оттаму и претставата за општата судбина на сите народи во светот."⁷²² Христијанството - подвлекува Фукујама - го воведува сфаќањето дека историјата има крај во времето, дека започнува со Божјото создавање на човекот и завршува со неговото конечно спасение. "Одделните историски настани можат да добијат смисла само со оглед на еден поопшт резултат или цел, чие достигнување неизбежно го завршува историскиот процес. Овој конечен крај на човекот ги прави потенцијално разбирливи сите одделни настани."⁷²³

Додека, најважните рани обиди да се напишат световни верзии на една Универзална историја (т.е. на една "...генерална историја..."⁷²⁴) - во продолжение акцентира Фукујама - "...биле преземени заедно со воспоставувањето на научниот метод во шеснаесеттиот век."⁷²⁵ И, на тој начин - како што укажува - модерната претстава за напредок "...потекнува од успехот на модерната природна наука..."⁷²⁶

И, ако историјата никогаш не се повторува, тогаш - нагласува Фукујама - мора да постои некој постојан и еднообразен механизам, или - како што во продолжение дополнува - мора да постои некоја група на историски први причини кои ја диктираат еволуцијата во една насока и кои го сочинуваат споменот за претходните периоди во сегашноста.

Обидувајќи се да го појасни таквиот механизам кој на историјата ѝ дава насоченост, Фукујама го посочува "...знаењето како клуч за насоченоста на историјата - а посебно знаењето за природниот свет што можеме да го добиеме преку науката."⁷²⁷ Имено, авторот тврди дека ако ја погледнеме целата област на општествени напори на човекот ќе видиме дека:

L

⁷²² *Ibid.*, стр. 100.

⁷²³ *Ibid.*, стр. 101.

⁷²⁴ Joseph L. Esposito, "Peirce and the Philosophy of History", EBSCO Publishing, 2003, pp. 155-166.

⁷²⁵ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 102.

⁷²⁶ *Ibid.*, стр. 102.

⁷²⁷ *Ibid.*, стр. 126.

...единственото нешто што едногласно е неспорно кумулативно и насочено се модерните природни науки. Истото не може да се каже за активностите какви што се сликарството, поезијата, музиката или архитектурата: не е јасно дека Раушенберг е подобар сликар од Микеланџело или дека Шенберг го надминува Бах само затоа што живееле во дваесеттиот век... Природните науки, пак, од своја страна, градат врз самите себеси: има одредени "факти" за природата кои биле скриени за великиот сер Исак Њутн, а кои денес се достапни на секој студент по физика... Научното разбирање на природата не е ниту циклично ниту случајно...⁷²⁸

Фукујама, исто така, укажува и дека научното знаење (или како што педантно означува Анкерсмит: "...науката/знаењето."⁷²⁹) имало постојан - иако честопати незабележан - ефект во обликувањето на основниот карактер на човековите општества, т.е. "Оние кои знаеле за металургијата на железото и за земјоделието биле сосем поинакви од оние кои знаеле само за камените орудија или за ловот и собирањето на плодови."⁷³⁰

Но, квалитативна промена, во врската меѓу научното знаење и историскиот процес, настапува - уште еднаш попрецизно ќе констатира Фукујама - со појавата на модерните природни науки, односно - како што подвлекува - со откривањето на научниот метод од страна на филозофи како Декарт, Бекон и Спиноза. И така, еднаш откриен, "...научниот метод станал универзален посед на разумниот човек."⁷³¹

Откривањето на научниот метод - според американскиот мислител - создало една фундаментална, нециклична поделба на историското време во периоди пред и потоа. И така еднаш откриено, прогресивното и постојано

L

⁷²⁸ *Ibid.*, стр. 126.

⁷²⁹ Frank Ankersmit, "Truth in History and Literature", *NARRATIVE*, Vol. 18, No. 1, January 2010, pp. 29-50.

⁷³⁰ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 127.

⁷³¹ *Ibid.*, стр. 128.

развивање на модерните природни науки, обезбедило - како што нагласува Фукујама - насочувачки механизам за објаснување на многу аспекти на натамошниот историски развој.

Исто така, модерните природни науки - според мислењето на Фукујама - "...им даваат решавачка воена предност на оние општества кои успеваат најефикасно да ја развијат, создадат и применат технологија..."⁷³² Друга важна придобивка од природните науки - според Фукујама - е и сè поголемото совладување на природата за задоволување на човечките потреби, т.е. економскиот развој.

А економскиот развој, пак - како што дообјаснува авторот - создал одредени еднообразни општествени трансформации во сите општества, без оглед на нивната претходна општествена структура. Но, авторот вели и дека: "Иако модерните природни науки може да се разгледуваат како можеен "регулатор" на насочената историска промена, тие во никој случај не треба да се прифаќаат како основна причина за промените."⁷³³

Во продолжение тој нагласува и дека: "...ако дејството на развојот на модерните природни науки е неповратно, тогаш линеарната, насочена историја и сите други економски, социјални и политички последици кои следат од тоа се, исто така, неповратни..."⁷³⁴

На тој начин, Фукујама упатува и критика кон поимањето на историјата како циклички процес, односно:

Вистински циклична историја може да се замисли само ако посочиме на можноста некоја дадена цивилизација напoлно да исчезне, без да им остави никаква трага на оние кои ја следат. Тоа... се случувало пред појавата на модерните природни науки. Тие, меѓутоа, за добро или за лошо, се толку моќни, што е многу сомнително дали

L

⁷³² Ibid., стр. 128.

⁷³³ Ibid., стр. 141.

⁷³⁴ Ibid., стр. 153.

воопшто може некогаш да бидат заборавени или "неоткриени", освен во услови кога човечката раса би била физички уништена.⁷³⁵

Значи - според мислењето на Фукујама - модерните природни науки не снабдуваат со механизам чиј непрекинат развој ѝ дава насоченост и целосност на човечката историја "...нема ниту една гранка од човештвото која не е допрена од механизмот и која не се соединила со останатото човештво преку универзална економска врска на модерната потрошувачка култура."⁷³⁶

И затоа, Фукујама укажува дека иако секоја земја не е способна да стане потрошувачко општество во блиска иднина, сепак - како што во продолжение подвлекува - речиси и да нема општество во светот кое тоа не си го поставило како цел.

А влијанието на модерните природни науки - за Фукујама - е основен доказ дека историјата има не цикличен, туку линеарен тек со "...линеарна прогресија..."⁷³⁷ Потоа:

За една, навистина, циклична теорија каква што си замислувале Платон или Аристотел неопходна е глобална катаклизма со таква моќ што ќе може да го избрише секој спомен на минатите времиња. Дури и во епохата на нуклеарните оружја и глобалното затоплување тешко е да си замислиме катаклизма со таква сила што ќе може да ја уништи самата идеја на модерните природни науки.⁷³⁸

Во продолжение, Фукујама укажува и дека "...не е нужно една Универзална историја да го оправда секој тирански режим и секоја војна..."⁷³⁹ за да може да открие и покаже некој поголем смислен образец во човечката

L

⁷³⁵ *Ibid.*, стр. 153.

⁷³⁶ *Ibid.*, стр. 211.

⁷³⁷ Adriano Bugliani, "The Temptation of Content. The Philosophy of History Poised between Psychoanalysis and Hermeneutics", *Rethinking History*, Vol. 8, No. 1, March 2004, pp. 69-88.

⁷³⁸ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 212.

⁷³⁹ *Ibid.*, стр. 214.

еволюција. Моќта и долгорочната правилност на тој - според Фукујама - еволутивен процес, нема да бидат ослабени ако признаеме дека токму тој (еволутивен процес) - како што нагласува - е подложен на големи и необјасливи прекини, исто "...како што изумирањето на диносаурусите не ја поткопува теоријата за еволуција во биологијата."⁷⁴⁰

Фукујама признава дека модерните времиња создадоа нов простор за човечкото зло; признава и дека дури го оспорија и моралниот напредок на луѓето; но сепак Фукујама продолжува да верува - како што подвлекува - во постоењето на насочен и целовит историски процес, оти, како што во продолжение дообјасува:

...малкумина се оние луѓе кои удобно живеат во развиените демократии, а се подбиваат со идејата за историскиот напредок како теорија; кои би сакале да го минат животот во некоја заостаната земја од Третиот свет, која всушност претставува некој поранешен век на човештвото.⁷⁴¹

За да се разбере концепцијата на Фукујама, потребно е да се разбере и *борбата за признавање*.

Фукујама истакнува дека изворот на оваа идеја наречена "борба за признавање" е токму Хегел. Или уште попрецизно, изворот е прочуениот толкувач на Хегел - Александар Кожев. Во таа насока, Фукујама вели:

Кожев навистина зема некои елементи од учењето на Хегел, како што е борбата за признавање и крајот на историјата и ги поставува во центарот на тоа учење на начин на кој Хегел, најверојатно, не би постапил. Иако откривањето на автентичниот Хегел е важна задача... ние не се интересираме за Хегел *пер се*, туку за Хегел, интерпретиран од Кожев или можеби за еден нов, синтетичен филозоф, наречен Хегел-

L

⁷⁴⁰ Ibid., стр. 214.

⁷⁴¹ Ibid., стр. 217.

Кожев. Во натамошното упатување на Хегел ние, всушност, ќе упатуваме на Хегел-Кожев...⁷⁴²

И така, обидувајќи се да ја објасни идејата наречена *борба за признавање*, Фукујама - носејќи "десна лека изработена од Хегел, а лева од Кожев" - посочува кон "првиот човек"⁷⁴³ на Хегел; односно Фукујама истакнува дека "првиот човек" на Хегел е различен од животните, токму по тоа што тој ("првиот човек" на Хегел), пред сè, го сака сакањето од другите луѓе, т.е. - како што дополнува Фукујама - го сака барањето од другите луѓе, т.е. сака да биде баран од другите.

А тоа значи дека човекот - подвлекува Фукујама - сака да биде *признаен*. И така: "Според Хегел, поединецот не може да стане самосвесен, односно да стане свесен за себе, како одделно човечко суштество, без да биде признаен од други човечки суштества."⁷⁴⁴

Но, во продолжение, Фукујама укажува и на уште една важна специфика на Хегеловиот "прв човек", односно укажува и на тоа дека "првиот човек" на Хегел се разликува од животните и на еден друг начин: "Човекот сака не само да биде признат од други луѓе, туку и да биде признат како *човек*."⁷⁴⁵

А најосновната човечка карактеристика, пак, што го сочинува човековиот идентитет како човек - според Фукујама - е "...човековата способност да го ризикува својот живот"⁷⁴⁶

И така - како што нагласува Фукујама - средбата на "првиот човек" со друг човек "...води до жестока борба во која секој од учесниците, ризикувајќи

L

⁷⁴² *Ibid.*, стр. 240.

⁷⁴³ Фукујама појаснува дека Хегеловиот *прв човек* е првобитниот човек кој живее на почетокот на историјата, односно дека тоа е - како што укажува - "човекот во природната состојба" на Хобс, Лок и Русо. Значи, тој Хегелов *прв човек*, како што објаснува Фукујама, е прототип на човечко суштество кое ги поседува основните човечки атрибути кои постоеле пред појавата на граѓанското општество и историскиот процес.

⁷⁴⁴ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 240.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, стр. 241.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, стр. 241.

борба која содржи таква опасност..."⁷⁵⁰, или, со други зборови: "...човекот се создава во и низ антропогената Борба за признавање, во која својот живот го изложува на опасност..."⁷⁵¹, т.е: "...желбата за признавање е *антиројогена* затоа што сите други можни човекови желби се само нејзини секундарни манифестации: таа е праизвор на самосвеста и на човековата стварност воопшто."⁷⁵²

И сето ова што го спомнавме, особено "поимот на признавањето"⁷⁵³ и "борбата за живот и смрт"⁷⁵⁴ е веќе одамна спомнато и темелно обработено од Хегел, и тоа во делото *Феноменологија на духот* (во Поглавјето: *Самостојност и несамостојност на самосвеста; господарство и робување*⁷⁵⁵), кое, како што подвлекува Блох, "...стана неговото најнеразбирливо и најдлабокомислечко дело."⁷⁵⁶

Кожев, пак, тие два *моменти* (т.е. поимот на признавањето и борбата за живот и смрт) ги апстрахира, ги редуцира и ги поинаквува (а така поинаквени ги популаризира), а Фукујама, пак, продолжува да ги поинаквува (а така уште повеќе поинаквени, уште повеќе ги популаризира).

И така, Фукујама (*низ поинаквување*) укажува дека битката меѓу "првите луѓе" на Хегел: "...е само почетната точка на Хегеловата дијалектика и нам ни останува да изминеме уште многу долг пат до модерната либерална демократија"⁷⁵⁷, а историјата - како што во продолжение истакнува - "...завршува со победата на оној општествен поредок кој ја постигнува таа цел."⁷⁵⁸

Концептот на "признавањето" - според Фукујама - е стар колку што е стара и самата западна политичка филозофија. Во текот на милениумите -

L

⁷⁵⁰ Aleksandar Kožev, *Fenomenologija prava*, Nolit, Beograd, 1984, str. 254.

⁷⁵¹ *Ibid.*, str. 263.

⁷⁵² Zoran Stojanović, "Kožev – 'posthumni' mislilac", Predgovor ka: A. Kožev, *Fenomenologija prava*, op. cit., str. IX-XIX.

⁷⁵³ Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1979, str. 114.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, str. 115.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, str. 112.

⁷⁵⁶ Ernst Bloh, *Subjekt – Objekt*, Naprijed, Zagreb, 1975, str. 55.

⁷⁵⁷ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 248.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, стр. 249.

како што нагласува - немало некој постојан збор за означување на психолошкиот феномен "желба за признавање":

Платон говори за *тимос* (thymos) или "храброст" (spiritedness), Макијавели за човечката желба за слава, Хобс за гордоста или славољубието, Русо за amour-propre (самољубие), Александар Хамилтон за прочуеноста... Хегел за признавањето... Секој од овие изрази, упатува на оној дел од човекот кој чувствува потреба да вреднува - пред сè, себе си, но и други луѓе, постапки или предмети околу него.⁷⁵⁹

Значи, желбата за признавање - според Фукујама - е најспецифичниот дел од личноста затоа што таа - како што истакнува - го поттикнува човекот да се стреми кон себеистакнување пред другите луѓе.

Фукујама посочува и дека првата опсежна анализа на феноменот на желбата-за-признавање во западната филозофија се појавува во Платоновата *Држава* во поглавјето кога се објаснува прочуената тројна поделба на душата. Еден од деловите на душата е именуван, токму како тимотички дел, т.е. како тимос. Тимос е елински збор "...кој со мала недоследност може да се преведе како 'храброст'⁷⁶⁰, а и како 'срце' или 'срченост'⁷⁶¹, т.е. срцевост.

Накратко да се навратиме кон Платон. Според Платон, "...како што душата на човекот поединец се дели на три функции, така и вистинската држава се дели на т р и с т а л е ж и..."⁷⁶² И така:

Првиот сталеж го претставуваат в л а д е а ч и т е или с о - в р ш е н и т е ч у в а р и на државата... чија карактеристика се состои во донесување закони и одредување на начелата на управувањето...

L

⁷⁵⁹ *Ibid.*, стр. 266.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, стр. 267.

⁷⁶¹ *Ibid.*, стр. 249.

⁷⁶² Miloš N. Đurić, *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1990, стр. 349.

функцијата на душата која соодветствува на владеечите е умот... за кој е карактеристично тежнеењето за сознание и мудрост... а добродетелта која соодветствува на умот во тој сталеж е м у д р о с т а...⁷⁶³

Потоа, следува вториот сталеж, особено инспиративен за Фукујама. Значи, вториот сталеж...

...го претставуваат единствено чуварите или војници - те... чија задача е да ја бранат државата од непријателот и да внимаваат на извршувањето на законот... функцијата на душата која соодветствува на чуварите е с р ц е т о... и тоа се одликува со благородни амбиции, на пример копнеж за победа, чест и слава... а добродетелта која соодветствува на срцето во тој сталеж е х р а б - р о с т а или срцевоста...⁷⁶⁴

Третиот сталеж...

... се широките народни маси, селаните, работниците, занаетчиите, трговците... кои... треба да се грижат за материјалната подлога на општествениот живот... функцијата на душата која соодветствува на широките народни маси е ж е л б е н о с - т а... како извор на пониските побуди и страсти, кои се задоволуваат со материјални добра, а добродетелта која соодветствува на желбеноста е т р е з в е н о с т а и п о с л у ш н о с т а...⁷⁶⁵

И така, со поинаквен (и редуциран) Платонов речник, Фукујама вели дека:

L

⁷⁶³ Ibid., str. 349.

⁷⁶⁴ Ibid., str. 350.

⁷⁶⁵ Ibid., str. 350.

Тимосоѝ се појавува во *Држава* како нешто што е на некаков начин поврзано со вредноста што човек си ја придава себеси, нешто што денес можеме да го наречеме "самопочит"... *Тимосоѝ* е нешто како вродено чувство за праведност... Платоновият *ѝимос* не е ништо друго освен психолошки центар на хегеловската желба за признавање... Така *ѝимосоѝ* типично, но не и неизбежно го поттикнува човекот да бара признание.⁷⁶⁶

Фукујама обидувајќи се да е потемелен во своето објаснување, поимот *ѝимос* го дели на два дела, т.е. го дели на два типа, на два споредни и попрецизни поими: *меѓалоѝимија* и *изоѝимија*.

Според тоа, мегалотимијата - како што истакнува - е "...желбата да се биде признат како супериорен во однос на другите..."⁷⁶⁷, и, таа може да биде присутна "...како кај тиранин кој напаѓа и поробува соседни народи за тие да го признаат неговиот авторитет, така и кај концертен пијанист кој сака да биде признат како најдобар исполнител на Бетовен."⁷⁶⁸

Спротивност, пак, на тој поим - како што акцентира мислителот - е *изоѝимијаѝа*, т.е. "...желбата да бидеш признат како рамноправен со другите."⁷⁶⁹ Значи, мегалотимијата и изотимијата - според Фукујама - претставуваат две манифестации на желбата за признавање.

Но, Фукујама нагласува дека местото на *меѓалоѝимијаѝа* е заземено од две нешта.

Првото е - како што подвлекува - процутот на желбениот дел на душата "...кој се пројавува под формата на радикална економизација на животот"⁷⁷⁰.

L

⁷⁶⁶ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 269, 270.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, стр. 292.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, стр. 293.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, стр. 293.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, стр. 306.

Второто нешто, пак - дообјаснува Фукујама - кое застанува на местото на *меѓалоџијата* е "...една сепроникнувачка *изоџија*, односно желба да се биде признат како рамноправен со останатите луѓе."⁷⁷¹

И, на тој начин - според авторот - сме пред една очигледна противречност, т.е:

Основачите на англосаксонската традиција на модерниот либерализам настојуваат да го изгонат *џимсоџ* од политичкиот живот, а сепак желбата за признавање останува околу нас под формата на *изоџија*. Дали е тоа неочекуван развој... или пак постои некакво повисоко толкување на модерниот либерализам кое се обидува да ја сочува тимотичката страна на човечката личност наместо да ја отстрани од сферата на политиката?⁷⁷²

Појаснувањето, пак, на овој проблем; Фукујама се обидува да го изведе преку појаснувањето на проблемот на *универзалнаџа* и *хомоџена држава*. Во таа насока треба да се нагласи и дека Фукујама прави "...поистоветување на либералната демократија со... 'универзалната и хомогена држава'."⁷⁷³

Значи, универзалната и хомогена држава - според Фукујама - се појавува на крајот од историјата; а човечкиот историски процес, пак, кој води кон таа универзална и хомогена држава - како што во продолжение подвлекува - бил, и е движен како од прогресивното развивање на модерните природни науки, така и од борбата за признавање. А рационалното и универзално признавање - како што нагласува - може да се случи "...само во еден либерален општествен поредок."⁷⁷⁴

L

⁷⁷¹ Ibid., стр. 306.

⁷⁷² Ibid., стр. 307.

⁷⁷³ M. C. Lemon, *Philosophy of History*, Routledge, London and New York, 2003, p. 404.

⁷⁷⁴ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 327.

И Александар Кожев - како што спомнавме - низ интерпретација на Хегел, смета дека "...универзалната и хомогена Држава..."⁷⁷⁵ би требало "...да биде последниот стадиум на човечката историја затоа што таа е *најолно задоволителна* за човекот."⁷⁷⁶

Ваквото, пак, тврдење на Кожев - според Фукујама - значи дека признавањето, обезбедено од современата либерално-демократска држава, соодветно ја задоволува човечката желба за признавање.

И, на крајот од историјата - заклучува Фукујама - "...веќе нема сериозни идеолошки соперници на либералната демократија."⁷⁷⁷

Американскиот мислител понатаму укажува и дека постоењето на насочена историја би требало да има важни последици за меѓународните односи.

Значи, ако изградувањето на универзалната и хомогена држава означува востановување на - како што вели - рационално признавање на индивидуите (кои, според мислителот, претставуваат тимотички единки) кои живеат во едно општество, и ако изградувањето на универзалната и хомогена држава означува уништување на односот господство-ропство меѓу индивидуите; тогаш - како што во продолжение укажува - ширењето на тој тип држава во целиот меѓународен систем од држави би претпоставувало крај на поставеноста господар-роб и меѓу државите (кои претставуваат "...циновски тимотички единки..."⁷⁷⁸), т.е, би претпоставувало - како што подвлекува - "...крај на империјализмот."⁷⁷⁹

И обидувајќи се да го оправда ваквиот став, Фукујама наведува дека "...скоро и да нема случаи во кои една либерална демократија влегува во војна со друга."⁷⁸⁰ Значи, иако либералните демократии...

L

⁷⁷⁵ Aleksandar Kožev, *Fenomenologija prava*, Nolit, Beograd, 1984, str. 256.

⁷⁷⁶ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 329.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, стр. 336.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, стр. 404.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, стр. 388.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, стр. 415.

...можат да влезат во политички борби околку извозната квота за месо, за природата на европскиот валутен сојуз или за тоа како да се однесуваат кон Либија и кон арапско-израелскиот конфликт, употребата на сила за разрешување на слични спорови меѓу самите демократии е напълно незамисливо.⁷⁸¹

И затоа, во постисторискиот свет, како што нагласува: "...желбата за удобно самосочувување се извишува над желбата за ризикување на животот во битка за чист престиж, а универзалното и рационалното признавање ја заменува борбата за доминација."⁷⁸²

Значи, (*ѝоинаквувачоѝ и редуцирач*) Фукујама целосно се согласува - како што и самиот постојано истакнува - со тврдењето (т.е. со *ѝоинаквеноѝо и редуцирано тврдење*) на (*ѝоинаквувачоѝ и редуцирач*) Кожев дека човештвото веќе стигнало до крајот на историјата.

Исто така, Фукујама целосно се согласува со Кожев и дека крајот на историјата е тесно поврзан со желбата за признавање, т.е. со тимос-от; а и дека желбата за признавање е најфундаменталниот човечки копнеж; т.е. желбата за признавање низ "...борбата за признавање... ја влече историјата од првата крвава битка; историјата завршува затоа што универзалната и хомогена држава што го отелотворува взаемното признавање во *целосѝ го исѝолнува* тој копнеж."⁷⁸³

Фукујама подвлекува дека "...модерниот човек е *ѝоследниоѝ* човек..."⁷⁸⁴, а во продолжение (со речник на Платон) подвлекува и дека совршено е само она општествено уредување кое "...совршено и истовремено ги задоволува трите дела на душата."⁷⁸⁵

L

⁷⁸¹ Ibid., стр. 448.

⁷⁸² Ibid., стр. 449.

⁷⁸³ Ibid., стр. 455.

⁷⁸⁴ Ibid., стр. 480.

⁷⁸⁵ Ibid., стр. 523.

А такво уредување - според Фукујама - е либералната демократија, бидејќи токму "...либералната демократија дава најшироко поле за развивање на сите три дела." ⁷⁸⁶

И така, Фукујама подвлекува дека оние "...кои се на крајот од историјата (тие живеат во либерални демократии)..." ⁷⁸⁷, а оние кои не живеат во либерални демократии се "...сè уште некаде во историјата." ⁷⁸⁸

Фукујама педантно ќе допрецизира и дека иако либералната демократија "...не може 'теориски' да биде определена како најправеден режим, таа 'практично' служи како таква." ⁷⁸⁹ Во таа насока, тој истакнува и дека: "Ако настаните продолжат да се развиваат како во последните ⁷⁹⁰ неколку децении, прилично веројатно е дека идејата за универзална и насочена историја што води кон либерална демократија може да стане поприфатлива за луѓето..." ⁷⁹¹

Но дали либералната-демократија-како-што-ја-поима-Фукујама е навистина либерална, и, дали либералната-демократија-како-што-ја-поима-Фукујама е навистина демократска?!

Во ова поглавје видовме дека - според Фукујама - токму либералната демократија е крајната точка на идеолошката еволуција на човештвото и завршната форма на човечка власт; а видовме и дека токму либералната демократија - според американскиот мислител - го претставува крајот на историјата.

Укажавме и дека западните либерални демократии - според Фукујама - се најжилави општествени системи; а укажавме и дека - според неговото

L

⁷⁸⁶ Ibid., стр. 523.

⁷⁸⁷ Hank Nelson, "The State of Francis Fukuyama", *State Society and Society in Melanesia Working paper No. 2*, 2006, pp. 1-9.

⁷⁸⁸ Ibid., pp. 1-9.

⁷⁸⁹ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 523.

⁷⁹⁰ Да потсетиме дека овој текст на Фукујама е напишан 1989 год.

⁷⁹¹ Френсис Фукујама, *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994, стр. 524.

мислење - не постои друга идеологија со претензии на универзалност, која е во состојба да ѝ се спротивстави на либералната демократија.

Исто така, нагласивме дека модерниот човек - според Фукујама - е последниот човек. А видовме и дека иако - како што и самиот забележува - либералната демократија не може теориски да биде определена како најправеден режим; таа сепак - според неговите зборови и неговата констатација - на практички план е најправеден режим.

Значи, Фукујама ја поима историјата како линеарен, универзален и идеолошки процес, којшто претставува реализирање на либералната демократија.

ЗАКЛУЧОК

Со овој докторски труд ги претставивме, ги истраживме, ги протолкувавме, ги објаснивме и, на тој начин ги промовиравме и ги афирмиравме *линеарните теории во филозофијата на историјата*, а со тоа ја промовиравме и афирмиравме и *филозофијата на историјата*.

Во овој труд, во кратки црти, ја објаснивме и клучната карактеристика на поимањето на историјата како циклички процес, а укажавме и на *цикличките теории (во филозофијата на историјата)* на Ибн Халдун, Џанбатиста Вико и Освалд Шпенглер.

Во овој труд објаснивме дека ИБН ХАЛДУН е еден од најоригиналните филозофи на историјата. Укажавме дека тој настојува да ја определи историјата како наука и да ги пронајде законите и причините на тоа објективно историско збиднување. Објаснивме и дека, според Ибн Халдун, човековото општество не може да се сфати, ако не се сфати дека тоа е определено и од економските, научните и политичките фактори.

Потоа, објаснивме дека со ВИКО започнува едно подлабоко и посистематично промислување на филозофијата на историјата, а и нагласивме дека Вико меѓу првите ја воведува тријадичката концепција на историскиот развој, којашто ќе биде прифатена речиси од сите позначајни филозофи на историјата.

Исто така, видовме дека клучната задача на ШПЕНГЛЕР е да разработи идеја за морфологијата на светската историја. Потоа, објаснивме дека обликот, т.е. структурата на историско-културолошкиот круг на Шпенглер се движи низ фазите: настанување на култура; растење на култура; врв на култура или цивилизација (којашто претставува и почеток на венењето на културата); венење на цивилизацијата (т.е. на културата); и пропаст на цивилизацијата (т.е. на културата); потоа пак настанување на култура ... и така во круг. Истакнавме и дека секоја култура посебно, според Шпенглер, си "врти" ваков круг, чија структурата е секаде иста.

Во втората глава, според која е и насловен нашиот докторскиот труд, ги протолкуваме и објасниме *линеарните теории во филозофијата на историјата* на Августин, Хегел, Маркс, Бергаев и Фукујама.

Значи, во овој труд објаснивме дека АВГУСТИН го поставува *темелот* врз кој понатаму се крева сета западна филозофија на историјата, која денес нам ни е позната, т.е. објаснивме дека Августин е прв сериозен филозоф на историјата кој создал глобална теорија на историскиот процес.

Објаснивме и дека, според Августиновото поимање, историјата е движење единствено напред, од минатото преку сегашноста во иднината, т.е. дека вистинското историско време е неповратно; дека тоа не е циклично, туку линеарно.

Видиме и дека токму, со фундаменталниот труд *De civitate Dei*, посветен на логиката, односно на мистичната дијалектика на историјата, Августин станува вистински татко на филозофијата на историјата.

Исто така, во овој труд објаснивме дека целта на историјата, според ХЕГЕЛ, е реализација на слободата на духот, и тоа не само на слобода како на надворешна состојба, туку и како внатрешна свест. Укажавме и дека средството со кое идејата на слободата се остварува во историјата е државата. Исто така, видовме дека одот на светската историја се јавува во разни степени на развитокот, кои се претставени во историскиот живот на поединечните историски народи, т.е. видовме дека во светската историја се реализира светскиот дух преку духовите на поединечните народи, но видовме и дека сите народи, според Хегел, не се носители на светскиот дух, туку дека носители на светскиот дух се само историските народи.

Објаснивме и дека светската историја, според Хегел не е ништо друго, туку развој на поимот на слободата, т.е. објаснивме дека светската историја е стварно бидување на духот.

Исто така, видовме и дека единствената мисла, која филозофијата ја донесува со себе, според Хегел, е мислата дека умот владее со светот, и дека поради тоа и во светската историја збиднувањето е умно.

А истакнавме и дека, според германскиот мислител, суштината на духот е слободата и дека слободата е единствена вистинитост на духот.

Во овој труд подвлековме и дека, според Хегел, Истокот знае дека *еден* е слободен, дека грчкиот и римскиот свет знаат дека некои се слободни, а дека германскиот свет знае дека *сите* се слободни.

Укажавме и на прочуениот Хегеловиот опис за Ориентот како "детско доба на историјата", за средна Азија како "момчешко доба", за грчкиот свет како "младешко доба", за Римското царство како "мажествено доба" и за германското царство како "старечко доба", т.е. духовно старечко доба, т.е. доба на потполната зрелост на духот.

Во овој труд истакнавме дека светската историја, за Хегел, е напредување во свеста за слободата - напредување кое треба да го спознаеме во неговата нужност.

Во таа насока, објаснивме дека крајната цел на светската историја, според Хегел, е свеста на духот за неговата слобода; а објаснивме и дека светската историја е изложување на духот во времето; односно објаснивме дека, според филозофот, историјата е историја на свеста, односно дека историјата е историја на духот во времето.

Во овој труд објаснивме и нагласивме дека Хегеловото сфаќање на духот е антиперсонално и радиоцентрично. Во овој труд објаснивме и нагласивме дека срцевината на филозофијата (на историјата) на Хегел е слободата, но укажавме и дека суштината на слободата кај Хегел е токму - нужноста, т.е. укажавме дека суштината на Хегеловски сфатената "слобода" е дијалектичката нужност.

Во овој труд објаснивме и подвлековме дека слободата и нужноста, па макар таа (нужноста) да е и дијалектички сфатена, сепак, не "одат" заедно и дека за среќа, не може да "одат" заедно.

Во овој труд видовме дека темелниот субјект за МАРКС е економско-општествениот човек и дека тој човек не е апстрактен човек, туку дека е човек како *ensemble* на општествените односи, кој историски се менува.

Потоа објаснивме дека за Маркс дијалектиката не е метод, по кој тој ја обработува историјата, туку дека таа е исто што и самата историја.

Објасниме и дека човековата суштина за Маркс не е некаква апстракција откината од реалноста, ниту дека е некаква точката спекулативна есенција, туку дека е ансамбл (т.е. сума), т.е. севкупност на општествени односи.

Нагласивме и дека движечката сила на историјата не може, според Маркс, да биде ништо друго, туку самиот човек и дека историјата е од човека создадена историја и дека таа е негово еминентно дело.

Укажавме и на првата претпоставка на сета човечка егзистенција, а и на сета историја, т.е. на претпоставката, како што вели Маркс, дека луѓето мораат да имаат можност да живеат за да би можеле да создаваат историја; а укажавме и дека првото историско дело, според Маркс, е производството на средства за задоволување на основните потреби за живот; а објаснивме и дека тоа, според Маркс, е суштинско историско дело, основен услов на сета историја, кој мора да биде исполнуван секој ден и секој час.

Видовме и дека Марксовото сфаќање на историјата не ја објаснува праксата од идејата, туку дека формациите на идеите ги објаснува од нивната материјална пракса.

Нагласивме и дека не критиката, туку револуцијата, според Маркс, е движечката сила на историјата, а исто така и на религијата, филозофијата итн.

Потоа објаснивме дека, според Маркс, историјата на секое досегашно општество е историја на класните борби, т.е. објаснивме дека, според Маркс, секое општество почива на спротивностите помеѓу угнетувачките и угнетуваните класи.

Објаснивме и дека работниците (т.е. сиромашните, угнетените, експлоатираните) не само што требаат, туку мораат, според Маркс, да ја преземат власта, да станат владеечка класа и така да се укинат и себе како класа, а со тоа да ги укинат и сите класи, а со тоа да ја укинат и власта. Укажавме и дека во таквото - според Маркс - бескласно општество, во кое

средствата за производство би им припаѓале на сите; секој ќе работи според своите можности, а ќе има според своите потреби.

Видовме и дека комунистичката револуција, според Маркс, е насочена против капиталистичкиот начин на дејствување, т.е. дека комунистичката револуција ја отстранува работата и го укинува владеењето на сите класи со самите класи. Во таа насока, истакнавме и дека револуцијата, според Маркс, ја спроведува класа која во општеството веќе не важи како класа, која не се признава како класа, туку дека таа класа (работничката) е израз на распаѓањето на сите класи, националности итн. внатре општеството.

Објаснивме дека комунизмот за (младиот) Маркс не е состојба која треба да биде воспоставена, идеал, кон кој стварноста треба да е насочена; туку дека комунизмот е стварно движење кое ја укинува постоечката (капиталистичка) состојба.

Исто така, објаснивме и дека, според (зрелиот) Маркс, помеѓу капиталистичкото и комунистичкото општество лежи период на револуционерна преобразба на првото во второто. Укажавме и дека државата во тој преоден период, според Маркс, не може да биде ништо друго освен револуционерна диктатура на пролетеријатот.

Во овој труд објаснивме дека главната карактеристика на персоналистичката филозофија на БЕРГАЕВ е во тоа што таа пристапува кон личноста од *гледна точка на вечносѝа*, а не од гледна точка на времето, како што пристапуваат, на пример, психологијата или социологијата итн. Пристап кон личноста од гледна точка на вечноста, значи свет пристап, односно тоа е пристап кој согледува дека личноста е од Бога и кон Бога насочена. Тоа е пристап кој укажува дека личноста е целосниот човек; дека личноста е единствена, неповторлива, неспоредлива и незаменлива од раѓање, до смрт, и, што е особено важно, до Есхатонот т.е. до Вечноста. Додека пристап кон личноста од гледна точка на времето, значи световен пристап, а таков пристап е, на пример, "научниот" пристап и на психологијата и на социологијата итн. Пристапот од гледна точка на времето е делумен пристап, тоа е пристап кој ја редуцира личноста во обесветен и безличен објект, тоа е

пристап кој ја редуцира личноста во безживотна статистика, во изолиран и бездушен атом, во цигла од сидот, во суво дрво без корен и без иднина.

Во овој труд објаснивме дека, според Берѓаев, познанието на суштината на историското е, всушност, познание на потполно оригинален, посебен објект, неразделив на други објекти, материјални или духовни, а и дека 'историското' е форма која е срасната со бидувањето.

Укажавме и дека филозофијата на историјата, што, според Берѓаев, е исто со познанието на историјата: е токму еден од начините што водат кон познание на духовната стварност. Истакнавме и дека филозофијата на историјата е и наука за духот, која не приближува кон тајните на духовниот живот. Исто така, објаснивме дека филозофијата на историјата го опфаќа човекот во целокупноста на дејствувањата на сите светски сили, т.е. во најголема полнота и најголема конкретност.

Потоа истакнавме дека човекот, според Берѓаев, во највисок степен е историско битие, т.е. дека човекот се наоѓа во историското и дека историското се наоѓа во човекот, т.е. дека не може човекот да се оддели од историјата, а и дека не може историјата да се одделува од човекот. Укажавме и дека современиот пат на филозофијата на историјата е пат на воспоставување истоветност помеѓу човекот и историјата, помеѓу судбината на човекот и метафизиката на историјата.

Исто така, објаснивме дека вистинската филозофија на историјата, според персоналистот, е филозофија на победата на вистината-на-животот над смртта, приближување на човекот кон друга, бескрајно поширока, побогата стварност, отколку што е стварноста на непосредната емпирија во која сме фрлени.

Подвлековме дека помеѓу христијанството и историјата постои поврзаност каква што не постои во ниту една друга религија и во ниту една друга духовна сила на светот, и дека христијанството во историјата внесе историски динамизам, дека му внесе посебна сила на историското движење и дека изгради можност за филозофија на историјата.

Објасниме дека историјата е случување кое има внатрешна смисла, дека е мистерија која има свој почеток и крај, која има сопствено средиште и сопствен каузалитет. Подвлековме дека историјата оди кон вистината - појавата на Христос, и дека оди од вистината - појавата на Христос.

Истакнавме дека христијанството прво го донесе познанието и сфаќањето на слободата; и дека прво во потполност откри дека вечното може да има свој излез во временското, т.е. дека вечното и временското се неодојиви, т.е. дека вечното влегува во временското и дека временското влегува во вечното.

Подвлековме дека единствено христијанството ја откри општата и конечната цел на човештвото.

Истакнавме и дека, според Бергаев, историјата е и взаемно дејство на вечноста и времето, т.е. дека е непрекинато продирање на вечноста во времето. Потоа, истакнавме дека таа постојана борба, тоа постојано противдејство на вечното во времето - според персоналистичкиот филозоф - ќе заврши со победа на вечноста во временската арена, односно со победа на вечноста во историскиот процес.

Подвлековме дека единствено христијанството го изведе човекот од затворениот круг на елементарната природна стварност и го постави на нозе, дека му ја врати слободата на човечкиот дух. Согледавме дека христијанството го ослободи човекот, дека го постави во средиштето на вселената.

Во овој труд видовме дека, според Бергаев, историјата си има свој неизбежен крај, т.е. дека историјата има позитивна смисла единствено во случај ако завршува. Објаснивме и дека крајот на историјата, според персоналистот, е победа на егзистенцијалното време над историското време, на творечката субјективност над објективизацијата, на личноста над универзално-општото, на егзистенцијалното општество над објективизираното општество.

Потоа, во овој труд, видовме дека - според ФУКУЈАМА - токму либералната демократија е крајната точка на идеолошката еволуција на

човештвото и завршната форма на човечка власт; а видовме и дека токму либералната демократија - според американскиот мислител - го претставува крајот на историјата.

Укажавме и дека западните либерални демократии - според Фукујама - се најжилави општествени системи; а укажавме и дека - според неговото мислење - не постои друга идеологија со претензии на универзалност, која е во состојба да ѝ се спротивстави на либералната демократија.

Исто така, нагласивме дека модерниот човек - според Фукујама - е последниот човек. А видовме и дека иако - како што и самиот забележува - либералната демократија не може теориски да биде определена како најправеден режим; таа сепак - според неговите зборови и неговата констатација - на практички план е најправеден режим.

Значи, во овој труд објаснивме дека *филозофијата на историјата* ја поима историјата, пред сè, како *незавршена универзална динамика што сè уште играе*, т.е. објаснивме дека *филозофијата на историјата* е насочена, пред сè, кон *универзалната висина на историјата*.

Објаснивме дека во *филозофијата на историјата* постојат најразлични стојалишта, но дека две стојалишта се издвојуваат како главни стојалишта. Објаснивме дека едното е она кое тврди дека историскиот процес е *линеарен* и дека има свој крај (разрешување), т.е. цел, т.е. смисла; а објаснивме и дека другото е она кое тврди дека историскиот процес е *цикличен* и дека нема свој крај (разрешување), т.е. дека нема своја цел; т.е. дека нема своја смисла.

Објаснивме и зошто за нашето истражување *најклучно* е токму *линеарното* стојалиште.

А видовме и дека *линеарното* стојалиште ги опфаќа најзначајните линеарни теории во филозофското поимање на историјата; т.е. најзначајните филозофски теории на линеарното поимање на историјата; т.е. најзначајните филозофски поимања на историјата како линеарен процес.

Подвлековме и дека *срцевината* на *линеарните теории* во филозофијата на историјата е нивната *цел*, односно *смисла*, а и дека токму

ишаа срцевина, т.е. цел, т.е. смисла - е суштинскиот предмет на нашето истражување.

Значи, нашето објаснување на *линеарношо* (филозофско) поимање на *историјата*, беше, всушност објаснување (толкување, познание итн.) на *најзначајниите* линеарни (а филозофски) поимања на *историјата*, т.е. беше објаснување на *најзначајниите* линеарни теории во филозофијата на *историјата*, т.е. беше објаснување на *линеарниите* филозофско-историски теории на *најзначајниите* и *највлијателниите* филозофи на *историјата*, кои, исто така, се најзаслужни и за втемелувањето и афирмирањето на филозофијата на историјата како посебна филозофска дисциплина.

Во овој труд објаснивме дека (општо земено) *линеарношо* (филозофско) поимање на *историјата* е како права, т.е. *линија*, т.е. како *нейовторлива еднонасочност* (насочена кон својот крај, *т.е. кон својата цел, т.е. кон својата смисла*).

Но, објаснивме и дека (конкретно земено) меѓу самите линеарни поимања на историјата постојат многу големи сличности, но и многу големи разлики.

Значи, да нагласиме, Августин ја поима историјата како линеарен и универзален процес, којшто претставува реализирање на Божјата држава. Хегел, пак, ја поима историјата како линеарен, универзален, дијалектички и панлогистички процес, којшто претставува напредување во свеста за слободата. Маркс ја поима историјата како линеарен, универзален, дијалектички и општествено-економски процес, којшто претставува реализирање на општество без класи. Бергаев ја поима историјата како линеарен, универзален и динамички процес, којшто, од една страна, претставува завршување на светот на објектите; но, од друга страна, што е поважно, претставува и почеток на царството на слободата. Фукујама, пак, ја поима историјата како линеарен, универзален и идеолошки процес, којшто претставува реализирање на либералната демократија.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. Августин, А. — *За државата Божја*, Култура, Скопје, 1997
2. Ајнштајн, А. — "Зошто социјализам?", *Monthly Review*, No.1, May 1949; Онлајн верзија: јули 2005; http://www.marxists.org/makedonski/einstein/1949/zosto_socijalizam.htm
3. Ankersmit, F. — "Truth in History and Literature", *NARRATIVE*, Vol. 18, No. 1, January 2010, pp. 29-50
4. Аристотел — *За љовешката*, Култура, Скопје, 1990
5. Arnold, M, Christopher Shepherd, Martin Gibbs — "Remembering Things", *The Information Society*, 24, 2008, pp. 47-53
6. Ascough, R. S. — "Historical Memory and the Manipulation of History", *Religion & Theology*, 15, 2008, pp. 280-303
7. Augustin, A. — *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973
8. Augustin, A. — *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak prvi, knjiga I – X), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982
9. Augustin, A. — *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak drugi, knjiga XI – XVIII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995
10. Augustin, A. — *O državi Božjoj/De civitate Dei* (svezak treći, knjiga XIX – XXII), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996
11. Baldwin, J. M. (edited by) — *Dictionary of Philosophy and Psychology (Vol. I)*, The Macmillan Company, New York, 1925
12. Baldwin, J. M. (edited by) — *Dictionary of Philosophy and Psychology (Vol. II)*, The Macmillan Company, New York, 1925
13. Басотова, Ј. — "Белешка на преведувачот", Белешка кон: А. Августин, *За државата Божја*, стр. 311-313
14. Berdiaev, N. — *Die Philosophie des freien Geistes*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1930
15. Berdyaev, N. — "East and West", *Journal Put*, No. 23, aug. 1930 ; www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_353.html#1
16. Berdyaev, N. — "My Philosophical World-Outlook" ("Die philosophische Weltanschauung N. A. Berdiaev"), *Philosophen lexicon*, 1937; www.berdyaev.com
17. Berdyaev, N. — "Personalism and Marxism", *Journal Put*, No. 48, jul/sept. 1935, p. 3-19 ; www.berdyaev.com
18. Berdyaev, N. — *The Beginning and The End*, Harper Torchbook, 1957; http://krotov.info/engl/berdyaev/1941_038_4.htm
19. Berdyaev, N. — "The metaphysical problem of freedom", *Journal Put*, No. 9, jan. 1928 ; www.berdyaev.com

20. Berdyaev, N. — "The Problem of Man - Towards the Construction of a Christian Anthropology", *Journal Put*, No. 50, Mar./Apr. 1936, p. 3-26 ; www.berdyaev.com
21. Berdyaev N. — "War and Echatology", *Journal Put*, No. 61, oct. 1939/mar. 1940 ; www.berdyaev.com
22. Бердяев, А. Н. — "Проблема человека", *Journal Put*, No. 50, 1936; <http://www.philosophy.ru/library/berd/chel.html>
23. Бердяев, А. Н. — *Смысл творчества*, <http://www.philosophy.ru/library/berd/creation.html>
24. Бердяев, А. Н. — *Философия свободы*, <http://www.philosophy.ru/library/berd/02/00.html>
25. Berdjajev, N. — *Duh i realnost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1985
26. Berdjajev, N. — *Ja i svijet objekata*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984
27. Berdjajev, N. — *Smisao povijesti*, Verbum, Split, 2005
28. Бердяев, Н. — *За човековото ројство и слобода*, Култура, Скопје, 1996
29. Бердяев, Н. — *Криза на уметноста*, Табернакул, Скопје, 1994
30. Бердяев, Н. — *Проблемите на христијанската држава*, Табернакул, Скопје, 1994
31. Берђајев, Н. — *Ново средновековје*, Хиџнос, Београд, 1990
32. Берђајев, Н. — *Самосознаја*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1987
33. Берђајев, Н. — *Смисао историје*, Дерета, Београд, 2001
34. Berđajev, A. N. — *Carstvo duha i carstvo cesara*, Svetovi, Novi Sad, 1992
35. Berđajev, N. — *Ruska ideja*, Prosveta, Beograd, 1987
36. Berđajev, N. — *Filozofija nejednakosti*, Oktoih, Podgorica, 2001
37. Berđajev, N. — *Filozofija nejednakosti*, Mediteran - Oktoih, Budva, 1990
38. Бест, С., Даглас Келнер, — *Постмодерна теорија*, Култура, Скопје, 1996
39. Bloch, E. — *Subjekt – Objekt*, Naprijed, Zagreb, 1975
40. Boyko, P. — "The Dialectical Foundations of A.F.Losev's Philosophy of History", *Russian Studies in Philosophy*, Vol 44, No.1, Summer 2005, pp. 62-81
41. Bošnjak, B. — *Filozofija i povijest*, Školska knjiga, Zagreb, 1983
42. Breisach, E. — "Nicolas Berdyaev: Man - Witness for Primordial Freedom" (from *Introduction to Modern Existentialism* by Ernst Breisach) ; <http://www.chebusto.ns.ca/Philosophy/Sui-Generis/Berdyaev/essays/breisach.htm>
43. Britannica Online Encyclopedia — www.BritannicaOnlineEncyclopedia.mht, "Philosophy of History"; [www.britannica.com/philosophy of history\1 philosophy of history](http://www.britannica.com/philosophy_of_history/1_philosophy_of_history) - Britannica Online Encyclopedia.htm
44. Bugliani, A. — "The Temptation of Content. The Philosophy of History Poised between Psychoanalysis and Hermeneutics", *Rethinking History*, Vol. 8, No. 1, March 2004, pp. 69-88
45. Вадимов, А. — *Жизнь Бердяева*, Berkeley Slavic Specialties, Oakland, California, 1993
46. Бер, К. — *Во нас е царството*, Табернакул, Скопје, 2003

47. Вилијамс, Р. — *Културата*, Култура, Скопје, 1996
48. Vico, G. — *Načela nove znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1982
49. Vranicki, P. — "Predgovor drugom izdanju" ka: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi, op. cit.*, str., 31 - 35
50. Vranicki, P. — "Predgovor prvom izdanju" ka: K. Marx, F. Engels, *Rani radovi, op. cit.*, str., V - XXX
51. Vranicki, P. — *Filozofija historije – Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća*, Golden marketing, Zagreb, 2001
52. Vranicki, P. — *Filozofija historije – Od kraja devetnaestoga stoljeća do Drugoga svjetskog rata*, Golden marketing, Zagreb, 2002
53. Гадамер, Х-Г. — *Актуелноста на убавото*, Марор, Скопје, 2005
54. Gardiner, P. — "Review Essays (Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation By George Dennis O'Brien)", *History & Theory*, 2001, pp. 52-56
55. Gaukroger, S. — "Book Reviews (Dennis Des Chene. Spirits and Clocks: Machine and Organisation in Descartes)", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 38(2), Spring 2002, p. 180-182
56. Gaukroger, S. — "Book Reviews (Peter A. Schouls. Descartes and the Possibility of Science)", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 38(2), Spring 2002, p. 180-182
57. Георгиева, В. — *Филозофија на исихазмот*, Табернакул, Скопје, 1993
58. Gilbert, K. E., Helmut Kun — *Istorija estetike*, Kultura, Beograd, 1969
59. Gentili, D. — "Uvod u knjige XIX-XXII" ka: A. Augustin, *De civitate Dei* (svezak treći, knjiga XIX-XXII), str. VII – XII
60. Гордер, Ј. — *Светот на Софија*, Три, Скопје, 2002
61. Gramši, A. — *Filozofija istorije i politike*, Slovo ljubve, Beograd, 1980
62. Gripaldo, R. M. — "Does history have an end?", *Philosophical Landscape*, 2004, p. 213.
63. Грлиќ, Д. — "Комунизам и социјализам";
http://www.marxists.org/makedonski/grlic/1964/komunizam_socijalizam.htm
64. Davy, M. M. — *Nicolas Berdyaev - Man of the Eighth Day*, Geoffrey Bles Ltd., London, 1967;
http://www.krotov.info/engl/berdyaev/00_berd.html
65. Дионисиј Ареопagit, Свети — *За Божествениите имиња*, Табернакул, Скопје, 2003
66. Donat, B. (urednik) — *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod matice hrvatske, Zagreb, 1984
67. Đurić, M. N. — *Istorija helenske etike*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1990
68. Елијаде, М. — *Аспекти на митот*, Култура, Скопје, 1992
69. Елиот, Т. С. — *Поезија (избор)*, Култура, Скопје, 1964
70. Енгелс, Ф. — "Предговор кон третото издание (1885) на *Осумнаесеттиот пример...*", Предговор кон: К. Маркс, *Осумнаесеттиот пример на Луј Бонапарта*, стр. 9-10

71. Esposito, J. L. — "Peirce and the Philosophy of History", EBSCO Publishing, 2003, pp. 155-166
72. Zammito, J. — "Discipline, Philosophy and History. Historical Judgement: The Limits of Historiographical Choice. By Jonathan Gorman", *History and Theory*, 49, May 2010, 289-303
73. Зин, Х. — "Je ne suis pas Marxiste", *The Zinn Reader*, 1997, pp. 574-578; Онлајн верзија: февруари 2010; <http://www.marxists.org/makedonski/zin/1988/marks.htm>
74. Ibn Haldun — *Muqaddima*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1982
75. Jaspers, K. — *Anaksimander-Heraklit-Parmenid-Plotin-Anselmo-Laoce-Nagarđuna*, Vuk Karadžić, Beograd, 1988
76. Jeger, V. — *Paideia*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991
77. Јован Лествичник, Свети — *Лествица*, Табернакул, Скопје, 2003
78. Lacy, T. — "The Lovejovian Roots of Adler's Philosophy of History: Authority, Democracy, Irony, and Paradox in Britannica's Great Books of the Western World", *Journal of the History of Ideas*, Volume 71, Number 1, January 2010, pp. 113-137
79. Масендорф, Ј. — *Свети Григориј Палама и православната мистика*, Манастир Пресвета Богородица Елеуса, Велјуса, 2001
80. Kakutani, M. — "Supporter's Voice Now Turns on Bush", *The New York Times*, March 14, 2006
81. Kangrga, M. — *Hegel – Marx*, Naprijed, Zagreb, 1988
82. Kant, I. — *Um i sloboda -- spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Posebno izdanje časopisa "Ideje", Beograd, 1974
83. Кар, Е. Х. — *Што е историјата?*, Култура, Скопје, 1990
84. Кернс, Г. — *Филозофии на историјата*, Култура, Скопје, 1993
85. Kožev, A. — *Fenomenologija prava*, Nolit, Beograd, 1984
86. Колингвуд, Р. Џ. — *Идејата за историјата*, Култура, Скопје, 1997
87. Korać, V. — "Rodno mesto i tajna Hegelove filozofije ", Predgovor ka: G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, op. cit., str. V-XIV
88. Лао Це — *Книга за Пајош и Неѓовата Крејоси*, Макавеј, Скопје, 2012, (превод од древнокинески: Ѓор Радев).
89. Lee, P. J. — "History Teaching and Philosophy of History", *History & Theory*, 2001, pp. 19 – 49
90. Lemon M. C. — *Philosophy of History*, Routledge, London and New York, 2003
91. Loski, N. — *Dostojevski i njegovo hrišćansko shvatanje sveta*, Partizanska knjiga - Ljubljana & I.P.D. - Beograd, Beograd, 1982
92. Löwith, K. — *Svjetska povijest i događanje spasa*, August Cesarec, Zagreb; Svjetlost, Sarajevo, 1990
93. Majorov, G. G. — *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982
94. Marks, K. — *Kapital (I Tom)*, BIGZ, Beograd, 1973
95. Маркс, К. — *Критика на Гојската програма*, Комунист, Скопје, 1987
96. Маркс, К. — *Осумнаесеттиот пример на Луј Бонапарта*, Култура, Скопје, 1975

97. Marks, K. — "Pogovor drugom izdanju", Pogovor ka: K. Marx, *Kapital*, op. cit., str., 19 - 25
98. Marx, K. — *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973
99. Marx, K. — *Marxovo pismo Annenkovu* (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973
100. Marx, K. — *Pisma Rugeu iz 1843. godine* (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973
101. Marx, K. — *Prilog jevrejskom pitanju*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973
102. Marx, K. — *Prilog kritici Hegelove filozofije prava* (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973
103. Marx, K. — *Teze o Feuerbachu* (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973
104. Marks, K.; Fridrih Engels — *Manifest Komunističke partije*, [http://www. Marks i Engels – Manifest Komunističke partije.com](http://www.Marks_i_Engels_-_Manifest_Komunističke_partije.com)
105. Marx, K.; Friedrich Engels — *Nemačka ideologija*, (K.Marx, F.Engels, *Rani radovi*), Naprijed Zagreb, Sloboda, Beograd, 1973
106. Marx, K. — *Capital (Vol. I)*, <http://www.marxist.org/archive/marx/works/1867-c1/index.htm>, [23/08/2000]; Chapter Four.
107. Marx, K. — *Capital (Vol. II)*, <http://www.marxist.org/archive/marx/works/1885-c2/ch01.htm>, [23/08/2000]; Chapter 1.
108. Marx, K. — *Capital (Vol. III)*, <http://www.marxist.org/archive/marx/works/1894-c3/ch01.htm>, [23/08/2000]; Chapter 2.
109. Mason, M. — "Exploring 'the impossible': Jacques Derrida, John Caputo and the Philosophy of History", *Rethinking History*, Vol. 10, No, 4, December 2006, pp. 501-522
110. Мил, Џ. С. — *За слободаџа*, Епоха, Скопје, 1996
111. Митевски, В. — *Хераклиј*, Матица македонска, Скопје, 1997
112. Munslow, A. — "Historein: A Review of the Past and Other Stories (2001) 'European Egohistoires: Historiography and the Self, 1970-2000', Vol. 3. Athens: Nefeli Publishers", *Rethinking History (Reviews)* 7:3, 2003, pp. 439-455
113. Мухиќ, Ф — *Лоџос и хиерархија*, Круг, Скопје, 2001
114. Наум Струмички, Митрополит — *Соочување со ајсурдој*, Манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса, Велјуса, 2007
115. Nelson, H. — "The State of Francis Fukuyama", *State Society and Society in Melanesia Working paper No. 2*, 2006, pp. 1-9
116. Norton, A. — "Politics against History: Temporal Distortions in the Sudy of Politics", *Political Studies*, Vol 58, 2010, pp. 340-353

117. Parkinson, G. H. R. (edited by) — *An Encyclopaedia of Philosophy*, Routledge, London, 1996
118. Patrick, J. — "Is 'The Theory of History' (1914) Collingwoods's First Essay on the Philosophy of History?"; *The College of Saint Thomas More, Fort Worth, Texas*; 2001, pp. 1-13
119. *Popularna enciklopedija*, BIGZ 1831, Beograd, 1976
120. Petitjean, P. — "Introduction: Science, Politics, Philosophy and History", *Minerva: A Review of Science, Learning & Policy*, 2008, 46, pp. 175-180
121. Петровиќ, Г. — "Филозофијата и политиката во социјализмот"; http://www.marxists.org/makedonski/petrovic/1965/filozofija_politika.htm
122. Petronijević, B. — *Istorija novije filozofije*, Nolit, Beograd, 1982
123. Prado, I. M. S. — "The Return of the Decolonized: The Legacies of Leopoldo Zea's Philosophy of History for Comparative American Studies", *Comparative Literature* 61:3, 2009, p. 274-294
124. Рацин, К. — "Значењето на Хегеловата филозофија", *Млада култура*, I, 2, Београд, 7 април 1939, стр. 88-95; Онлајн верзија: мај 2010; [http : // www. marxists. org / makedonski / racin/ 1939/ hegel.htm](http://www.marxists.org/makedonski/racin/1939/hegel.htm)
125. Russell, B. — *A History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York, 1945
126. Ружмон, Д. Д. — *Дваесет и осум векови на Европа*, Култура, Скопје, 1997
127. Санџакоски, Стефан Отец — "Аврелиј Августин - филозоф на историјата", Поговорков: А. Августин, *За државата Божја*, стр. 301 - 310
128. Санџакоски Стефан, Отец — *Икони на ноуменот*, Рубљов, Струга, 2001
129. Санџакоски Стефан, Отец — *Покрови на преданието*, Три, Скопје, 2001
130. Саркаџац, Б. — *Идеологијата и субјективниот метаморфозис*, Метафорум, Скопје, 1993
131. Саркаџац, Б. — *Македонски катихрезис*, 359° - Мрежа за локални и субалтерни крменевтики, Скопје, 2001
132. Sartr, Ž-P. — *Egzistencijalizam i marksizam*, Nolit, Beograd, 1970
133. Sauer, J. — "Philosophy and History in David Hume", *The Journal of Scottish Philosophy*, 4 (1), 2006, pp. 51-62
134. Скаловски, Д. — "Личноста во персонализмот", *Филозофија*, Скопје, Бр. 14, Јуни 2005
135. Southgate, B. — "M. C. Lemon (2003) *Philosophy of History: A Guide for Students*. London: Routledge", *Rethinking History (Reviews)* 7:3, 2003, pp. 439-455
136. Spencer, B. — "Bras, Breasts and Living in the Seventies: Historiography in the Age of Fibs", *Australian Feminist Studies*, Vol. 22, No. 53, July 2007, pp. 231-245
137. Spiegel, G.M. — "Memory and History: Liturgical Time and Historical Time", *History and Theory*, No. 41, May 2002, p. 149 - 162
138. Stanford Encyclopedia of Philosophy — [www. Stanford Encyclopedia of Philosophy.mht](http://www.StanfordEncyclopediaofPhilosophy.mht), "Philosophy of History"; First published Sun Feb 18, 2007, substantive revision Tue Apr 19, 2011

139. Stevens, G. — "Book Reviews (Delbert Reed: The Origins of Analytic Philosophy: Kant and Frege)", *British Journal for the History of Philosophy*, 2009, pp. 889-892
140. Стиглиц, Ц. — "Американскиот сон стана мит", *Нова Македонија (Избор од медиумите во светот)*; 6-7. 10. 2012, стр. 13-15. ; www.novamakedonija.com.mk/izbor; Интервјуто е изворно објавено во германскиот весник *Spiegel*.
141. Стојанов, Г. — *Персоналистичката филозофија на Николај Берѓаев*, Култура, Скопје, 2010
142. Stojanović, Z. — "Kožev – 'posthumni' mislilac", Predgovor ka: A. Kožev, *Fenomenologija prava*, op. cit., str. IX-XIX
143. Sušić, H. — "Odnos historije i nauke u društvu", Pogovor ka: Ibn Haldun , *Muqaddima*, str. 134-154
144. Schmidt, H.D. — "Classics in the Philosophy of History: Schlözer on Historiography", *History & Theory*, 2001, pp. 37-40
145. Tartalja, S. — *Skriveni krug – Obnova ciklizma u filozofiji istorije*, Posebno izdanje časopisa "Ideje", Beograd, 1976
146. Такакис, В. — *Историја на византијската филозофија*, Култура, Скопје, 1998
147. Темков, К. — "Пофален есеј за индивидуалноста и слободата", Предговор кон: Ц. С. Мил, *За слободата*, стр. 9-26
148. Трапè, А. — "Opći uvod (Teologija)" ka: A. Augustin, *De civitate Dei* (svezak prvi, knjiga I-X), str. I – XCVI
149. Tucker, A. (edited by) — *Philosophy of History and Historiography*, Blackwell Publishing, West Sussex, 2009
150. Thapar, R. — "Cyclic and Linear Time in Early India", *Museum International*, No. 227 (Vol 57. No. 3. 2005), Published by Blackwell Publishing, pp. 19-31
151. Faggioli, M. — "Reviews of Books (Thomas J. McPartland. Lonergan and Historiography: The Epistemological Philosophy of History)", *American Historical Review*, October 2011, pp. 1075-1076
152. Filipović, V. — "Značenje Hegelove filozofije povijesti", Pogovor ka: G. W. F. Hegel , *Filozofija povijesti*, str. 471-486
153. Флоренски, П. — "Писмо на Флоренски до негов близок пријател", *Премин*, Скопје, Бр. 15-16, Ноември 2003
154. Fox, R. — "Time Out of Mind: Anthropological Reflections on Temporality", *KronoScope*, 1:1-2, 2001, p. 129 – 137
155. Fromm, E. — *Bekstvo od slobode*, Naprijed, Zagreb, 1984
156. Фукујама, Ф. — *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје, 1994
157. Fukuyama, F. — "After Neoconservatism", *The New York Times*, February 19, 2006

158. Fukuyama, F. — "Social Capital and Civil Society (Prepared for delivery at the IMF Conference on Second Generation Reforms)", *www. Social Capital and Civil Society - Francis Fukuyama - Prepared for delivery at the IMF Conference on Second Generation Reforms.mht*, October 1, 1999, chapter II
159. Fukuyama, F. — "The Great Disruption", *The Atlantic Monthly*, May 1999, Volume 283, No. 5, pages 55-80
160. Fukuyama, F. — "The Fall of America, Inc.", *The Daily Beast*, Oct 3, 2008; © 2011 The Newsweek/Daily Beast Company LLC.
161. Fukuyama, F. — "The End of History?", *The National Interest*, 16, Summer 1989, pp. 3-18.
162. Hajdeger, M. — *Mišljenje i pevanje*, Nolit, Beograd, 1982
163. Hajdeger, M. — *Uvod u metafiziku*, Vuk Karadžić, Beograd, 1976
164. Hegel, G. V. F. — "Predgovor" ka: G. V. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, *op. cit.*, str., 1 – 42
165. Hegel, G. V. F. — *Fenomenologija duha*, BIGZ, Beograd, 1979
166. Hegel, G. V. F. — *Filosofijska propedeutika*, Grafos, Beograd, 1975
167. Hegel, G. W. F. — *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, 1991
168. Hegel G. W. F. — *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987
169. Hegel G. W. F. — *Istorija filozofije (1)*, BIGZ, Beograd, 1975
170. Hegel G. W. F. — *Istorija filozofije (3)*, BIGZ, Beograd, 1975
171. Hegel G. W. F. — *Nauka logike (1)*, BIGZ, Beograd, 1987
172. Hegel, G. W. F. — *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966
173. Clark, G. H. — *Thales to Dewey*, The Riverside Press, Cambridge, Massachusetts, 1957
174. Цуцуловски, Љ. — *Марксовата антрополошка критика на капиталот*, Аз-Буки, Скопје, 2007
175. Чехов, А. — *Раскази*, Македонска книга, Скопје, 1970
176. Цепароски, И. — *Ошале сисџемот*, Култура, Скопје, 2000
177. Цепароски, И. — *Филозофски прикази*, Магор, Скопје, 2001
178. Šešić, B. — *Filozofija istorije*, Novi Sad, Matica srpska, 1986
179. Шопенхауер, А. — *Еџика (За слободата на човековата волја, За основата на моралот)*, Култура, Скопје, 1998
180. Шопенхауер, А. — "Предговор кон првото издание" кон: А. Шопенхауер, *Еџика (За слободата на човековата волја, За основата на моралот)*, *op. cit.*, стр., 7-39