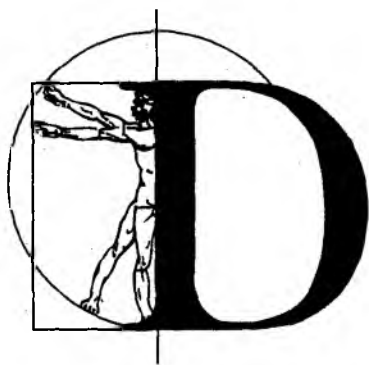


ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Г А Р Д А Р И К И



disciplinae

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

под редакцией
доктора философских наук,
проф. А. С. Панарина

*Рекомендовано Министерством
общего и профессионального образования
Российской Федерации в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по гуманитарным
специальностям и направлениям*



Гардарики

МОСКВА

1999

УДК 1(075.8)
ББК 87
Ф54

Коллектив авторов:

Профессор А.С. Панарин (введение, разд. I, гл. 1—4) (ответственный редактор); профессор И.А. Василенко (разд. II, гл. 1; разд. III, гл. 1); доцент Е.А. Карцев (разд. II, гл. 2); профессор Л.И. Новикова и доктор философских наук И.Н. Сиземская (разд. II, гл. 3); профессор Г.К. Овчинников (разд. III, гл. 2);

Ф54 **Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. проф. А.С. Панарина.** М.: Гардарики, 1999. — 432 с.
ISBN 5-8297-0020-4 (в пер.)

В условиях крушения прежних мировоззренческих и социально-исторических синтезов решены две взаимосвязанные задачи: исследовательская, касающаяся прояснения основных философских проблем современного исторического развития, и учебно-методическая, связанная с изложением учебного материала в соответствии с образовательным стандартом Министерства общего и профессионального образования Российской Федерации.

Учен международный опыт формирования подобного курса, связанный в основном с классической европейской (континентальной) традицией. Представленный в учебнике курс прошел апробацию в ряде ведущих вузов: Московском государственном университете, Московском государственном институте международных отношений, Государственном университете гуманитарных наук, на гуманитарных факультетах Московского авиационного института (технический университет) и Московского государственного индустриального института.

Предназначено для студентов, аспирантов, преподавателей высших учебных заведений.

УДК 1(075.8)
ББК 87

В оформлении переплета использован фрагмент картины
Антонелло да Мессина «Святой Иероним в келье» (1475–1476)

ISBN 5-8297-0020-4

© Гардарики, 1999
© Коллектив авторов, 1999

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемое учебное пособие по философии истории является концептуальной альтернативой прежним отечественным учебникам, трактующим исторический процесс в заранее заданном ключе догматизированного марксизма. Одновременно авторы ставили своей целью реабилитировать историю как процедуру открытия качественно новых состояний человечества — вопреки объявленному на Западе «концу истории».

Первый раздел посвящен современным проблемам философии истории — анализу новейших исторических сдвигов глобального порядка. Авторы видели задачу в том, чтобы с одной стороны дистанцироваться от догматически-самоуверенных версий «безграничного прогресса» и линейного восходящего развития, а с другой — преодолеть ныне модный исторический пессимизм, отрицающий всякие шансы на будущее. Авторы нашли выход в концепции западно-восточного исторического мегацикла (большого цикла), фазами которого периодически выступают то западная, то восточная мировая цивилизационная доминанта. В такой версии ни Запад, ни Восток не обладают монополией на историческое творчество: они выступают как участники всемирной эстафеты, подхватывающие достижения друг друга в ходе трудного «бега с препятствиями».

Особое внимание авторы уделили проблемам утверждения общечеловеческой перспективы развития, на которую посягают теории «конфликта цивилизаций», «золотого миллиарда», дихотомии Север — Юг.

Второй раздел знакомит студентов с тремя основными национальными школами философии истории: немецкой, французской и российской. В числе пробелов этого раздела, которые авторы рассчитывают восполнить при последующем издании, — отсутствие очерка об англо-американской философско-исторической школе.

Третий раздел посвящен проблемам исторического познания — анализу различных парадигм философско-исторической мысли, их сравнительных эвристических возможностей и перспектив.

Авторы отдают себе отчет в том, что отнюдь не все вариации интеллектуальной драмы, называемой философией истории, им удалось в должной мере осветить. Речь идет в данном случае об одной из первых попыток освещения проблем философско-исторического процесса в жанре учебного пособия, не претендующего на универсальный охват всех программных тем. Авторы рассчитывают на критические отзывы и замечания коллег, всех заинтересованных читателей с надеждой учесть их в своей дальнейшей работе.

ВВЕДЕНИЕ

История не только откровение Бога,
но и ответное откровение человека
Богу.

Н.А. Бердяев

1.1. О предмете философии истории

Исторический процесс — это длящаяся во времени коллективная драма, действующими лицами которой являются крупные социальные общности — народы, классы, государства, цивилизации. И поскольку люди являются заинтересованными участниками этой драмы, их неизменно волнует вопрос: какова связь прошлого, настоящего и будущего, что ждет впереди, есть ли какие-либо гарантии счастливого исхода надвигающихся событий?

Вопросы эти — вечные как мир, но мыслители разных эпох отвечали на них по-разному. Для европейской античности и древнего Востока история есть процесс вечного возвращения, подобно круговороту вещей в природе или смене времен года. Близкое нам представление об истории как универсальном процессе, имеющем какой-то общий надэмпирический смысл и развивающимся из начальной точки (первичной фазы) в высшую, где реализуются вековые чаяния человечества, его подлинная неискаженная сущность, впервые зародилось в Ветхом Завете. Как писал Н.А. Бердяев, «Основная миссия еврейского народа была: внести в историю человеческого духа это сознание исторического свершения, в отличие от того круговорота, которым процесс этот представлялся сознанию эллинскому»¹.

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 23.

Начиная с эпохи Просвещения, вместе с процессами секуляризации сознания секуляризировалась и вера в историю. В этом заключен парадокс: мыслители Просвещения хотели сохранить веру в смысл истории и ее счастливый, мироспасительный финал, но при этом обойтись без Божественного вмешательства. В результате появляется идея исторической закономерности: в истории действуют объективные законы, но почему-то, в отличие от законов природных, космических, они считаются с нашими чаяниями и ведут в будущее, совпадающее с нашими представлениями о счастье и социальной гармонии.

Хотя сам термин «философия истории» принадлежит французскому просветителю Ф. Вольтеру, вопрос о существовании общих законов исторического развития впервые поставил немецкий просветитель Гердер в работе «Идеи к философии истории человечества» (1784). Он же выдвинул идею о единстве исторического процесса, в который вовлекаются все народы, в конечном счете приходящие к единому общечеловеческому будущему. С тех пор как эта идея была воспринята на разных континентах, она стала важнейшей культурно-исторической и моральной ценностью человечества. О судьбе этой ценности в нашу эпоху речь пойдет ниже. Но она прямо связана с самим предметом философии истории, который можно определить так:

философия истории отвечает на вопрос об объективных закономерностях и духовно-нравственном смысле исторического процесса, о путях реализации человеческих сущностных сил в истории, о возможностях обретения общечеловеческого единства.

Думается, что если с объективной стороны наука отвечает критерию проверяемого в опыте и воспроизводимого знания, то с субъективной стороны она характеризуется способностью давать обескураживающее знание, не считающееся с нашими предпочтениями, представлениями о должном и желательном. И здесь приходится констатировать, что последнему критерию философия истории не отвечает: ей никогда не давался эталон бесстрастной науки, описывающей логику нашего исторического бытия, наше будущее безотносительно представлениям о чаемом и должном, о желательном ходе событий и их счастливом финале.

Иными словами, философия истории содержит венаучную посылку, связанную с человеческой потребностью иметь гарантированную историю. Сами представления об источниках этих гарантий менялись: Божественное провидение, логика просвещения (рационализация сознания и поведения), исторический и научно-техничес-

кий прогресс, экономический рост — все это суть превращенные формы мифа гарантированной истории. И как всякие «стопроцентные гарантии», гарантия конечного счастливого итога истории покупалась ценой отказа от свободы. Если вы хотите гарантированной истории, то свободу вам придется определить как познанную необходимость — как добровольное подчинение тому, что открывается в качестве высшего непреложного закона.

Сегодня в области философско-исторического мышления мы наблюдаем ту же диалектику гарантии и свободы, с какой мы столкнулись в социально-экономической и политической сферах. Коммунистическое государство давало определенные социальные гарантии людям, но лишало их свободы выбора. Сегодня люди получили известную свободу выбора, но ценой утраты социальных гарантий. В философии истории действует та же дилемма:

либо та или иная глобальная историческая концепция обещает нам гарантированную историю — ценой исключения альтернатив, а значит, и свободы исторического выбора, замененного «непреложными закономерностями»,

либо она открывает имеющиеся в истории альтернативы, а вместе с ними и нашу свободу идти в том или ином направлении, но ценой риска драматических ошибок, противоречий и срывов.

Именно этим переходом от гарантированной к рискованной, богатой альтернативами истории, характеризуется современное историческое сознание. В нем совершается та же смена картины мира, которая еще на рубеже XIX—XX вв. произошла в физике, открывшей революцию в естествознании.

Прежняя, лапласовская¹ картина мира подчиняла природу предельно жесткой причинно-следственной связи, делавшей будущее во всех его формах предопределенным предшествующими событиями (причинами). Испытывавшие некоторый комплекс неполноценности представители социально-гуманитарного знания, пытались переносить этот жесткий детерминизм на социально-исторический процесс. К. Маркс, О. Конт, Э. Дюркгейм, каждый по-своему заявляли о том, что благодаря их усилиям с гуманитарным voluntаризмом в общественных науках отныне покончено и обществен-

¹ Лаплас П.С. (1749—1827) — французский ученый, один из корифеев классической науки, распространивший закономерности, проявленные в уравнениях Ньютона, на всю Вселенную, превращенную таким образом в жестко детерминированную механическую систему.

ный процесс становится предсказуемым и даже количественно исчислимым.

Революция в естествознании, идущая на протяжении всего XX в., ознаменовалась неуклонным продвижением наук в одном направлении — от жесткого детерминизма к открытиям сложности, нелинейности, непредопределенности, многовариантности. И таким образом в научном мире сложился странный парадокс: представители естествознания, изучающие заведомо более простые объекты, давно открыли сложность, многомерность, альтернативность исследуемых ими процессов Вселенной, а представители социально-гуманитарного знания, на словах признающие человеческую свободу, на методологическом уровне фактически ее отрицали, выстраивая жестко детерминистские, одновариантные схемы общественного развития.

Сегодня этот парадокс преодолевается: в общественно-исторических науках утверждается современная стохастическая картина мира. Речь не идет о полном тождестве естественнонаучной и социально-философской картин мира. Сложность, нелинейность, неопределенность, альтернативность в общественной сфере реализуются иначе, чем в неживом Космосе — через человеческую свободу. Именно присутствие человека в истории не в качестве пассивного продукта среды и обстоятельств, а в качестве субъекта, действующего в горизонте негарантированного и непредопределенного будущего, делает исторический процесс многовариантным и нелинейным. Как пишет французский историк Л. Февр, история «перестает быть надсмотрщицей над рабами, стремящейся к одной убийственной (во всех смыслах слова) мечте: диктовать живым свою волю, будто бы переданную ей мертвыми»¹.

Из этого вытекает ряд следствий *методологического характера*. Коль скоро мы признаем человеческую свободу в истории и связанные с нею возможности и риски, то философия истории открывает свои новые жанры: вместо того, чтобы быть догматическим пророчеством о единственно возможном будущем, она объединяет две разные формы знания, одна из которых связана с открытием новых возможностей, новых шансов человека в истории, другая — с открытием новых опасностей, связанных либо с косвенными эффектами и противоречиями самого прогресса, либо — с ошибочными выборами и стратегиями. Первый тип знания может быть

¹ Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 37.

назван проспективным, или проективным, второй — предостерегающим, алармистским.

Но тем самым открывается возможность хотя бы частично реабилитировать наши субъективные пожелания, адресованные истории. Причем эта реабилитация существенно отличается от прежних форм исторического провиденциализма. Речь идет не о том, что историю кто-то или что-то обязывает (Бог или непреложные закономерности) отвечать нашим чаяниям и готовить финал, соответствующий упованиям данного поколения или данного типа культуры. Стохастическая картина мира открывает нам историю, свободную от обязательств такого рода и в этом смысле рисковую. Но она же открывает нам и то, что в самой многовариантности и альтернативности исторического процесса заложены не только риски, но и возможности посылно влиять на реальные сценарии развития и повышать шансы тех из них, которые более соответствуют нашему человеческому достоинству и нашим интересам.

Таким образом, метод философии истории является методом сценариев, которые мы выстраиваем по *двум разным критериям*: по критерию вероятности и по критерию желательности.

Современный сциентизированный либерализм, заявивший о себе в качестве нового всепобеждающего учения, перед которым должны ступать все остальные, настаивает на приемлемости одного только первого критерия. Человеческая субъективность в лице морали и культуры, системы ценностей снова берется на подозрение и человеку приписывается одна обязанность — приспособляться к требованиям Современности. Эти требования, якобы, олицетворяют рынок и поэтому приспособление к рынку становится высшим и даже единственным императивом.

Словом, новое великое учение, как и пристало такого рода доктринам, снова изгоняет человеческую свободу и умаляет человека перед лицом безличных законов. Однако, как следует из современной научной картины мира, одновариантной перспективы, а следовательно, и одновариантного кодекса социального поведения не существует. История если в чем-то и подобна рынку, так только в том, что являет собой конкуренцию различных стратегий и типов поведения. Если бы результаты этой конкуренции были известны заранее, то сама эта конкуренция была бы чистой профанацией, за которой скрывается заранее известный монополист.

Но история никого не наделяет монопольным правом высказываться от ее имени. Те, кто присваивает себе это право — не больше, чем самозванцы истории. И если мы признаем, что рыночный

монополизм опасен для экономического здоровья, то исторический монополизм опасен вдвойне. Он не только лишает нас свободы, он обкрадывает саму историю, сужая богатство ее альтернатив. Преодолевая такой монополизм и отстаивая многовариантность развития, мы не только защищаем нашу свободу и достоинство, мы отстаиваем творческое богатство самой истории. Только богатая альтернативами, открытая история рождает вдохновение настоящего социального творчества, формирует крупные исторические характеры, не дает людям сгибаться под тяжестью обстоятельств.

Напротив, «конец истории» выгоден тем, кто сегодня устроился наилучшим образом и пытается навечно закрепить статус-кво, обескуражив других, надеющихся, что будущее может и должно отличаться от настоящего, что оно предоставит шансы и тем, кто на сегодня проиграл. Таким образом, современная методология исторической науки, связанная с принципами неопределенности и многовариантности, соединяет научный подход с гуманистическими перспективами. О том, как и в каких формах они сегодня раскрываются, речь пойдет ниже.

1.2. Актуальность философии истории

Крушение марксистской дерзновенной попытки «тотального философского синтеза» произвело обескураживающее воздействие на интеллектуалов постсоветской формации. Стремление к тотальным синтезам сегодня осуждается как проявление тоталитарного искушения, ведущего к созданию закрытой картины мира.

Но поскольку и в других странах, не травмированных тоталитарным опытом, инициативы глобального философского теоретизирования тоже не приветствуются, то можно говорить об утрате специфической метафизической воли, выстраивающей из мозаики мира целостный смысловой образ. В особенности это касается философии истории. Сегодня она нередко оценивается как архаическая форма донаучного знания, выходящего за пределы того, что верифицируется в опыте, и посягающего на свободу новых поколений творить историю по-своему.

«Запрет» на философию истории соответствует общей постмодернистской установке принимать рассогласованность человеческого опыта не как проблему, подлежащую решению, а как «окончательный факт», к которому предстоит приспособить наши мыс-

лительные установки и нашу мораль. В обосновании этого предлагаются понятия «открытого общества» и «открытой истории». Напрашивается вопрос: не ведет ли нас постмодернистское искусство в жизнь без определенных норм, без цели и смысла, не в открытую, а в закрытую историю, в ситуацию «после нас хоть потоп».

Историческое бытие отличается кумулятивным характером: оно связано с накоплением опыта, материального и духовного. Тоталитарное общество справедливо осуждается за отчужденный характер «больших целей», не соотносимых с миром повседневности, ничего не дающих «маленькому человеку». Но это не означает, что большие цели как таковые — вредная химера. Вне известной системы приоритетов и иерархизации целей никакую перспективу выстроить невозможно. Так строятся даже индивидуальные биографии: люди стремятся получать образование, накапливать знания, не растрчивать физические и духовные силы на сиюминутные цели, а инвестировать этот капитал в будущее. Без иерархии целей и веры в будущее кумулятивный процесс и на индивидуальном, и на коллективном уровне утрачивает всякий смысл. Поэтому вера в большую перспективу вовсе не принадлежит к тоталитарной экзотике додемократических обществ, а составляет неотъемлемое качество человеческой культуры как таковой.

Перефразируя Ф. Достоевского можно сказать: «Если веры в будущее нет, то все позволено». Думается, что развенчание веры в историю является вторым после развенчания веры в Бога шагом новоевропейского нигилизма. Нас, граждан России, это затрагивает в первую очередь. Ни в каком другом месте планеты безбожный нигилизм не нанес такого урона, как в России. Неслучайно Ф. Достоевский, обладавший гениальной историософской интуицией, уделил столько внимания проблеме пострелигиозного нигилизма.

Сегодня поднимается волна нового нигилизма, связанного с постмодернистской дискредитацией всех норм. Утверждается, что человеческая культура не содержит никаких достоверных процедур, позволяющих отличить порок от добродетели, истину от лжи, прекрасное от безобразного. В «открытой истории» все события практически равновероятны и потому нельзя налагать запреты на что бы то ни было, так как самая шокирующая девиация может, якобы, из патологии превратиться в перспективную новацию и шанс на выживание.

Этот постмодернистский релятивизм, превращенный в философию вседозволенности, означает реабилитацию всех форм подпольного сознания. «Подпольный человек» Достоевского вышел из под-

полю и на глазах у всех захватывает позиции в бизнесе¹, в политике, в средствах массовой информации. Официозный либерализм призывает не обращать внимание на человеческие качества агентов приватизации, ссылаясь на алхимию рынка, чудодейственным образом конвертирующего самые низменные страсти и инстинкты в социально полезные результаты. Это благодушие нового экономико-центризма, сменившего марксизм, но сохранившего его веру «в базис», который сам по себе наладит всю человеческую «надстройку», необходимо преодолеть.

Пора понять, что качество исторического процесса зависит от человеческих качеств его агентов. Никаких других гарантий так называемого «объективного свойства» у человечества нет. Поэтому необходимо вернуть философии истории статус гуманитарной дисциплины, вооруженной человеческими критериями, вместо того чтобы уповать на техническую, экономическую и прочие закономерности, якобы снимающие вопрос о наших моральных качествах и нашей ответственности.

Как писал Ф.И. Успенский: «Если бы мы... всю историческую эволюцию приписали бы неизбежным и неумолимым силам, действующим как закон и организующим человеческие общества с той же свободой, с какой скульптор создает из бесформенной массы, задуманную им фигуру, то история утратила бы свой нравственно-поучительный и гуманитарный характер»².

Характер истории задан не какими-то сверхчеловеческими закономерностями — она такова, какой ее делают люди. Это не означает, что отсутствует заданность обстоятельств или институциональная заданность человеческого поведения. Но степень этой заданности варьируется. В стабильные эпохи, когда преемственность довлеет над импровизациями новых поколений, программируемость человеческого поведения выше. Но в переломные эпохи, когда механизм преемственности дает сбой, резко усиливается роль личного, морального фактора. Сколько раз массовые преступления пытались оправдать ссылками на особое время и чрезвычайные обстоятельства! Но как раз особые обстоятельства переломных эпох лишают нас алиби. Этический парадокс таких эпох можно сформулировать так: чем менее заданным, преемственным является человеческое поведение, тем большую роль играют личные, мо-

¹ По некоторым данным, около 65% всей российской экономики контролируется теневым капиталом.

² Успенский Ф.И. История Византийской империи. М., 1996. С. 31.

рально-психологические факторы и тем выше требования к качеству человеческого поступка.

Гуманитаризация исторического сознания сегодня является насущнейшей задачей, которую невозможно решить, не избавившись от различных проявлений «лапласовского» детерминизма в истории. Необходимо вернуть человеку статус полноценного, ответственного исторического деятеля, а не марионетки прогресса.

Просвещенческий уход от христианской веры привел европейское ученое сознание назад, к языческому натурализму, доверяющему бездуховным, «постчеловеческим» сущностям и механизмам больше, чем человеческим духовным качествам. В этом смысле остается актуальным вывод Г. Риккерта: «Ведь все еще одной из главных задач настоящего момента является борьба с натурализмом просвещения, окончательно победить который не удалось кантовскому идеализму»¹.

1.3. Структура историософского знания

В целом Риккерт удалось сформулировать программу философско-исторической науки, до сих пор не утратившую своего значения. Он выделил три направления в философии истории:

- обобщение исторического процесса, сведение отдельных «историй» в единую всемирную историю;
- отыскание смысла истории;
- методология исторического познания.

О смысле истории уже говорилось выше. Не менее остро сегодня стоит вопрос о единстве планетарного исторического процесса. Со времени принятия христианства этот вопрос был решен положительно: в духе версии общечеловеческого спасения, независимо от этнических и расовых различий.

Эпоха Просвещения в новых терминах подтвердила этот вывод, выстроив общечеловеческую перспективу перехода от варварского изоляционизма к единой планетарной цивилизации. Образцом для всего человечества при этом была объявлена Европа, в чем проявилось высокомерие европоцентризма. Но в то же время европейский просвещенческий мессианизм носил гуманистический характер, сохраняя заряд христианского универсализма.

¹ Риккерт Г. *Философия жизни*. Киев, 1998. С. 175.

Последнее время именно от Запада исходит сомнительная сепаратистская инициатива. Пущены в оборот такие версии, как «конфликт цивилизаций», «золотой миллиард человечества» и прочие. В основе этих ревизий христианского универсализма лежит осознание «пределов роста». Внезапно обнаружившаяся скупость прогресса — осознание того, что его даров не хватит на всех, спровоцировала новейший западный сепаратизм. Его проявлением и стала концепция «золотого миллиарда», гласящая, что в изобильное постиндустриальное общество суждено войти не всему человечеству, а лишь его избранному, «золотому» меньшинству, которому удалось прорваться в технотронный рай до того, как экологический капкан захлопнулся. «Пределы роста» знаменуют собой нешуточный кризис европейского исторического сознания. Если истории впредь не суждено совершать формационные чудеса, связанные с переходом всего человечества из более узкой экологической ниши в более широкую, в которой новая перспектива открывается всем, то его уделом становится ожесточенная борьба за ресурсы — переделы в рамках уже сложившейся ниши. Так, кризис философии истории ознаменовался новым реваншем силовой геополитики.

В новых условиях проявилась антиномия пространственно-временной перспективы: если доступ в качественно новое историческое время оказывается закрытым, то становится неизбежной грызня за пространство. Оптимистическое цивилизационное сознание, связанное с верой в прогресс, сменяется пессимистическим геополитическим сознанием, грозящим провалом в архаику всеобщей милитаризации и войной всех против всех. В социальном типе «новых русских», отличающихся решительным неумением ждать и сберегать, инвестировать в будущее, скорее всего проявились не какие-то национально-исторические особенности посткоммунистической властной элиты, а феномен новейшего вселенского неверия в историческую перспективу. С таким сознанием человечество в долгосрочном плане вряд ли в состоянии выжить. Во всяком случае, цивилизованная стабильность при этом исключается.

Сегодня человечеству необходимо вернуть веру в историю, в качественный формационный сдвиг, в возможность того, что переделы пространства станут малозначащим занятием по сравнению с инвестициями в будущее. Необходима формационная стратегическая инициатива, которая бы указала и перспективу восстановления общечеловеческого единства, и перспективу нового качественного сдвига. И следует прямо сказать: сегодня именно на Западе, более чем где-либо, выдвигаются препятствия для такой инициативы.

Пока еще не вполне ясно, что является тому настоящей причиной: неожиданное творческое бесплодие западной цивилизации, в прошлом выступавшей пионером планетарных формационных сдвигов, или временное помрачение сознания, связанное с головоружительным статусом победителя в холодной войне. Как писал Н. Бердяев, «нет большего испытания, чем испытание победой. И можно было бы сказать: горе победителям в этом мире. Есть парадокс диалектики силы и победы. Победа предполагает силу, и нравственную силу. Но победа легко перерождает силу в насилие и уничтожает нравственный характер силы. Все это приводит к центральной проблеме об отношении духа и силы»¹.

Статья Ф. Фукуямы «Конец истории?», провозгласившая окончательность либерального решения для всей планеты, вовсе не является эскападой самонадеянного интеллектуала-одиночки. Она в самом деле отражает состояние новейшего западного сознания. Не случайно вселенский «проект модернизации», тиражируемый в бесчисленных публикациях и программах, исходит уже не из классической исторической триады «прошлое-настоящее-будущее», а из дихотомии: архаика-современность. Современность при этом не только отождествляет себя с нынешним Западом, т.е. монополизируется им, но и объявляет, что отныне ей нет альтернативы: ее решения окончательны и более не подлежат пересмотру. Поэтому всякая критика Современности (и Запада как ее воплощения) тотчас же объявляется рецидивом архаики, реваншем сил темного прошлого.

Такая догматизация мышления представляет собой неожиданный отход от принципов классического европеизма, связанных со способностью к решительной самокритике, а значит — с установками на самообновление. Запад впервые отказывается брать Историю в союзники и ставит ее под подозрение. Если такой подход окончательно возобладает на Западе, то это, несомненно, будет свидетельствовать о кризисе данной цивилизации. Нельзя предлагать Истории игру «с нулевой суммой»: пытаться остановить ее в целях собственной стабилизации. Запад до сих пор почти всегда поступал иначе: вместо того, чтобы ожидать сокрушительной критики извне, он брал критическую инициативу на себя, смело противопоставляя собственному настоящему качественно новое будущее. Эта способность к формационной инициативе способствовала тому, что исторический процесс до сих пор шел не в форме смены

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека

цивилизаций, а в форме смены формаций в рамках одной и той же западной цивилизации. Если такая способность на этот раз в самом деле изменила Западу, это будет означать, что формационная инициатива перешла к другим культурам и цивилизациям.

Надо сказать, что грех натурализма давно уже проявляется в западном пострелигиозном сознании. Позитивистская прагматика заставляет искать пионеров прогресса в основном там, где обеспечены наилучшие стартовые условия. Словом, исторический процесс интерпретируется в духе экстраполяции уже сложившихся возможностей. Между тем, со времен христианства в мире известен знаменательный парадокс: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю».

В этом парадоксе содержится не только вызов христианской сострадательности сильным мира сего. Он несет в себе заряд творческой исторической методологии: изобретает новые правила не тот, кто выиграл, а тот кто проиграл, взыскует нового будущего и иницирует его не тот, кто доволен настоящим, а тот, кто определенно недоволен им. Победителям выгоден статус-кво, потерпевших он не устраивает.

Давно уже на Западе ощущается декадентская склонность переверить историческую ответственность безликим механизмам технико-экономического прогресса, сняв ее с человека как «слабого звена». По-видимому, именно проигравшим технико-экономическое соревнование с Западом предстоит вернуть человеку статус главного звена, а духовным факторам — главного источника продуктивных исторических новаций. Если будущее постиндустриальное общество будет развиваться в прежней техноцентричной парадигме, представляя собой ту же техническую цивилизацию, лишь на более рафинированной технологической основе, то мировое лидерство Запада, по всей видимости, сохранится, а исторический процесс «банализируется» в духе уже известных форм и решений. Если же, как предупреждает теория глобальных проблем, техноцентричная парадигма развития, сформированная Западом, грозит человечеству окончательным экологическим тупиком, то формационная стратегическая инициатива, вероятнее всего, примет характер духовной реформации, не столько касающейся технических средств, сколько самих целей, ценностей, смыслов деятельности. В этом случае более вероятно, что такая инициатива будет исходить не от Запада, а от других цивилизаций, сохранивших больше вкуса и чуткости к духовно-экзистенциальной проблематике.

Особый ракурс современного исторического дискурса связан с задачей демократизации исторического процесса. Сегодня становится очевидным, что теории модернизации и догоняющего развития не только игнорируют культурологические предупреждения по поводу невозможности механического переноса западных эталонов на почву других культур или экологические предупреждения по поводу бесперспективности сложившейся техноцивилизационной модели, но и оскорбляют достоинство незападных народов. Сегодня человечество столкнулось с более разительной и шокирующей формой социального неравенства, чем все до сих пор известные: неравенством перед лицом Истории. Получается так, что западные народы живут в истории собственной жизнью, кроют ее по себе, тогда как незападные вынуждены жить чужой историей, лишаящей их права быть самими собой, права на собственную культуру, собственное будущее. Чужая история, в отличие от прежних форм отчуждения, отчуждает не только нашу способность к труду, нашу социальную и экономическую перспективу, но самое нашу жизнь, наш способ бытия в мире, даже наших детей, обреченных либо на статус маргиналов и париев прогресса, либо на статус западников, с расистским презрением не принимающих во внимание «туземную» мораль, историю и культуру.

Парадокс современного западного либерализма состоит в том, что он не смягчает, а усиливает авторитарный принцип взаимодействия Запада с не-западом. Социалистическая идеология давала свой шанс не-Западу в формировании общечеловеческого будущего, а консервативная идеология была склонна скорее изолировать Запад от не-Запада, чем вмешиваться в его дела. Либеральная же идеология взяла на себя грех непрощенного мессианизма и готова навязывать западный опыт в качестве обязательного образца для остального человечества. Здесь находит свое полное выражение субъект-объектный принцип отношения фаустовского человека к окружающему природному и социальному миру как объекту преобразовательно-завоевательной воли.

Но сегодня незападный мир уже не готов мириться со статусом объекта чужой воли. Демократические принципы плюрализма и консенсуса, трактуемые на Западе чисто политически, теперь применяются к сосуществованию мировых культур, религий, цивилизаций. Исторический процесс отныне понимается уже не как монолог какого-нибудь «авангарда», увлекающего всех вслед за собой, а как сотворчество, соучастие равнодостоинных. Нынешняя неудача процесса вестернизации в России связана не только с промахами

наших реформаторов и псевдореформаторов; ее следует понять как завершение монологической модели в истории, как созревший «запрет» на пассивное эпигонство, нигде не дающее приемлемых результатов.

Эта демократизация исторического процесса, требующая перехода от пассивного следования к самостоятельному творчеству, резко усложняет ход политической истории. Рушатся прежние политические синтезы в виде сложившихся многонациональных государств, империй, блоков; бывшие «монолитные единства» уступают место разноголосице множества новых политических акторов, претендующих на самостоятельность и самобытность. Их импровизации нередко производят удручающее впечатление, но такова цена перехода от монологических моделей к полифоническим, оркестровым. Аналогичный кризис перехода в свое время претерпели западные демократии, когда их электорат из однородного в социальном, этническом и образовательном отношениях слоя превратился в массовый гетерогенный конгломерат. Сегодня мы имеем аналогичный подъем «молчаливого большинства» планеты, вспомнившего свою культурную идентичность и отказывающегося мириться с ролью ведомых. Похоже, то, что некоторые называют «конфликтом цивилизаций», на самом деле является конфликтом, характерным для демократизации планетарного исторического процесса.

Случилось так, что мишенью нового протеста народов против гегемонизма и униформизма стал советский тоталитаризм. Но это — только начало. Пора понять, что советская тоталитарная модель была разновидностью процесса вестернизации незападных пространств Евразии. Этноты помещались в единое экономическое, политико-правовое и информационно-образовательное пространство, скроенное по униформистской модели европейского Просвещения. Очень возможно, что крах советского тоталитаризма означает не торжество Запада, а напротив, кризис европеизма — конец того способа унификации и организации мира, который в свое время изобрела Европа. Она по конъюнктурным политическим соображениям «не узнает» в советской модели собственного детища. Но пора понять, что сплав, которым крепился многонациональный Советский Союз — просвещенческий, изобретенный на Западе, и называется он единой политической нацией.

Нынешний парад этносуверенитетов, поощряемый Западом в постсоветском пространстве, на самом деле означает кризис такой модели, как единая, этнически нейтральная политическая нация. Всюду в мире, в том числе и в США, затухают «плавильные котлы»,

превращающие этносы в однородное массовое общество. Мы еще не знаем, для какой исторической работы затребовано пробужденное этнорелигиозное самосознание, чему послужит активизированная культурная идентичность. Но уже ясно, что известные ранее модели унификации мира — коммунистическая и либеральная — оказываются несостоятельными. Мир сопротивляется попыткам унификации, и демократизация исторического процесса сегодня выступает как лозунг культурно-цивилизационного плюрализма. Поэтому и единство мира выглядит несравненно сложнее и проблематичнее, чем в прошлом: оно не может быть больше того, что способен дать диалог равных или, по крайней мере, упрямо претендующих на равный статус.

Сегодня многие поздравляют США как победителя в холодной войне и нового «гегемона». Но не исключено, что завтра США станут главной мишенью тираноборческих порывов народов. Ведущей ценностью грядущего века становится культурный плюрализм и многообразие, а эта модель не проработана европейским Просвещением, сориентированным на идеал гомогенного мира. И в этом смысле наблюдаемые сегодня этноконфессиональные расколы являются контр-просвещением и контр-европеизмом. По очень многим признакам мы вступаем в постпросвещенческую эпоху. Это может стать провалом в новое варварство, в архаику расколотых этнических пространств и племенной вражды. Но постпросвещение может явиться и подготовкой к новому осевому времени человечества, к рождению более емких и содержательных синтезов, чем те, на которые оказалось способным европейское Просвещение.

Вопрос современной философии истории не в том, какое будущее нас ожидает, ибо за нас не роет никакой «крот истории». Вопрос в том, на какое будущее мы окажемся способными, на что именно нас хватит.

Последний вопрос подводит нас к проблеме исторического познания. XIX в. в Европе отмечен поисками «гарантированной истории» — подчиненной непреложным закономерностям и прозрачной для научного разума. Что именно отразилось в этих притязаниях исторического сциентизма? Идет ли речь о социальном заказе на гарантированно счастливый финал истории со стороны обездоленных париев буржуазного общества? Сыграла ли здесь роль самоуверенность еще юной европейской науки, полной решимости упорядочить мир и положить его к ногам фаустовского человека — господина Вселенной? Пожалуй, ярче всего именно в социалистическом движении столь тесно переплелись фаустовская воля к влас-

ти — к тотальному преобразованию мира на рациональных началах — с пострелигиозным обетованием «нищим духом», жаждущим гарантированной истории не меньше, чем патерналистских социальных гарантий.

Современная постклассическая наука решительно рассталась с этими притязаниями. В новой картине мира стохастических процессов нет гарантированных траекторий развития и непреложных закономерностей, выполняющих роль эскалатора, выносящего к светлому будущему. В ответ на этот поворот современное гедонистическое сознание объявляет «конец истории». В самом деле, если «игры истории» не гарантируют счастливого финала, то не лучше ли их вовсе прекратить, погрузившись в вечное «теперь»?

Судя по всему, потребуется серьезное преобразование массового сознания в духе старой аскетической выучки, чтобы история как игра с негарантированным результатом снова была принята. Постпросвещенческий человек XXI в., вероятнее всего, сформирует новую парадигму исторического видения, с акцентом не на внешние механизмы и гарантии (поступательное развитие производительных сил, научно-технический прогресс, рыночная экономика и проч.), а на внутренние гарантии духовно-этического плана. Качество истории он свяжет с нравственными качествами современников, побуждаемых к новому историческому творчеству тупиковостью старых путей прогресса. Используя язык Канта, можно сказать, что история отныне будет взывать не столько к строгости теоретического разума, открывающего «непреложные закономерности», сколько к строгости практического (морального) разума, указующего на непреложные экологические, нравственные, социокультурные нормы, соблюдение которых — единственная гарантия, доступная человеку на Земле.

Современная философия истории — это не столько учение о безличных механизмах мировой эволюции (прогресса), сколько набор программ или максим, выполняющих нормативную роль. Они отличаются от прежних «непреложных» закономерностей тем, что их можно физически нарушать. Но чем больше таких нарушений, тем трагичнее и затратнее становится мировая история и выше вероятность коллективного срыва в бездну.

Можно предположить, что в обозримом будущем появятся организации, которые, подобно Римскому клубу, будут обсуждать ситуацию пределов роста и вырабатывать предостерегающее знание. Только эти предостережения будут относиться не к тем пределам, которые вытекают из неумеренного потребления промышленных

технологий и других дисгармоний в системе человек — природа, а к тем, которые касаются исторических технологий, направленных на преобразование социума. Технологический человек, рожденный в европейское Новое время, явился миру в двух ипостасях. С одной стороны, он выработал технологии, направленные на преобразование природы, с другой — технологии, направленные на преобразование традиционного общества в современное.

Жесткие промышленные технологии разрушают природу и ведут к глобальному экологическому кризису. Жесткие социально-политические технологии разрушают социальную и духовную (нравственную) среду и ведут к тотальному социокультурному кризису. Современная философия истории должна осмыслить возможности неразрушительных технологий преобразования социума. Один из главных ее вопросов — как избежать жесткой дилеммы: риск разрушительных исторических преобразований или риск тлетворного застоя.

Конец Нового времени — модерна — означает исчерпанность естественных механизмов восстановления равновесия (гомеостаза), заложенных в природе и в культуре. Технологический напор модерна превысил естественные резервы природы и культуры. Обе грозят разрушиться, если не будет мобилизована рефлексия — экологическая и историософская, касающаяся возможностей альтернативных форм производственной и исторической практики. Философия истории эпохи конца модерна — это промысливание путей отхода от технологического волюнтаризма «прометеевых обществ». Может ли конец модерна стать чем-то более обнадеживающим, чем откат в варварство или в архаику реставрированного традиционализма? — вот наверное главный историософский вопрос нашей эпохи.

Раздел I

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

«Если история способна научить
чему-нибудь, то прежде всего
сознанию себя самих, ясному взгляду
на настоящее».

В.О. Ключевский

Глава I

КОНЦЕПЦИЯ ДВУПОЛУШАРНОЙ СТРУКТУРЫ МИРА: СМЫСЛ ДИХОТОМИИ ВОСТОК — ЗАПАД

1.1. Кризис европоцентризма

Победа Запада в холодной войне воспринята адептами либеральной идеологии едва ли не как конец Востока, как крушение последней преграды на пути окончательной вестернизации мира. Никогда еще посягательство на Восток как на феномен мировой истории и культуры не принимало столь масштабный и откровенный характер. Во всех странах мира усердствуют западные миссионеры-модернизаторы, дающие местным властным и интеллектуальным элитам указания, как побыстрее покончить с традиционной восточной ментальностью и осовременить народы и континенты. Все это совершается под лозунгом «открытого общества». Последнее означает мир без границ, без специфической культурной и национальной идентичности, лишенный таких «архаичных» добродетелей, как чувство Родины, патриотизм, национализм.

При этом, однако, принимается как само собой разумеющееся, что именно незападный мир должен освободиться от своей идентичности, целиком открыться внешнему влиянию, покончить с «хи-мерой» национального суверенитета и государственности. Что же касается Запада, то либеральная идеология представляет его не особым культурным миром наряду с другими мирами, а воплощенной «общечеловечностью» с такими «нейтральными» атрибутами, как всеобщая рациональность, общечеловеческий интерес, права

человека и т.п. Словом, либеральная идеология ведет себя так, как будто новых культурологических открытий, связанных с осознанием специфической, культурно-цивилизационной обусловленности западного либерализма, сциентизма и экономикоцентризма не существует и в помине.

Кстати, точно так же вел себя и коммунизм: он «торжественно провозглашал», что все народы, не взирая ни на какие этноконфессиональные и прочие различия, придут к коммунизму, обещал скорое уничтожение национальных различий и достижение полной социальной однородности. Коммунизм и либерализм — эти продукты европейского Просвещения — отличаются поразительной культурологической слепотой и нетерпимостью к плюрализму культур. Теперь победивший либерализм берется осуществить ту же работу, которую брал на себя коммунизм: тотальную гомогенизацию мира в форме завершенной вестернизации. Для обоснования этой возможности используется наивно-натуралистический прием эпохи Просвещения: отождествление буржуазного человека с «естественным» человеком.

Отсюда же берет начало и методологическая «простота» постсоветского реформаторства — обещания построить рыночное общество за «500 дней» и т.п. Вспомним, что сказал импортированный эксперт и миссионер либерализма в России Дж. Сакс: «Рынок образуется в момент ухода бюрократов, занимающихся центральным планированием». Так дословно воспроизводится наивная идеологема Просвещения: западный экономический человек — это естественный человек, а другие человеческие типы отличаются вымученной искусственностью. Уберите искусственные преграды, и экономический человек выскочит на сцену, как черт из табакерки — в какой бы точке мира не происходило действие.

Между тем, новейшая культурологическая мысль давно уже проделала гигантскую работу по выявлению культурно-цивилизационных предпосылок современного западного общества и пришла к противоположному просвещенческому натурализму выводу: об уникальности феномена Запада, порожденного сочетанием редко встречающихся условий и факторов, носящих «не долгосрочный, а краткосрочный характер, т.е. являющимися конъюнктурными в броделевском смысле термина»¹.

¹ Фурсов А.И. Возникновение капитализма и европейская цивилизация... // Социологические исследования. 1990. № 10. С. 27.

Не случайно в 70-х гг., после поражения США во Вьетнаме, доминировала тема «одиначества Запада в мире», хрупкости западной цивилизации, конструктивная сложность и уникальность которой противостоит «безыскусности» окружающего мира¹. Но победа Запада в холодной войне способствовала крайнему упрощению его стратегического мышления, возрождению самодовольного просвещенческого мифа.

Итак, историческое самосознание Запада развивается в рамках определенного цикла: в оптимистической, победоносной фазе Запад ощущает себя накануне завершения процесса вестернизации мира; в пессимистической, «оборонной» фазе он проникается метафизической тревогой по поводу своего цивилизационного одиночества. Нынешняя победа Запада в холодной войне и возрождение химеры однополярного мира заставляет заново поставить философский вопрос о глубинных антропологических основаниях западной цивилизации. Не выражает ли прометеев человек Запада планетарных амбиций человека как такового — того самого, которому иудео-христианский Бог отдал на откуп все живое на Земле? «И да владеют они (люди. — А.П.) над рабами морскими и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею...».

Насколько состоятельным было бы выстраивание символического и структурно-содержательного сходства между неолитической революцией, завершившей процесс антропогенеза, и новоевропейским промышленным переворотом, отделившим традиционное общество от современного? Не заложена ли в процессе антропогенеза долгосрочная планетарная программа, высвеченная западным типом жизнестроения: окончательно «распредметить» природу, превратив ее в направляемый человеком производственный агрегат — расширяющуюся в космическом масштабе ноосферу?

Последовательным «прометеевым» ответом на предостережение экологизма была бы программа перехода от частичного технологического производства средств существования к полному производству искусственной среды обитания с заранее заданными свойствами². Запад может окончательно победить Восток как альтерна-

¹ Ellul J. Trahison de l'Occident. Paris, 1976.

² В нашей литературе по глобальным проблемам с таких позиций выступал в частности Е.Т. Фадеев: «...коль скоро данная природой среда не устраивает людей... надо найти средства и способы соответствующих преобразований..., сначала каких-то фрагментов, а затем и всего нашего земного природного окружения» (Марксизм-ленинизм и глобальные проблемы современности. Вып. 1. М., 1984. С. 255).

тивный ему «стабильный» способ бытия только в том случае, если будет доказана способность человечества жить в целиком искусственном, технологически воспроизведенном Космосе. В онтологическом плане философия Запада — это философия техники, и она окажется фундированной лишь в том случае, если человек как демиург опередит Бога или, иными словами, если сконструированный им искусственный Космос будет лучше и совершеннее природного.

Как известно, тезис о превосходстве искусственных материалов над естественными не только вошел составной частью в технический миф Запада, но с середины XX в. начал осуществляться на прикладном уровне в химии полимеров, что привело к всемерному распространению заменителей и проч. Статус природного начала в глазах западного человека необычайно понизился. Самое пикантное состояло в том, что этот процесс принижения природного в пользу сконструированного затронул и самого человека, природная ограниченность которого стала предметом безжалостной технологической иронии. Родилась задача конструирования искусственного интеллекта, во всех отношениях превосходящего человеческий. Апофеозом апологетики искусственного стал миф об «эре роботов», призванных покончить с «эрой людей».

Круг замкнулся: предельная гордыня прометея человека, задумавшего превратить весь мир в средство, привела к предельному самоуничтожению и самоотрицанию человека как рудимента архаичного природного мира. При последовательном развитии прометея принципа технологизации мира неминуемо наступает момент, когда главной мишенью технологической иронии становится сам человек как существо, скованное природной телесностью. Программа технологизации последовательно ведет к созданию целиком постчеловеческого мира¹.

Соответствующие тенденции понижения статуса человеческих, духовных факторов проявились в методологии базисно-надстроечного и технологического детерминизма, в поисках совершенного экономического механизма и проч. Объединяет все эти поиски принципиальное недоверие к человеку, отношение к нему как к слабому звену технологически сконструированного мира. Не случайно современный либерализм третирует ценностно ориентированных, пассионарных людей как представителей архаической по-

¹ См. об этом: Кутарев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород, 1994.

литической культуры, не вписывающихся в рациональный порядок эпохи модерна.

Таким образом, тупики западного прометеизма явственно обнаруживаются, когда мы доводим до логического конца его мироустроительную программу, связанную с последовательным вытеснением всего естественно-несовершенного искусственно-совершенным — вплоть до построения искусственного постчеловеческого мира.

Но наряду с аксиологической критикой западного прометеизма не менее важна его методологическая критика. Главное здесь состоит в том, чтобы понять, что амбиции техницизма, задумавшего сконструировать среду с заранее заданными свойствами, целиком сродни амбициям социалистического планирования, связанного с замыслом тотального преодоления стихии рынка. Ф. Хайек прекрасно показал «пагубную самонадеянность» социалистического проекта рационализации экономической сферы, подчеркнув бесконечно сложный характер рыночных связей, отличающихся к тому же непрерывной динамикой. Рыночная конкуренция, отметил он, есть процедура открытия таких фактов, которые в принципе невозможно определить и предсказать заранее¹. Собственно, Ф. Хайек сформулировал в частно-научной форме один из общих принципов современной постклассической картины мира, основными концептами которой выступают: сложность, нелинейность, необратимость².

Но разве миру природного космоса не свойственна сложность, нелинейность, необратимость? Разве процессы, происходящие в нем, в особенности в органической его части, не являются процедурой открытия таких факторов, которые в принципе не поддаются тотальному прогнозированию и моделированию? Любая очередная попытка такого моделирования чревата эффектом бумеранга в виде появления новых, непредусмотренных факторов и эффектов. Тотальное планирование природы — гораздо более экстравагантная и самонадеянная амбиция фаустовской культуры, чем всеми уже осужденное частное ее проявление в виде социалистической «победы» над рынком.

Сегодня мы присутствуем при реванше естественного над искусственным, и не только на мировоззренческом уровне — в виде

¹ Хайек Ф. Конкуренция как процедура открытия // *Мировая экономика и международные отношения*. 1989. № 12.

² Пригожин И., Стенгерс И. *Порядок из хаоса* / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1988.

новой, постклассической картины мира, но и на социально-утилитарном и культурном уровнях: природное признано недостижимым эталоном и по критериям пользы, и по критериям гармонии и красоты. Даже потребительское общество признало это превосходство естественного, устремившись в погоню за натуральными продуктами.

Но в тот самый момент, когда техническая цивилизация призналась в своей неспособности продублировать природную среду, заменив ее искусственной, ноосферной, ей приходится признать всю серьезность экологических предостережений и невозможность экстраполировать сложившиеся тенденции технической цивилизации на отдаленное будущее. Если природную среду нельзя заметить, то ее необходимо сберечь, а для этого необходимо остановить экспансию технической цивилизации и преобразовать ее поведение на каких-то новых началах. Речь, как видим, идет о чем-то значительно более радикальном, чем частичное улучшение технологий и снижение энергоемкости производства. Человечеству требуется новый глобальный социокультурный импульс, качественно отличный от генетических программ западной прометеевой культуры. Откуда он может прийти?

Прежде всего укажем на скрытый онтологическо-антропологический смысл «биполушарного» строения человечества как социокультурной системы, разделенной на Восток и Запад.

1.2. Биполушарная модель всемирной истории

С глубокой древности сложилось специфическое разделение труда, при котором Запад выступал поставщиком инновационных технологий (в том числе и социальных), а Восток — духовных инициатив надэмпирического, неутилитарного характера. Разве может быть случайностью тот факт, что все великие мировые религии зародились не на Западе, а на Востоке? Различие Запада и Востока, возможно, имеет для человечества то же значение, что и различие левого и правого полушарий человеческого мозга. Вестернизировать мир, сделать его однополярным — то же самое, что и сделать наш мозг однополушарным, лишенным его правой, образно-интуитивной структуры. Совсем не случайно над современной западной цивилизацией нависло проклятие «одномерного» человека, утрачивающего надэмпирическое, духовное измерение. Понижение ста-

туса Востока в мире и ослабление исходящих от него импульсов грозит вселенским торжеством одномерного массового общества.

Мировая история цивилизаций насчитывает несколько тысяч лет. И ей неизменно сопутствует указанная «биполушарность». Как пишет К. Ясперс, «в различных модификациях изначальная полярность (Востока и Запада. — А.П., И.В.) сохраняла свою жизненность на протяжении веков... Греки и персы, деление Римской империи на Западную и Восточную, западное и восточное христианство, западный мир и ислам, Европа и Азия — таковы последовательно сменяющиеся друг друга образы этого противоречия...»¹

Не случайно нынешнее чрезмерное усиление Запада в ущерб Востоку сопровождается примитивизацией мышления самого Запада, в частности, стратегического, геополитического мышления. Поэтому-то во всей мировой истории действует некий механизм западно-восточного цикла: фаза западного наступления рано или поздно истощается и сменяется инверсионной фазой восточного вызова, и наоборот. Механизм такого цикла, вероятно, имеет антиэнтропийное значение, препятствует окончательному угасанию социокультурной динамики человечества.

Глубинные антропологические основания дихотомического строения человечества как планетарной системы подтверждаются открытиями гуманитарной науки. Так, известная философская дихотомия номинализма и реализма находит отражение в дихотомии когнитивизма и бихевиоризма в психологии. Сопричастность этих дихотомий корпускулярно-волновому дуализму в физике могла бы указать на более глубокие космологические основания биполярности, обозначаемой на Востоке как инь и янь.

Номиналистический принцип в социально-политической области, выступающий как примат индивидуального начала над коллективно-общинным, действительно, характерен для Запада. Ни рыночная экономика, ни политическая демократия невозможны при ослаблении номиналистического принципа. В самом деле, нормальная рыночная конкуренция реальна лишь в той мере, в какой товаропроизводители выступают как автономные индивиды, не контролируемые никакой внешней инстанцией. Рыночное предпринимательство представляет собой тип венчурной (не имеющей внешних гарантий) деятельности, связанной с конкуренцией множества суверенных производителей перед лицом независимого потребителя. С этой точки зрения всякие теории «ультраимпериализма», абсо-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: ИНИОН, 1991. С. 115—116.

лютной монополии, планового хозяйства могут быть оценены как восточная ересь — как ревизия западных принципов жизнестроения под влиянием восточного архетипа (или идеала). В этом аспекте и марксизм следует признать восточной ересью внутри Запада.

В номиналистическом ключе раскрывается и система западной политической демократии. Процедуры политических выборов стали бы полностью бессмысленными, если бы избиратели голосовали не как суверенные индивиды — социальные атомы, а как неизменно лояльные члены своих социальных групп. Тогда бы политические выборы утратили характер действительной процедуры открытия, ибо распределение голосов избирателей можно было бы определить заранее с учетом удельного веса различных социальных групп и представляющих их партий. Но в том-то и дело, что, например, рабочие-избиратели ведут себя не как представители монолитного класса, а как индивиды с изменчивым электоральным поведением — «свободные электроны», меняющие свою политическую орбиту. В этом смысле снижение уровня социальной поляризации по мере роста единого среднего класса является воплощением долговременной номиналистической программы западной цивилизации, подтверждением ее основного жизнеустроительного принципа.

Аналогичную программную логику можно усмотреть в периодических поправках к американской Конституции или в развитии антимонопольного, антитрестовского законодательства в социально-экономической сфере. Все то, что снижает зависимость индивидуальной карьеры от исходной социально-групповой принадлежности, подтверждает и усиливает номиналистическое кредо западной цивилизации как основание этики разумного эгоизма и морали успеха.

Однако номиналистический принцип и в рамках западного образа жизни никогда не сможет стать полным и самодостаточным. Здесь мы тоже имеем своего рода социокультурный цикл, в котором чередуются индивидуальные и коллективные фазы. Смену таких фаз в новейшей американской истории описал А. Шлезингер-младший¹. Электоральный политический процесс также подчиняется смене данных фаз: периодически меняются у власти партии, представляющие социальное государство (социал-демократы, кейнсианцы) и представляющие жесткий рыночный индивидуализм (консерваторы, монетаристы). Иными словами, номиналистический принцип является довлеющим, приоритетным на Западе, но неуклонное его соблюдение ведет к подрыву и разрушению социальных начал

¹ Шлезингер А. Циклы американской истории. М.: Прогресс, 1992.

и перед лицом такой угрозы периодически активизируется модус коллективности.

Однако есть такие области, в которых номиналистический принцип изначально неэффективен. К ним относится духовное производство и культурное творчество. Творческий гений не имеет ничего общего с разумным эгоизмом и с моралью индивидуального успеха. Творческий темперамент изначально аффицируется принципом «высшего служения», эффективность и неэффективность которого невозможно верифицировать показателями индивидуального успеха и пользы. Культура ведет себя как дерзкая беглянка из стана самоуверенных прагматиков-буржуа. Соответствующую коллизию описал Д. Белл в знаменитой работе «Культурные противоречия капитализма»¹.

Разумеется, все здесь непросто. Эмпирические социальные и политические условия культурного творчества на Востоке, как правило, хуже, чем на Западе. Но для творческой способности и продуктивности принципиальное значение имеют все же неэмпирические условия (в противном случае пассионариев духа можно было бы выращивать как промышленную культуру). Решающая роль принадлежит мотивации творца. И здесь оказывается, что характерная для рационально-прагматической цивилизации мотивация в принципе противопоказана культурному творчеству. Чем последовательнее творческая личность следует кредо этой цивилизации, чем скрупулезнее сводит баланс затрат и приобретений в своей духовном хозяйстве, тем менее состоятельной она оказывается по критериям, имманентным творчеству. Духовное богатство оказывается антибуржуазной категорией — никакие новейшие успехи либеральной демократии не смогли опровергнуть этого вывода старых романтиков XIX в. и присоединившегося к ним в этом вопросе К. Маркса.

1.3. Перспективы постиндустриальной цивилизации в горизонте открытой истории

Вопрос о природе и судьбах постиндустриальной цивилизации теснейшим образом связан с социокультурным и геополитическим статусом Востока в XXI в. Если в постиндустриальном обществе будут затребованы такие факторы духовного порядка, которые вы-

¹ Bell D. The cultural contradictions of capitalism // Capitalism today. N.Y., 1971.

ходят за рамки науки «как непосредственной производительной силы», и предназначены потрясти душу и совесть, пробудить почти атрофированные способности неутилитарного восприятия мира, то реабилитация «нерационального» Востока неизбежна.

Сегодня наш официозный либерализм третирует интеллигенцию как атавистическое явление, противопоставляя ей деляческий профессионализм — способность производить лишь ту информацию, которая конвертируется в промышленные и социальные технологии. Однако эра глобальных проблем требует от нас несравненно большего. Если корабль грозит вот-вот пойти ко дну, то усердие кока, гордого своим профессионализмом, вряд ли поможет делу. Глобальные проблемы требуют пробуждения угаснувшей под влиянием специализированного практицизма критической способности суждения в кантианском понимании этого слова. Суждение о пределах сложившихся парадигм действия, об источниках качественно новых ориентаций человека в мире заведомо выходит за рамки западной мотивации разумного эгоизма. Сегодня миру необходимы не только узкие профессионалы, но и интеллектуалы в архаическом значении этого термина — умеющие представить человека в открытом Космосе, а не в туннеле технического прогресса.

Драма технической цивилизации в том, что ей удалось одержать пиррову победу над традиционной метафизикой, обращенной к предельным основаниям и смыслам. Похоже, что социальной базой современной технической цивилизации, ее социальным заказчиком и референтом стало потребительное общество. Западное общество не удержалось на той золотой середине, на которую ориентировались отцы-основатели США или либералы классической европейской эпохи. Классики европеизма проповедовали практицизм и утилитаризм, но при этом полагали, что конечным источником и подтекстом разнообразных практик является все же морально-религиозная мотивация. Производительное усердие классического буржуа — это превращенная форма морально-религиозной аскетике. Классический предприниматель протестантского происхождения остро чувствовал эту «сверхвещную» природу своего богатства. Он прежде Маркса знал, что в основе капитала лежат не вещные, а человеческие факторы. Но в отличие от Маркса он был уверен и в том, что подлинной основой общественного благосостояния является не машинообразная работа люмпенов, безразличных к своему труду, а ценностно-мотивированная деятельность. Он знал, что чистый профессионализм не заменит этику, питающуюся из глубинных религиозных источников.

Никто еще не описал с должным метафизическим проникновением процесс перехода от предпринимательства как превращенной формы протестантской (и шире — морально-религиозной аскетики) к предпринимательству пострелигиозного типа. Только сейчас, когда мир вплотную столкнулся с новыми формами тотально секуляризированной экономики, приходит пора об этом задуматься. В экономике, лишенной надэкономических, морально-религиозных источников, наметился неведомый классике разрыв между производством товаров и производством прибыли. Во всем мире предпринимательскому усердию и инвестиционной активности бросает вызов «виртуальная» экономика, связанная с деятельностью фиктивного капитала. Финансовая активность подменяет традиционную, предпринимательскую, банки вытесняют предприятия.

Особый драматизм положения бывших социалистических стран состоит в том, что волна вестернизации накрыла их как раз в тот момент, когда «рыночники» постмодернистского толка обнаружили, что значительно выгоднее не производить товары, а «крутить» деньги. Возникла новая форма эксплуатации, о которой не помышлял Маркс: эксплуатация народов интернациональным фиктивным капиталом, полностью оторванным от сферы производства. Такой капитал принципиально не довольствуется традиционной прибылью 5—7%, он претендует на прибыль 1000% и более. Такую прибыль в принципе нельзя получить в рамках производительной экономики. Поэтому осуществляется ее всемерная дискредитация: смелые и энергичные покидают ее как презренное дело отживающих изгоев.

Обществу грозит переворот, возвращающий в рабовладельческую эпоху, причем в наихудшем варианте. Производители финансовых фикций вкупе с дельцами теневой экономики, получающие прибыль, в тысячу раз превышающую традиционную, предпринимательскую, чувствуют себя господами мира сего — новой рабовладельческой аристократией. Они быстро подчиняют себе тех, кто еще связан с различными формами производящей экономики, влачущими жалкое существование. Теневая и фиктивная экономики растят «расу господ», получающих в ходе мошеннических инициатив в сотни раз больше, чем нормальные производители за долгие годы. На глазах меняется и рынок. Он теряет свой массово-демократический характер, становясь монополией богатых и сверхбогатых. Обслужив 10 «новых русских», владелец ресторана получает больше того, что он получил бы, обслужив несколько сотен обычных клиентов. Непрерывно усиливается тенденция перехода от ры-

ночной экономики, обслуживающей массового потребителя, к экономике для немногих, весьма немногих. Уделом остальных становятся натуральное хозяйство и другие формы дорыночной архаики.

Эта параллельная экономика действует развращающе, она подрывает цивилизованные формы поведения и цивилизованную инфраструктуру как таковую. «Экономический человек», у которого полностью иссякли морально-религиозные источники активности, нашел в сфере фиктивного капитала адекватный себе мир: прибыль вне производства, богатство вне прилежания и усердия. Парадокс этого экономического человека в том, что он возвращает нас в доэкономическую перераспределительную архаику.

Когда-то христианство перевернуло мир, морально реабилитировало труд — удел античных рабов. Ныне человечество стоит перед угрозой полной утраты этого христианского обретения. Производительная экономика снова на глазах у всех превращается в удел париев и изгоев, а воротилы теневой, сверхприбыльной экономики чувствуют себя «суперменами», правящими миром. Создается впечатление, что цивилизованность еще сохраняется в качестве пережитка: доживают старые люди, однажды связавшие свою жизнь с производительной экономикой и «стеснительными» формами морально-ответственного поведения.

Таким образом, совпали и переплелись две формы тотального кризиса. Технический человек в своей завершающей мегафазе обрел способность тотального разрушения природной среды. Экономический человек в своей «постпроизводительной» фазе способен тотально подорвать морально-социальные опоры цивилизованного существования. Уже сейчас ощущаются опасные сбои в процессах социализации. Наблюдая сокрушительные успехи нуворической постпроизводительного типа, новые поколения молодежи начинают сомневаться в «рентабельности» образования, целесообразности соблюдения норм трудовой, гражданской, семейной этики. Полагать, вслед за нашими запоздалыми адептами либеральной классики, что все эти чудовищные дисгармонии исправит невидимая рука рынка — значит проявлять доктринальную близорукость (впрочем, зачастую хорошо оплачиваемую).

Сфера виртуально-теневой «параэкономики» в современном мире разрослась до гигантских размеров. Ею контролируется весьма значительная доля мирового богатства. Мало того, она в качестве «базиса» порождает гигантскую теневую надстройку в лице криминальных государств и псевдогосударств. Как пишет А.И. Неклесса, «уже в настоящее время на планете возникает подвижный

контур метарегионального (а потенциально и глобального) инволюционного сообщества. Его фундамент — сеть островов специфической государственности, цепь которых протянулась от Северной Евразии до африканских «Великих озер», от Балкан до Памира. Не имея четких границ, этот параллельный мир антиистории готов включить в себя явные и скрытые конфликтные зоны других регионов Земли, в том числе в ее индустриально развитой части... Действуя как самоорганизующаяся система, подобная антицивилизация может разрастаться и усложняться, создавать укрупненные теневые сообщества с собственной версией «организованного хаоса» и одновременно инициировать регрессивные процессы в сужающихся зонах стабильности, оказывая на них мутагенное воздействие»¹.

Кто же является источником этой разрастающейся антицивилизации?

Это знакомый нам «экономический человек», полностью освободившийся от «пережитков» внеэкономической морали и культуры. Модернизаторы и вестернизаторы постоянно сетуют на пережитки доэкономических мотиваций, якобы и являющиеся источником всех форм внерационального поведения и отсталости. Обнаружилось, однако, что прометеев активист, избавленный от давления всех внеэкономических мотивов, уже сделал свое великое постклассическое открытие: продуктивная деятельность на порядок менее рентабельна, чем фиктивная паразэкономика финансовых спекуляций, набега и перераспределительства.

Мы тем самым запоздало открываем для себя тайну экономики процветающего и социально стабильного Запада. Этот Запад, начиная с эпохи Просвещения, бранит темное средневековье с его религиозно-традиционалистской «антиэкономикой» и стеснительными канонами сословной чести. Но теперь становится очевидным, что своей стабильностью Запад обязан добуржуазным, доэкономическим предпосылкам своей средневековой культуры, снабдившей его архетипами законопослушного поведения. Экономический человек существует в цивилизных формах до тех пор, пока существуют внеэкономические мотивы его социального поведения. Когда же он начинает ориентироваться на прибыль в чистом виде, то очень скоро обнаруживает, какой выгодной является продуктивная экономика по сравнению с манипуляциями в сфере фиктивного капитала, с криминальными аферами. С момента этого «открытия» возврат к нор-

¹ Неклесса А.И. Постсовременный мир в новой системе координат // Восток. 1997. № 2. С. 42.

мальному предпринимательству классического продуктивного типа становится невозможным. Социализация предпринимательской среды нового типа происходит в условиях полного демонтажа прежней социокультурной базы, питающей классическое предпринимательство и сообщающей ему цивилизованный характер.

Сегодня экономико-центричному либерализму приходится во имя последовательности делать весьма рискованные выводы. Такой риск взял на себя, в частности, Жак Аттали — бывший директор Европейского Банка Реконструкции и Развития — адепт «открытого общества» и теоретик мондиализма. Единый мир без границ, — пишет он в книге «Линии горизонта» — открывается после того, как борьба между антиэкономикой и экономикой завершается полной победой последней. Мир теряет свою архаическую многокачественность и становится тотально однородным; и лишь в таком гомогенном пространстве может восторжествовать «эра денег» — всеобщего эквивалента, не знающего различий высшего и низшего, морального и аморального, аутентичного и неаутентичного¹.

Таким образом, современный постмодернизм получает свое воплощение в экономическом человеке как таковом, избавленном от всех «искажающих» примесей морали и культуры. Новый экономический человек, обладающий мондиалистским кругозором, т.е. связанный с мировым финансовым капиталом, тем отличается от старого, что уже постиг люциферову тайну, недоступную для местного населения: он знает, что мировые финансовые структуры росчерком пера могут перечеркнуть муравьиный труд и сбережения десятков миллионов людей, обесмыслить усердие множества поколений. Он убежден в окончательном устарении всех моральных добродетелей: знает, что головокружительные карьеры достигаются не талантом и трудом, а круговой порукой и благожелательностью «крестных отцов», что победу в сражениях обеспечивает не доблесть солдат и талант полководца, а решения тех, для кого победа данной стороны рентабельна.

Речь идет не больше не меньше как о тотальном обесценивании и обесмысливании всех известных человеческих мотиваций, кроме экономической. В современном мире повсеместно ощущается масштабное контрнаступление избавленной от всех пережитков экономической среды на среду социальную и культурную. Отступает социальное государство, оставляя миллионы социально незащищенных; снижаются инвестиции в науку, культуру и образование,

¹ Attali J. Lignes d'horizon. Paris, 1990.

ибо, как оказалось, финансовые спекуляции и подпольные инициативы дают несравненно более быстрый и ощутимый эффект. Либералы могут утешать себя тем, что это они победили социалистическую идеологию и мировой коммунизм, одновременно потеснив экологистов, «зеленых», альтернативистов и проч. На самом же деле победу одержал экономический человек, открывший для себя, что самая эффективная стратегия — это игра на понижение, реабилитация темных страстей и инстинктов, призыв «не стесняться».

Потерпели поражение те, кто звали идти трудными дорогами восхождения от инстинкта к морали, от первичных потребностей к более высоким. Потребительский человек — этот *enfant terrible* западной цивилизации — капризно отверг наставников высокого, обратившись к либералам нового толка, к тем, кто реабилитирует низменное, утверждая, что алхимия рынка превращает его в чистое золото прибыли.

Все выше сказанное заставляет заново пересмотреть наработки теории всеобщего духовного производства. Созданная в рамках этой теории концепция постиндустриального общества экономически реабилитировала науку, культуру и образование посредством выкладок, показывающих, что инвестиции в эти сферы в конечном счете более перспективны, чем вложения в промышленность, и что основой общественного богатства сегодня является не столько труд непосредственно занятых в производстве, сколько творческая инновационная деятельность создателей принципиально новых технологий, материалов, организационно-управленческих схем деятельности. Эта философия светского постиндустриализма, оперирующая понятными для предпринимательской среды эгоистическими критериями прибыльности, в известной мере преуспела в своей воспитательной работе: предпринимательская среда высокоразвитых стран Запада частично сама раскошелилась на ассигнования в человеческий капитал, частично возложила эту обязанность на кейнсианское государство, не боящееся бюджетных дефицитов.

Можно сказать, Западу потому удалось собственными силами обеспечить постиндустриальный сдвиг — создать инфраструктуру массового духовного производства, — что этот сдвиг осуществился на основе привычных мотиваций прибыльности и рентабельности. Предприниматели подсчитали, что деньги, потраченные на науку или образование персонала, представляют не менее, а более прибыльное вложение капитала, и в результате средний буржуа, — не меняя своей духовно-психологической природы, вошел в новую

постиндустриальную эру. На это духовности западного типа действительно хватило.

Но на рубеже II—III тысячелетия назрели проблемы, к которым в принципе нельзя подступиться с позиций экономико-центричного «разумного эгоизма». Даже для того чтобы их просто заметить, требуется существенная реорганизация мотивационной структуры, заложенной эпохой европейского модерна (XV—XX вв.). Симптомы большого поворота стали проявляться еще в 60-х гг., их зафиксировала модная тогда социология. Она открыла постэкономический сдвиг в структуре потребностей: с повышением уровня образования и культуры населения доля трат на материальные нужды падает, на постматериальные — возрастает. В аналогичном направлении меняются факторы социальной удовлетворенности. Таким показателями, как характер труда и его престижность, критерии общего качества жизни стали играть большую роль, нежели оплата труда и уровень жизни.

Новый постэкономический человек в чем-то парадоксально сблизился с доэкономическим человеком прежних эпох. Он стал бережнее относиться к традиции, оценил стиль «ретро» в культуре, осознал прелести «уклада» стабильности и преемственности. Все это можно было бы списать на причуды культуры, которая, как известно, тонизирует себя неожиданными поворотами и «экзотикой», периодически испытывая ностальгию по старине. Однако указанный сдвиг постепенно приобретал геостратегические и цивилизационные масштабы. Неожиданный экономический подъем тихоокеанского региона, и в первую очередь «японское чудо», не поддаются стереотипным объяснениям теории прогресса. По уровню образования, квалификации, количеству патентов и технологий тихоокеанские драконы по-прежнему уступают Западной Европе и Северной Америке. Но в запасе у них оказался фактор, который в парадигме Просвещения следовало бы оценить как тормоз: нерастраченная традиционность, аскетическая патриархальная мораль, коллективистская идентичность. Именно «доэкономический человек» стал подспорьем такого экономического рывка, такого Запад не знал.

Все это обязывает социальную теорию пересмотреть привычные установки. На Западе «человеческие факторы» роста расшифровывались в основном в терминах Просвещения — как квалификация и образованность. Но со временем обнаружилось, что эти факторы конвертируются в производительность при определенном условии: если не отвергнута традиционная этика законопослушания и аске-

зы. В противном случае образованность способна породить не трудовую среду, а прямую ее противоположность — богему. Торжествующий гедонизм подрывает все институты, от семьи до армии и предприятия, ибо все они требуют хотя бы минимальной ангажированности и ответственности. Институты — что партитуры: чтобы они ожили и зазвучали, требуется активный и заинтересованный интерпретатор.

Это хорошо показала новейшая феноменологическая школа в социологии. «Социальный порядок является продуктом прошлой человеческой деятельности и существует постольку, поскольку человеческая активность продолжает его продуцировать. Никакого другого онтологического статуса ему приписать нельзя»¹.

Кризис Запада и его отставание от тихоокеанского «нового Востока» объясняется тем, что западное потребительское общество утрачивает способность формировать агентов, своим живым участием не дающим социальным структурам атрофироваться. Здесь мы сталкиваемся еще с одной проблемой философии техники. Ее онтологическое дерзание касается способности продублировать природу, создав среду с заранее заданными свойствами — ноосферу. Тем самым была бы снята экологическая проблема. Выше мы уже оценили тщетность подобного дерзания. Вторая проблема Запада касается разрушения духовной среды — иссякания морально-мотивационных источников поддержания социального порядка. Задача снять эту проблему возлагается опять-таки на научно-технический прогресс: чем более расслабленным и равнодушным становится человек, тем изощреннее должна быть техника, чтобы избавить его от труда и других забот. По видимому, историческая программа технической цивилизации состоит в том, чтобы превратить человека в неангажированного потребителя, избегающего всего того, что чревато риском, жертвенностью или воодушевлением. И главной мишенью этой профилактической работы по дезактивации человека является историческое творчество — сфера, где «архаика» героического и жертвенного востребована как ни в какой другой. Однако надо совсем не знать природу человека и характер исторического процесса, чтобы приветствовать иссякание дефицитнейшей из всех космических энергий — человеческого энтузиазма.

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Наука, 1996. С. 52.

Западу как никогда нужен диалог с Востоком. Старая формационная теория упрощала процесс исторического развития: она исходила из того, что у человечества есть одна — единственная эволюционная программа — та, что рождена на Западе. Человечеству приписывался единый линейно-стадиальный тип времени, а восточной периферии, не укладывающейся в данную схему, предстояло перевоспитаться под влиянием цивилизаторской миссии Запада. Характерно, что сегодня из всех идеологий Нового времени только либерализм сохранил в чистом виде этот упрощенный взгляд на историю. Цивилизации и культуры он располагает не в пространстве, не как равноценно сосуществующие реальности, а во времени: при этом все незападные культуры оцениваются как реликтовые, которым предстоит отмереть по мере восходящего развития человечества. Упрощая историю, либерализм в некотором перспективном смысле обедняет ее: лишает спасительных альтернатив на тот случай, если авангард всего человечества все же ошибется и окажется банкротом.

Не меньше возражений вызывает сама интерпретация исторического развития в редуционистском технико-экономическом ключе. Получается, что США, история которых насчитывает чуть более двухсот лет, — развитая страна-гегемон, а цивилизации Индии и Китая, насчитывающие несколько тысячелетий, олицетворяют отсталость. Такой тип суждения явно страдает одномерностью: выносит за скобки как раз наиболее человечески содержательное — духовную историю. С одной стороны, это свидетельство капитуляции западного гуманитарного мышления, так и не восстановившего свои аналитические права после позитивистско-сциентистского погрома. С другой — давление старой, лапласовской картины мира, чурающейся таких понятий, как сложность, нелинейность, многовариантность. Прав был Н. Бердяев в своей критике теории прогресса, утверждая, что вся она основана на движении к заранее заданной точке. Когда-то это выражало предельную историческую самоуверенность, сегодня — скорее, страх перед неопределенностью исторического процесса.

Если предположить, что каждая из земных цивилизаций обладает собственным типом времени и соответствующей исторической программой, то исторический процесс чрезвычайно усложняется: очередная встреча цивилизаций, их напряженный диалог ведут к резкому усложнению траектории развития человечества. Классическая формационность описывала историю как эндогенный процесс — развитие на основе созревания и разрешения имманентных проти-

воречий. Если признать различные цивилизации равноправными субъектами, то исторический процесс предстанет как переплетение эндогенных и экзогенных факторов, причем роль последних непрерывно усиливается.

Впрочем, европоцентризм всегда признавал роль экзогенного фактора, но только в развитии Востока. Запад развивается на основе собственной «программы», Восток — на основе цивилизаторского воздействия Запада. Когда при взаимодействии двух величин во внимание принимается лишь одна из них, а другая оценивается как «исчезающе малая», то итоги взаимодействия легко просчитываются. Процесс резко усложняется, если встречное влияние второй величины начинает возрастать. Сегодня все труднее отделаться от впечатления, что тщательно оберегаемая гегемония «Большой семерки», Севера над Югом отражает не только желание реализовать свое преимущество в терминах богатства и могущества, но и упростить в свою пользу исторический процесс, сделав его более «направляемым».

В следующем разделе будут рассмотрены проблемы демократизации исторического процесса через усиление суверенитета не-Запада в отношениях с Западом и строительства мирового порядка не на гегемонистских, а на «соучредительных» началах. Теперь же обратим внимание на то, что способен дать не-Запад мировой истории, если ему удастся реализовать себя в качестве полноценного субъекта исторического творчества. «Если» здесь употреблено не случайно. Процесс вестернизации — это реальность, но, к сожалению, вовсе не в том смысле, в каком ее интерпретируют либеральные глашатаи «конца истории». Вестернизация означает не столько счастливое уподобление Западу по достижительным критериям «догоняющего развития», сколько разложение органической целостности незападных культур и появление на их месте неупорядоченных конгломератов, превращаемых в свалку технологических и социальных шлаков развитых стран.

Счастливым исключением стала Япония. Это тот самый случай, когда ученик превосходит своих учителей. Но по большому историческому счету этот успех Японии на пути вестернизации-модернизации, может быть, следует оценить как неуспех. Опыт Японии, несмотря на очевидные тенхико-экономические достижения, банален, ибо здесь мы имеем дело с удачей сугубо эпигонского свойства. Японию не случайно зачислят в разряд большой западной семерки, на новом Востоке она и в самом деле представляет Запад. Впрочем, это соответствует и самосознанию Японии: развернув-

шаяся после революции 1868 г. борьба японских западников со сторонниками азиатского пути завершилась победой западной партии.

Япония научилась хорошо играть по правилам западной цивилизации и именно потому она сегодня не принадлежит к тем, кто заинтересован в качественном пересмотре этих правил. Вестернизация Японии и следующих за ней «дальневосточных тигров» удалась потому, что в природе и культуре еще не ощущалась острая предельная усталость от перенапряжения, вызванного давлением протеева технологического порыва. Сегодня дальнейшее линейное восхождение по пути, проложенному Западом, является сомнительным, ибо естественный запас прочности Среды — и природной, и социокультурной — близок к исчерпанию. Экосистемы природы и культуры утрачивают способность к восстановлению нарушаемых равновесий.

Экологи выработали критерии, по которым можно достоверно судить о состоянии природной среды; культурологам это пока что не удалось сделать. И все же отмеченные выше мутагенные процессы, знаменующие сбой социализации — распространение асоциальных, криминогенных «антител», размывающих цивилизационную инфраструктуру в масштабах планеты — заставляет говорить о «пределах роста» уже не только применительно к возможностям природы, но и к возможностям культуры.

Человечеству требуется срочное обретение качественно новой парадигмы развития. И здесь апелляция к нынешним баловням прогресса вряд ли окажется состоятельной. Их как раз более всего устраивает статус-кво, поэтому они строят картину будущего на основе экстраполяции сложившихся тенденций. Инициатива качественного поворота столь назревшего по объективным показателям «пределов роста» будет, следовательно, исходить не от них.

Таким образом, в этом вопросе сталкиваются два типа методологии: калькулятивно-позитивистская, нечувствительная к трагедиям природы и культуры, и гуманитарно-экологическая, не утратившая древней эсхатологической интуиции. Если бы на момент планетарного экологического и социокультурного кризиса Восток оказался бы тотально вестернизирован, у человечества в запасе не нашлось бы мироустроительной альтернативы. Поэтому историко-софское мышление подходит к дифференциации Запада и не-Запада совсем с иных позиций, чем теория роста и модернизации. На самом деле предстоит выделить, с одной стороны, тот не-Запад, который уступил культурное «первородство» за чечевичную похлебку

ку прогресса и согласился на статус младшего партнера прометеевых обществ, а с другой — тот, который сочетает богатейшую культурную память с изгойским статусом пасынка прогресса.

Решающий эксперимент мировой истории проводится в Тихоокеанском бассейне. Не потому, что там произошло известное «экономическое чудо», а потому, что именно здесь сталкиваются с такой остротой и масштабностью Восток преуспевший, вестернизированный, и Восток, сохранивший чувство и призвание цивилизационной самобытности. Эта линия водораздела скорее всего проляжет между Японией и Китаем. Не только по геополитическим соображениям — двум гигантам трудно ужиться в рамках одной и той же системы. После тех умопомрачительных разрушений, к которым привела Россию политика эпигонской либерализации, Китай в этот капкан вряд ли удастся заманить. Он будет выстраивать свою идентичность в каком-то альтернативном цивилизационном и геополитическом ключе. Китайская, российская и индо-буддийская цивилизации вместе, возможно, образуют систему того не-Запада, от которого будет исходить новая формационная инициатива, демонстративно отвергаемая Западом во имя выгодного ему статус-кво. Этот формационный сдвиг будет, по всей видимости, осуществляться совсем в другом контексте и по другим критериям, нежели те, что предложены европейскими формационными теориями.

Впрочем, слабый отзвук метафизической тоски по качественно иному ощущается в западных концепциях «качества жизни», заряженных известной долей цивилизационной самокритики. Но эта самокритика не идет ни в какое сравнение с прежними историческими формами европейской цивилизационной самокритики, обеспечившей сначала переход от рабовладельческой античности к средневековью, затем — от «душного» средневековья — к капитализму. В теориях «качества жизни» в целом остаются не преодоленными ни гедонистическо-антропоцентристская интенция модерна, ни субъект-объектный принцип отношения к миру. Экологическая озабоченность здесь не выходит за рамки требования обеспечить экологический комфорт и экологически чистые продукты обществу взыскательных потребителей. Будто великий Космос существует лишь затем, чтобы обеспечить взыскательному потребителю не только надлежащий уровень жизни, но и ее комфортное качество. Потребительский принцип отношения к миру здесь по существу не затрагивается; он скорее обрастает рядом дополнительных критериев. С таких позиций назревшая планетарная реформация вряд ли может быть инициирована.

Когда западные потребительские общества открыли для себя, что даров прогресса не хватит на все человечество, прежде всего из-за экологических ограничений, они уцепились за крамольную, с точки зрения классического европейского универсализма, концепцию «золотого миллиарда» — счастливого будущего для избранного меньшинства. Это — хуже чем «разумный эгоизм», это — опасная провинциализация мышления в эпоху, когда требуются действительно глобальные подходы и решения.

По-видимому, из того факта, что сформированная на Западе модель развития оказалась опасно расточительной в экологическом отношении и не подходит как способ решения общечеловеческих проблем, предстоит сделать совсем другие выводы. Избранное счастливое меньшинство вряд ли долго просуществует по масштабам макроисторического времени. Требуются не сепаратные решения за спиной обездоленного меньшинства, а по-настоящему универсалистская альтернатива планетарного типа. Привычная западная установка на преобразование внешнего мира в угоду не всегда разумному эгоисту-потребителю здесь вряд ли окажется востребованной. Вероятно, характер предстоящего формационного сдвига, в отличие от предшествующих, инициированных Западом, уже не будет преимущественно «экстравертным», инструментально-технологическим. Отныне речь идет не о радикализации потребительской установки, ориентирующей на поиски того, что еще можно заполучить от мира для улады не знающих удержу приверженцев «морали успеха». Речь идет, напротив, о решительной смене установки — о преобразовании нашей внутренней среды, наших ценностей, мотиваций, приоритетов.

Прежние экстраверты потребительского типа чрезмерно занизили статус окружающего мира, дабы оправдать свое утилитарное отношение к нему. Мир природы представал как конгломерат мертвых тел и кладовая сырья, целиком отданная в наше распоряжение. Мир окружающего социума — как поле социально-исторических экспериментов не сомневающегося в своих прерогативах авангарда, лучше знающего интересы народов, чем сами народы.

Сегодня, благодаря теории геобиоценозов, синергетики, коэволюционной методологии, с одной стороны, сравнительной культурологии и цивилизационного анализа — с другой, статус окружающего мира необычайно вырос: относиться к нему как к простому средству или «чистой доске» экспериментаторов отныне невозможно. Между субъектом и объектом прежней мироустроительной системы произошло заметное изменение взаимоотношений: былой

объект вырос в своем онтологическом и ценностном значении, субъект — самокритически умалился. По-видимому, именно к нему, субъекту, будет относиться запрос грядущей формационной теории по поводу необходимых качественных реорганизаций и сдвигов. Слепота европоцентристского научного знания в отношении внутреннего мира — этого «черного ящика» западной культуры, привыкшей уповать на технико-экономический детерминизм, — мешает Западу выступить сегодня с большой формационной мироустроительной инициативой.

1.4. Восточные и западные мегациклы всемирной истории

В целом можно предположить, что в мировой истории действует большой восточно-западный мегацикл. Первая формационная инициатива принадлежала Востоку, где зародились ранние цивилизации: шумерская, ассиро-вавилонская, египетская. Это была коллективистская фаза в развитии мировой истории: цивилизованность означала примат общего над отдельным, долгосрочных коллективных целей над краткосрочными бытовыми обретенными индивидуально-частными. Развитие коллективистской фазы достигает пика с появлением всепожирающего молоха восточной государственности, своей непомерной тяжестью придавливающей все индивидуально-частные инициативы.

Это означало, что в истории готовится мощный инверсионный сдвиг «западнополушарного» типа, и он осуществился — сначала в форме греческой, затем римской античности. Так произошло утверждение номиналистическо-индивидуального принципа. Собственно, уже тогда были выработаны основные принципы жизнеустройства западного типа: отделение экономической сферы от властно-государственной, закрепленное в принципе частной собственности; структуры и функции гражданского общества и республиканско-демократического политического строя; индивидуально-авторская форма творчества в духовно-художественной сфере.

Индивидуальный принцип означал победу Запада над Востоком — культурную, геополитическую, экономическую и военную. Логика обособления автономизации индивидуального начала, проявляющаяся на первых порах в героических формах, затем в форме гражданских искусств, наконец, завершается разнуданностью невиданно изо-

щренного гедонизма. Античный «постмодерн» софистов, дискредитировавших нормативное начало, а также стоиков, киников и эпикурейцев, увенчавших победу рафинированного гедонизма над принципом коллективного долга, свидетельствовал, что западно-номиналистическая фаза мировой истории в своем дальнейшем развитии грозит человечеству немислимыми крайностями. Это истощение принципа хорошо описал Честертон в работе «Вечный человек». «...Мы знаем из истории, что деспотия появляется в развитых, иногда — высокоразвитых, очень часто — в разлагающихся обществах, начавшихся с демократии. Деспотию почти можно определить словами «усталая демократия»¹.

Европейское средневековье — новый формационный сдвиг — может быть интерпретирован как очередной реванш Востока — инверсионная по отношению к античности фаза большого западно-восточного цикла. Вот как это описывает Л.С. Васильев: «Что касается европейского феодализма, то в ранней модификации он был близок к неевропейской структуре, хотя со временем (в результате усвоения феодальной Европой античного наследия) значительно изменился, причем изменения шли именно в том направлении, которое сближало его с античностью и отличало от остального мира»².

Итак, примерно тысячу лет — от падения Рима до Ренессанса — тянет инверсионная по отношению к античному западничеству «восточническая фаза», которую принято называть феодализмом. Ее привыкли описывать в терминах экономикоцентричной формационной теории. Однако экономикоцентризм сегодня мало что дает человечеству, проблемы которого носят характер духовной «порчи». Духовную порчу поздней античности и исправляло христианское средневековье. В этом отношении сама эпоха свидетельствует о себе, о своих главных заботах гораздо лучше, чем ее интерпретаторы, прошедшие выучку у европейского буржуа — законченного экономикоцентриста.

Утонченные духовные технологии, разработанные, с одной стороны, в монастырях — школах аскезы, с другой — в школах европейской схоластики, призваны были преодолеть опасную разнугданность человеческого духа и урезонить анархическую индивидуальность, совсем было утратившую вкус и способность к социализации.

¹ Честертон Г.К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. С. 122.

² Васильев Л.С. Что такое «азиатский» способ производства? // Народы Азии и Африки. 1988. № 3. С. 68.

Вероятно, давно уже настала пора гуманитаризировать формационную теорию, сделав акцент не на сдвигах в области производительных сил, а на сдвигах в сфере человеческого духа, то раскрепощающегося в индивидуальных формах западной фазы, то возвращающегося к законничеству и аскезе в коллективистской нормативности восточного типа. В таких же терминах пора описать и модерн, несмотря на его экономикоцентристское буржуазное самосознание.

Модерн — есть новый реванш западной фазы сверхбольшого мирового цикла. Уникальность исторического момента, свидетелями которого мы являемся, состоит в том, что эпоха модерна — западная фаза мегацикла — заканчивается. «Не исключено, — пишет И. Валлерстайн, — что мы переживаем конец модерна, что современный мир находится в заключительной фазе кризиса и вскоре социальная реальность станет похожа, вероятнее всего, на реальность XIV века»¹.

Особую пикантность ситуации придает удивительная неадекватность исторического самосознания современников — и победившего в холодной войне Запада, и его растерявшихся оппонентов. Все ожидают скорейшего завершения процесса окончательной вестернизации мира. Между тем мы являемся свидетелями предельного истощения западного принципа. Признаки этого истощения проявляются не там, где их может искать экономикоцентричная теория, удивительно равнодушная к тому, что является по сути самым главным — к изменениям в духовных основаниях цивилизации. Если некий принцип жизнеустройства, длительным образом организующий и направляющий социум, начинает действовать не воодушевляющим и социализирующим, а разлагающим образом, то это верный принцип истощенности соответствующей формационной фазы. Сегодня экспансия западных принципов в незападный мир производит неслыханные духовные и социальные опустошения. Ярче всего об этом свидетельствуют процессы, происходящие в современной России.

Сегодня западники по обе стороны границы, обозленные неудачами своего эксперимента, сваливают свою вину на Россию — неправильную страну с неправильным народом. Их оппоненты, сторонники цивилизационной теории, говорят о некорректности механического переноса западных учреждений на почву других куль-

¹ Валлерстайн И. Социальное изменение вечно? Ничто никогда не меняется? // Социс. 1997. № 1. С. 9.

тур. Этот аргумент заслуживает внимания, но его вряд ли можно признать исчерпывающим. Почему в прошлом история давала примеры успешных вестернизаций (например петербургской России или послевоенной Японии)?

Теория плюрализма цивилизаций абсолютизирует момент обособления мировых культур, теряя из виду единство мирового исторического процесса. Гипотеза западно-восточной мировой цикличности, как нам представляется, лучше объясняет драматургию мировой истории, не упуская из виду ее единства, диалектической взаимозависимости Запада и Востока. Цивилизации Востока и Запада бывают на удивление удачливыми в своей экспансии, когда их планетарные инициативы развертываются в соответствующей фазе исторического мегацикла.

Вплоть до наступления фазы западнического модерна (XV в.) восточные имперские инициативы удавались, а сам Восток нередко выступал в роли референтной группы, «вызывающей восхищение силой, как политической, так и духовной мощью, средоточием знания и соблазна»¹.

Удача Востока и Запада в соответствующих фазах мирового мегацикла объясняются в первую очередь действиями духовных механизмов: когда соответствующая цивилизация играет роль референтной группы в мировом масштабе, ее приверженцы пребывают в пассионарном состоянии предельной мобилизованности духа, тогда как противники, напротив, ослаблены духовным унынием и неверием, их силы подтачивает метафизическое сомнение в принципах собственной цивилизации. Это радикальное сомнение порождает сомнение в... политической, экономической и военной элите, а массы превращает в злорадных наблюдателей незадачливости своих вождей.

Словом, прежде чем поражение той или иной цивилизации проявится в явных формах военной, геополитической неудачи, его основы закладываются в духовной сфере. Сегодняшняя эпоха отличается тем, что тонкие духовные технологии разложения противника — деморализация и подкуп элит, опустошение пантеонов и дискредитация принципов и святынь — применяются вполне сознательно. Посредством таких технологий Запад победил в холодной войне. Но стихийно эти процессы и закономерности действуют искони: в переломной фазе большого цикла цивилизация, время которой истекло, теряет своих богов-покровителей под влиянием все-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: ИНИОН, 1991. С. 115.

разрушающей иронии оппонента, ставшего референтной группой для всех.

Напрашивается вопрос: не является ли поражение СССР свидетельством того, что мы пребываем как раз в западнической фазе мирового цикла? Думается, дело обстоит иначе. Для понимания смысла происшедших в конце XX в. событий необходимо преодолеть некоторые стереотипы мышления, сложившиеся в условиях холодной войны. Эта война способствовала общей дезориентации сознания участников.

Запад, отлучивший Россию после 1917 г., выстраивая свою идентичность, приписывал тоталитарный синдром Востоку. Наши «западники» поверили этому, инициировав кампанию мазохистского самобичевания в общенациональном масштабе. Между тем современный анализ показывает, что советская тоталитарная модель целиком вышла из европейского Просвещения. Цемент, которым советский социалистический строй сплавлял воедино различные народы и культуры Евразии — это европейский историцизм: процедура перехода от пространственного принципа к временному. Совместное строительство «светлого будущего» — порядка, при котором этнокультурные, пространственные различия теряли всякое значение перед лицом временной доминанты — объединяло советские народы в новую историческую общность. Чем больше надежд возлагалось на историческое время, тем ничтожнее казались «устаревшие» пространственные различия.

Экзальтированный временной принцип новоевропейского историцизма и в его либеральных («американская мечта») и коммунистических (советская мечта) проявлениях предельно обесценивал культурное пространство, лишая его выразительных альтернативных форм. И до тех пор пока эта временная парадигма действовала, можно было говорить о торжестве западнической фазы большого цикла.

Пора понять, что скрепы советского пространства имеют европейско-просвещенческое происхождение. То, что соединенные ими части сегодня распались, свидетельствует о чем-то значительно большем, нежели поражение «советской империи». Речь идет о поражении европеизма как такового — начале новой альтернативной фазы большого цикла. Мировому историческому разуму (данную метафору можно заменить другими, суть от этого не меняется) зачем-то понадобились те кладовые этнокультурной памяти человечества, которые в западнической фазе не только не были затребованы, но и сам доступ к ним был табуирован Просвещением.

Вспоминать почву, кровь и веру в просвещенческую эпоху считалось крайне неприличным — действовала модель этнокультурного обезличивания людей: «Их культурные особенности оценивались как реликт уходящей эпохи, как вредный пережиток, мешающий строить новый порядок»¹.

Инициированный на такой основе прогресс буквально пожирал пространство, произведя в нем неслыханные культурные опустошения. Сегодняшний либерализм, возвестивший об эпохе завершающейся вестернизации мира, тем самым сознается в своей предельной культурофобии. Миру предстоит стать тотально обескачественным и обезличенным.

Глобальный экологический кризис следует интерпретировать не только с помощью понятия «загрязнение», как это обычно делается, но и с помощью более глубокого понятия «обезличивание». Состояние экосистем специалисты оценивают, привлекая такой критерий, как «мера разнообразия». Если биологическое разнообразие уменьшается — это верный признак энтропийных процессов в живой природе. Но аналогичный критерий можно применить и к культурной среде. Европоцентричный прогресс, восторжествовавший в западной фазе большого исторического цикла, ознаменовался резким снижением культурного разнообразия человечества. Подходя к последнему как к особому планетарному виду, можно заключить, что мы имеем дело с кризисным процессом. Этот кризис совершенно не в состоянии зафиксировать ни вестернизированное потребительское сознание, глухое к свидетельствам коллективного опыта человечества, ни обслуживающая его запросы позитивистская наука. Подобный дальтонизм новоевропейского разума, не умеющего читать знаки времени, если время не говорит языком экономических цифр, опасно сужает кругозор человечества, вступившего в весьма ответственный период своей истории.

В нынешней переломной фазе Большого цикла вызрели две альтернативные идеи: экологическая и культурологическая. Обе они вступают в столкновение с доминирующим в уходящей фазе индивидуально-номиналистическим принципом. Номиналистическое кредо западной фазы цикла повлияло на формирование атомарной картины мира, в которой целостно-органическая бытийственность природы и культуры либо вообще не воспринимается, либо не актуализируется в своем нормативном качестве. Атомарный индивид и в окружающем его природном и культурном мире усматривает

¹ Benoist A. Europe, Tiers-monde, meme combat. Paris, 1987. P. 34.

лишь изолированные элементы и конгломераты, не сопричастные каким-то более высоким и обязывающим целостностям. Не случайно и экологическая, и культурологическая идеи с такой настойчивостью воспринимаются господствующим на Западе либерализмом: он чувствует их инородность собственной мировоззренческой и ценностной доминанте.

Индивидуалистическая «мораль успеха» получает настоящее оправдание лишь в случае, если окружающий мир представляет собой пустое пространство и выдает карт-бланш волюнтаристской активности ненасытного «разумного эгоиста». Напротив, если окружающий мир насыщен имманентно присущими ему упорядоченностями, то этому волюнтаризму сразу же кладется предел. Для формирования должной восприимчивости к скрытым гармониям мира требуется восстановить коллективистскую парадигму мышления и соответствующую ей аскетическую мораль.

Сегодня и природа и культура, уставшие от перегрузок модернизации, требуют реабилитации старых, вытесненных и подавленных в западной фазе цикла, форм мироощущения. Если полноценное технологическое дублирование разрушаемой природной среды невозможно, то возврат к экологической аскезе неизбежен. Жертвовать коллективным благополучием человечества ради удовлетворения необузданной потребительской похоти «последовательных индивидуалистов» далее немыслимо. Полагать, в духе методологии технологического детерминизма, что на каком-то витке технического прогресса все само-собой образуется, у нас тоже нет никаких оснований.

Мы уже знаем сегодня, что парадигмы технического развития задает культура. Фаустовская культура породила адекватный ей технологический империализм, ибо характерный для нее субъект-объектный принцип изначально приписывал окружающему миру статус простого средства или «бытия-для-другого». Поэтому вместо того чтобы уповать на спонтанные самокоррекции технического прогресса, необходимо изменить лежащую в основе такого прогресса духовно-ценностную мотивацию.

Вполне возможно, что не всякие мотивации можно конвертировать в техническое творчество. Не исключено, что соответствие номиналистическо-индивидуалистического принципа в культуре известному нам из истории промышленному перевороту носит принципиальный характер: жизнеустроительные принципы другого типа, пожалуй, вообще не могут быть конвертированы в технологии. Это означало бы, что грядущий духовно-ценностный переворот вопло-

тится не в виде альтернативных технологий, а в виде воздержания от технологического творчества в каких-то табуированных сферах. Ряд современных научно-технических открытий, безусловно, не следует воплощать в жизнь. Таковы, например, эксперименты в области генно-молекулярной инженерии, там, где они прямо затрагивают генную безопасность человечества, в области клонирования и др. Технологический энтузиазм великого маргинала Вселенной, однажды объявившего, что природа — всего лишь мастерская и ее внутренний порядок ни к чему нас не обязывает, сегодня прямо ведет к глобальной катастрофе.

Требуется нечто большее, чем коррекция отдельных технологических практик: требуется усмирение необузданной прометеевой гордыни средствами новой духовной реформации. Источники такой реформации вряд ли можно отыскать на Западе. Дело не только в нынешней эйфории, вызванной победой Запада в холодной войне. Реформационный духовный потенциал подорван в ходе духовной экстравертизации западной культуры, осуществленной эпохой модерна. Судя по всему, в ходе пятивековой эпопеи европейского модерна был существенно нарушен баланс между интравертной, обращенной вовнутрь культурной активностью и технологическим активизмом экстравертного типа. Умопомрачительное технологическое могущество сегодня сочетается с крайним духовным убожеством «человека одного измерения». Без опоры на мощную духовную традицию иноцивилизационного типа эту тенденцию вряд ли удастся переломить.

Грядущая «восточная» фаза исторического мегацикла открывает в этом отношении новые возможности. Предстоит, в частности, реабилитировать богатейший опыт индо-буддийской цивилизации, оказавшейся наименее восприимчивой к соблазнам фаустовской культуры — реестр ее техноэкономических достижений на сегодня, пожалуй, уже, чем у других незападных цивилизаций.

Многообещающим потенциалом альтернативности обладает буддистский принцип неиерархичности элементов живого мира. Мельчайшее насекомое наделяется здесь меньшим символическим и ценностным значением, чем тот, кто в Европе признан венцом творения. Все элементы мира признаются, во-первых, взаимосвязанными (принцип перевоплощения предполагает интимнейшую взаимозависимость судеб всего живого), во-вторых, самоценными, исключаящими утилитарно-функциональное отношение. Это повышение статуса элементов природного мира исключает его деление на этически обязывающую социальную среду и этически ней-

тральную, природную, в отношении которой человеку выдается карт-бланш.

Когда на Востоке говорят об этике ненасилия, имеют в виду отнюдь не только этику межчеловеческих отношений. Ненасилие означает воздержание от действий, способных так или иначе деформировать любую часть внутренне гармоничного Космоса. В отличие от европейского антропоцентризма, обособляющего и возвышающего социальную среду над остальным миром, в восточной картине мира Космос неделим. Это парадоксальным образом согласуется с выводами новейшей глобалистской теории, устанавливающей взаимозависимость судеб человечества и природы и ориентирующей на коэволюционную перспективу развития, исключаящую технологический волюнтаризм.

Аналогичный императив отражен в даосистском принципе «ву-вей»: «оставлять вещи в покое, позволить природе идти своим путем», принцип ву-вей «это знание о том, как обойтись без вмешательства»¹.

Если принципы индо-буддийской и конфуцианско-даосистской культур указывают на специфическую альтернативу аскетического воздержания от произвольных, «незаконопослушных» в отношении космического порядка действий, то африканский и латино-американский культурный архетипы, возможно, указывают на альтернативный активизм, воспроизводящий коллизию образов-символов Прометея и Орфея. Реконструированный Ж.-П. Сартром миф о «черном Орфее», нашедший затем отражение в концепции «негритюда» Леопольда Сенгора, в какой-то степени уже реализовался. Он сыграл свою роль в истории США, смягчив ригоризм и технологическую необузданность англосаксонской протестантской культуры карнавальным духом негритюда. «Черный Орфей» смягчил и пуританизм Новой Англии, и крайности американского «дикого Запада», модифицируя специфический североамериканский активизм в духе бескорыстного неоязыческого художничества. В каменные джунгли просочилась витальная струя, хотя строгий порядок этого нового Рима в результате, несомненно, пострадал.

Орфическим потенциалом также заряжена и латиноамериканская культура, повседневность которой пронизана мифом. Об этом свидетельствуют не только романы Ж. Амаду, но и рафинированная поэтика Г. Маркеса. Нет, это не аскетика Востока, не воздержание

¹ Нидам Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке / Пер. с англ. М.: Наука, 1996. С. 169.

от волюнтаристских импровизаций, это форма альтернативного активизма, в котором художественный гений довлеет над инженерно-конструктивистским гением Запада. Интенцией этого активизма является не прикладная польза, а полнота самовыражения. Если определение *homo ludens* звучит метафорическим преувеличением по отношению к западной «цивилизации досуга», то применительно к латиноамериканской поэтике повседневности оно выглядит вполне уместным. Данная поэтика выходит за пределы декоративных орнаментировок суровой повседневности. Она предстает как способ восстановления прерванной связи социального и природного начал — своего рода реставрированной магической техникой, общающей человека к великому карнавалу живого играющего Космоса.

Свое место в этом альтернативном универсуме грядущего, несомненно, принадлежит и России. Циклы российской истории — то же чередование западно-восточных фаз, только в отличие от цивилизаций Востока это чередование является внутренней судьбой России, продуцируясь изнутри. Россия — хартленд, центральное место планеты, не только в геополитическом смысле, но и в историческом. Здесь находятся стяжки не только мирового западно-восточного пространства, но и формационного времени.

Согласно нашей гипотезе формационные сдвиги связаны с гетерогенной западно-восточной структурой человечества. Каждый формационный сдвиг — это смена доминанты: западной на восточную или восточной на западную. Каждое из «полушарий» человечества содержит и западные, и восточные импульсы, различаясь лишь соответствующими доминантами. Внутренняя цивилизационная преемственность определяется устойчивостью доминанты. В то же время единство мировой истории предопределяется тем, что в каждой из ее чередующихся фаз, восточной или западной, соответствующая доминанта захватывает и противоположную сторону — в ней резко усиливаются позиции адептов «чужого» принципа.

В России же, как гетерогенной западно-восточной стране, эпохи формационных переходов раскалывают население на две практически равносильные части. Этим объясняется ожесточенность происходящих в ней реформационно-революционных процессов. Россия — восточная страна по своей структуре, в ней преобладает не индивидуально-номиналистическое, а соборное начало. Но в мотивационном отношении она приобщена к западному прометеизму, ее увлекают вселенские проекты фаустовской культуры. На Востоке ее воспринимают «полпредом» Запада, на Западе — носителем вос-

точных начал. Эта неусыновленность России ни в одной из цивилизационных ниш делает ее существование рисковым, а историческую судьбу драматичной.

В то же время именно Россия в переломные эпохи драматических разрывов мирового пространства-времени берет на себя задачу сращивания разошедшихся мировых структур. В ней, таким образом, заложен механизм восстановления единства мировой истории. В этом ключе судьбы России будут рассмотрены ниже, в специальном разделе.

Глава 2

ПРОБЛЕМЫ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

2.1. Исторические и неисторические народы: драма «догоняющего развития»

Современная социальная философия парадоксальным образом возвращается к старому гегельянскому делению народов на исторические и неисторические. Это связано с кризисом прежней формационной теории, по своему утвердившей историческое достоинство народов тем, что признала универсальным, действующим независимо от культурно-региональных и этнических различий, вселенский формационный код.

Сторонники нового, социокультурного детерминизма установили, что способностью к закономерной внутренней динамике обладает лишь одна из множества существующих на Земле цивилизаций — западная. Только ей удалось вырваться за пределы циклического времени «вечных возвращений» в линейно-кумулятивное время, получившее название исторического прогресса. Одновременно только за нею признана способность ко всемирному распространению и образованию единого планетарного пространства.

Но это означает, что другие, незападные, народы стоят перед жесткой дилеммой: они либо обречены на тотальный застой, который в условиях изоляции или существования рядом с себе подобными может казаться приемлемым и не осознаваться как недостаток, но который становится невыносимым в условиях присутствия динамичного и процветающего «другого»; либо на то, чтобы следо-

вать путями чужой истории, проторенной западным авангардом. В чужой истории мы, разумеется, не у себя дома. В этом смысле встреча других цивилизаций с Западом означает роковое отчуждение — обязанность жить по чужой, заемной мерке.

Такая история неизбежно оказывается затратной и волюнтаристичной, ибо следование чужим образцам требует интерпретации, всегда несовершенной и произвольной. Эту интерпретацию всегда осуществляют реформационные элиты, направляющие процесс модернизации. Зачастую они запрашивают непомерную власть, ибо если пребывание в собственной истории является естественным и безыскусным, то следование чужой дается лишь перманентными усилиями и понуканиями.

Н.С. Трубецкой одним из первых раскрыл всю драматичность догоняющего развития и всю тщету его: «Оказывается, что культурная работа европеизированного народа поставлена в гораздо менее выгодные условия, чем работа природного романо-германца. Первому приходится искать в разных направлениях. Тратить свои силы над согласованием элементов двух разнородных культур, над согласованием, сводящимся большей частью к мертворожденным попыткам; ему приходится выискивать подходящие друг к другу элементы из груды ценностей двух культур — тогда как природный романо-германец идет верными путями, проторенной дорожкой, не разбрасываясь и сосредотачивая свои силы лишь на согласование элементов одной и той же культуры... Как человек, пытающийся идти нога в ногу с более быстроходным спутником и прибегающий с этой целью к приему периодических прыжков, в конце концов неизбежно выбьется из сил и упадет в изнеможении, так точно и европеизированный народ, вступивший на такой путь эволюции, неизбежно погибнет, бесцельно растратив свои национальные силы. И все это — без веры в себя, даже без подкрепляющего чувства национального единства, давно разрушенного самим фактом европеизации»¹.

Кроме того, следование концепции догоняющего развития всегда сопровождается скрытым комплексом неполноценности и вины. Это может быть и вина перед собственной, прерванной и поруганной традицией (реформаторы не могут просто оставить ее в покое, им необходимо дискредитировать), и вина, связанная с несовершенством интерпретации и заимствованием чужого опыта. Словом, печать трагической искусственности лежит на мировой истории с

¹ Трубецкой Н. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 97.

тех пор, как в нее включился плагиаторский механизм заимствования. Такая история сопровождается метафизическим сомнением, а в случае тяжелых жертв — и периодическими протестами. Прежде эти протесты носили характер классового бунта тех, за счет кого затратный исторический процесс осуществляется. А. Турен описал его на примере так называемых «исторических обществ». Согласно ему, отличие исторических обществ от неисторических напоминает различия простого и расширенного воспроизводства. Простое воспроизводство стереотипно, тогда как расширенное требует усилий накопления. Этого же требует историческая модель: она означает переход от спонтанности потребления к вынужденности накопления. *Естественная установка* означает: я произвожу столько, сколько могут потребить и я потребляю столько, сколько произвожу. *Историческая установка* требует производить больше того, что требуется для поддержания существования, а потреблять значительно меньше того, что произведено, нередко и меньше того, что требуется для нормальной жизни. Отчужденный излишек отдается Молоху накопления, или прогресса.

Отсюда и новый характер власти в исторических (т.е. модернизирующихся) обществах. Власть нужна для того, чтобы обеспечить переход от спонтанности потребления к искусственности накопления. В отличие от классической политической экономии, устанавливающей независимость накопления от роста производительности, теория модернизации устанавливает зависимость накопления от возрастания насилия: чем выше власть класса модернизаторов над обществом, тем большая доля общественного богатства может быть изъята из народного потребления и отдана накоплению. Следовательно, между благополучием Повседневности и запросами Истории устанавливается своего рода игра с нулевой суммой: чем больше затребовано Историей, тем скуднее и безрадостнее Повседневность.

2.2. Кризис постулатов исторической рациональности

В социальной философии мы наблюдаем кризис классической картины мира, связанной с историческим процессом. Классика основывалась на следующих постулатах, которые можно назвать *постулатами исторической рациональности*:

а) историческое развитие является имманентным процессом, следовательно, в истории мы — у себя дома. Это не означает, что история лишена коллизий и даже трагедий, но они заслужены нами — они суть проявление нашего характера и нашей судьбы;

б) в истории действует механизм согласования общественной эволюции: разные сферы общественной жизни развиваются как согласованный ансамбль. В школах классического эволюционизма эта согласованность интерпретируется по аналогии с целостностью живого организма, в детерминистских — как соответствие надстроечных форм основополагающим, базисным;

в) история разумна, ее движение имеет законченный антропоморфный смысл: это проявляется, во-первых, в том, что историческая драма имеет счастливый финал, но не в форме чуда, а в форме неуклонного телеологического продвижения, согласно объективной программе. Во-вторых, в том, что исторический прогресс обнаруживается не только в своей высшей финальной точке, он верифицируется и как последовательное улучшение нашей повседневности (уровня и качества жизни). Прогресс, таким образом, объединяет два жанра: жертвенно-героическую коллективную эпопею и мещанскую драму, благодаря которой реализует себя в истории и маленький человек, ориентированный на цели повседневного благополучия. Поэтому вера в прогресс объединяла и революционных апокалиптиков и реформаторов, адептов теории малых дел;

г) Большая История, словно Господь Бог, равно благосклонна и к большим и к малым народам, и к центру, и к периферии: в ней действует не ветхозаветный принцип избранного народа, а новозаветный принцип спасения всех. Эта этническая нейтральность прогресса предопределила тот факт, что он стал прерогативой философов, экономистов и социологов, а не культурологов, религиоведов и этнологов.

История XX в. разрушила гармонию классики и поместила нас в принципиально другую картину мира, до сих пор не выраженную в согласованных терминах новой социально-исторической теории.

Первой из травм, нанесенных XX веком гуманистическому историзму классического типа, стало выяснение неимманентного характера исторического процесса. Он не является ни закономерным итогом внутренних противоречий, ни результатом выстраданного народного решения. В свое время В. Ленин сформулировал принцип нового неравенства людей перед Историей. Оправдывая захват власти меньшевиками — партией меньшинства, получившей на выборах в Учредительное собрание всего 24,5% голосов, он заявил:

«Сколько бы мелкобуржуазные демократы, называющие себя социалистами и социал-демократами..., не разбивали себе лба перед богинями «равенства», «всеобщего голосования», «чистой демократии» или «последовательной демократии», от этого не исчезнет экономический и политический факт неравенства города и деревни... Город не может быть равен деревне... Город неизбежно ведет за собой деревню»¹.

Учитывая, что русский народ в большинстве своем был представлен деревенским населением, лидер большевизма тем самым устанавливал новые, неведомые классике отношения между народом и историческим прогрессом: прогресс не есть самореализация и осуществление чаяний народа в историческом времени, его механизмы выходят за рамки народного здравого смысла и народных стремлений. И в теоретическом и в практическом смысле прогресс становится делом особой элиты.

Появляется научная теория, которая носит эзотерический характер (рабочий класс не может выработать «правильное социалистическое сознание», оно привносится в его среду извне). На практике прогресс становится делом авангарда, роль которого быстро перешла от пролетарского меньшинства к несравненно более узкому меньшинству — к партии нового типа.

Ленинскую теорию относят сегодня к тоталитарной «экзотике», противостоящей нормальному либерально-демократическому взгляду на историю. Однако в одном очень существенном пункте ленинизм и либерализм совпадают: в своем понимании процесса модернизации как навязанного народу сверху, просвещенческим авангардом. Вспомним постулаты классики (и либеральной, и марксистской), согласно которым прогресс есть не что иное как жизнь народа в истории. Чайания народа и требования прогресса — это разные формы выражения одной и той же сути. Поэтому и в политическом отношении народ выступает сувереном: его воля, будучи субъективной формой выражения объективных требований прогресса, не может оспариваться от имени прогресса.

Но вскоре теория прогресса, будь то версия революционаристская, ориентированная на социальные перевороты, или технократическая, направленная на научно-технические перевороты, подвергается антидемократической деформации. В обоих случаях прогресс становится делом авангарда — революционного или технократического, — навязывающего свою модернизаторскую волю кос-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 40. С. 5.

ному меньшинству. В частности, теория модернизации, получившая особое развитие во Франции как социальная философия V республики, прямо постулирует новый статус народа как объекта модернизаторской воли реформаторов.

Между желаниями народа и требованиями Прогресса обнаружилась пропасть и поскольку авангард отныне служит не народу, а Прогрессу, его отношение к народу откровенно портится. Надежды возлагаются на элиту, которая «подлинные» интересы народа знает лучше самого народа и которую поэтому надо вывести из-под его контроля. По той причине русские большевики подвергли критике «формальную демократию», а французские модернизаторы — «республику депутатов», призвав заменить ее «республикой экспертов».

Отношение «авангарда» (и революционного, и технократического) к народу непрерывно ухудшается. Если демократическая классика видела в народе политического и исторического суверена, сознание которого не противоречит «историческому разуму» или высшим императивам Прогресса, то постклассическая теория прогресса видит в народе в лучшем случае объект своей благотворительной воли, в худшем — темную неразумную массу, менталитет которой является главной помехой прогрессивным преобразованиям.

Изменение отношения к народу отражает динамику идеологии Прогресса не только во времени, но и в пространстве. В этой связи можно говорить о специфической геополитике Прогресса, отделяющей пространство либерально-демократической классики от постклассического «демократического тоталитаризма». В англо-американском регионе конфликт между народным «молчаливым большинством» и механикой исторического прогресса минимален. Прогрессистские учения здесь меньше напоминают эзотерическую мистику «авангарда» и больше сближаются с эмпирикой обыденного народного здравомыслия, пользующегося такими всем доступными критериями, как динамика заработной платы и доходов, социальное страхование и проч.

И марксисты, и либералы находят в этом регионе свою референтную группу: первые — рабочий класс, вторые — средний класс. Повседневная жизнь и чаяния этих групп в целом совпадают с интенцией самого Прогресса (соответственно, в социалистическом и либеральном его истолковании). Но чем дальше мы уклоняемся от этого благодатного региона, где плоды прогресса произрастают в открытом грунте повседневности, не требуя высоких тех-

нологий модернизаторства, тем больше расходится в стороны Большая История и народная повседневность.

Уже во Франции и в Германии прогресс демонстрирует свой авторитарно-эзотерический характер, больше проявляясь в инициативах просвещенного этатизма, чем в повседневных народных инициативах. А как только мы пересекаем границу Центральной Европы, прогресс начинает демонстрировать нам свою геополитическую и этническую избирательность. Он утрачивает характер этнически нейтрального общедоступного и все больше выступает как импортируемый продукт, культивация которого на местной почве требует особого реформационного искусства. Поэтому идеология и практика прогресса обретают все более авторитарный характер: они все менее совпадают со стихийными народными устремлениями и все больше выступают как элитарная социальная инженерия — искусство выращивания из туземного сырья новых людей и новых порядков.

В России этот разрыв между местным этническим материалом и тем, чего требуют высокие технологии прогресса, достигает максимальных величин. Носители прогрессизма — как революционно-пролетарского, так и либерального — все больше обнаруживают черты внутреннего расизма и колониализма: они чувствуют себя полпредами прогресса в чужой и инородной стихии. Поэтому они не стесняются периодически заявлять, что главный враг — в своей собственной стране, а противостоящее им большинство народа называть то антисоциалистической мелкобуржуазной стихией, то красно-коричневой антидемократической массой.

Сама всемирная история в этой парадигме предстает в форме планетарной геополитики авангарда — пролетарского или либерального. Для такого авангарда окружающий мир народов и культур есть не что иное как объект переплавки в заранее определенную форму, характер которой раскрывает очередное великое учение. Социально-политическая и историософская эволюция авангарда, взявшегося осчастливить тот или иной народ, имеет типологические черты. Сначала марксистский или либеральный авангард преисполнен оптимистического благодушия. Он обещает своей пастве воздвигнуть новый строй — социализм или либерализм — в кратчайший исторический срок, что якобы предначертано самими законами истории. Этот период общедемократических иллюзий авангарда отмечен известными поблажками и кредитом доверия в отношении народного большинства.

Но очень скоро — после первых провалов своих социальных экспериментов — общедемократические иллюзии рассеиваются и авангард преисполняется ненавистью и презрением к большинству населения собственной страны, оказавшемуся непригодным для столь высоких замыслов. Авангард замыкается в себе, его решения все больше обретают изотерическую форму закрытых партийных собраний или масонских лож, а для публичного их озвучивания привлекается масса пропагандистов-имиджмейкеров. Не имея надежной социальной базы внутри страны (вместо осчастливленного народа наличествует экспроприированное и разочарованное большинство), авангард ищет опору на стороне. Так постепенно формируется идеология пролетарского интернационализма или либерального мондиализма, неустанно изобличающая «социал-шовинистов» или «национал-патриотов».

Деятельность авангарда, руководствующегося принципами *внутреннего расизма*, становится прямо-таки социально опасной. Видя в большинстве ненавистную реакционную («мещанско-мелкобуржуазную» или «антидемократическую») массу, авангард всеми силами стремится расчленить ее, лишить способности к самовыражению и политической самодеятельности. Исторический опыт показывает, что авангард в известных случаях способен и на прямой геноцид в отношении большинства, в особенности если его нетерпимость подпитывается какими-то старыми социальными или национальными обидами.

Примечательно, что экспроприаторские инициативы авангарда в отношении собственного народа выходят далеко за рамки того, что позволяли себе прежние социальные угнетатели и даже иностранные поработители. Авангард не довольствуется тем, что перекладывает социальные издержки своих умопомрачительных экспериментов на плечи беззащитного населения. Он посягает не только на имущество и экономическую независимость подопечных слоев, но и на их личное и национальное достоинство, подвергая всяческому поношению уклад, историческую традицию, менталитет, образ жизни. Словом, он посягает на идентичность и достоинство — ценности, которые всякий возмужавший народ ставит выше материальных благ и гарантий.

И поскольку в данном случае речь идет о противостоянии прогрессистского меньшинства, задумавшего монополизировать саму Историю, и большинства, которое лишают права самоопределяться в истории в соответствии со своими культурными традициями и интересами, то впору говорить о коллизии всемирно-исторического

характера. В свое время классический либерализм поставил задачу политической демократизации власти — ее подотчетности электоральному большинству, социалистическое и синдикалистское движение — демократизацию собственности и обеспечение социальных гарантий. Сегодня же стоит задача демократизации самого исторического процесса — освобождение народов из-под опеки «авангардов», навязывающих им тягчайшие социальные эксперименты от имени очередного «великого учения».

Негодование против узурпаторов исторического процесса выражает не только тираноборческие чувства; оно служит источником и теоретико-методологического беспокойства: можно ли снизить опасный волюнтаризм новейшей истории, оказавшейся столь подвластной доктринерским вывертам политико-идеологических элит? Можно ли найти в современном историческом процессе более основательную и в то же время более человеческую логику, чем умозрение старого и нового прогрессизма?

Как говорил Г. Гегель, «в принципе развития содержится и то, что в основе лежит внутреннее определение, существующая в себе предпосылка, которая себя осуществляет»¹. Данный императив гегелевской историософии имеет и нравственное содержание, относящееся к защите исторического достоинства народов, их права на собственную историю.

Сегодня чувствует себя жертвой навязанной извне истории практически весь не-Запад, испытывающий историческое давление Запада, который стремится вовлечь мир в собственную прометееву авантюру и с порога отвергает всякие попытки переосмысления исторического процесса с других позиций. Нынешние движения за национальное самоопределение и суверенитет народов далеко выходят за рамки тех границ, которые предлагали экономикоцентричные теории западного происхождения: борьба против колониальной эксплуатации, империализма и проч., ибо Запад, объявивший всемирный поход за окончательную вестернизацию мира, посягает не только на материальные ресурсы других континентов, но и на неохватное культурное достояние, обретенное народами в ходе своей тысячелетней истории.

Мышление, чувствительное лишь к материальным обретениям и потерям, может посчитать эту проблему второстепенной, по сравнению с проблемами экономической недоразвитости. Однако если отдавать себе отчет в том, что культура есть кладовая таких бо-

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 8. М.; Л., 1935. С. 87.

гатств, источник таких спасительных альтернатив и новшеств, о которых современное поколение может даже не подозревать, то к посягательству на заложенную в истории народов многообразную логику культуры следует относиться как к опаснейшей из всех исторически известных экспроприаций. Похищенное богатство может быть восстановлено, если культура сохраняется; напротив, любое богатство не спасет народ от банкротства, если иссякли культурные источники его бытия и подорвана его идентичность.

Ален Турен, размышляющий над противоречиями и конфликтами периода новейшей модернизации во Франции (конец 50-х — 70-е гг.), пришел к выводу, что классовая борьба нового типа — это борьба за право направлять исторический процесс. «Таким образом, классовый конфликт не может быть определен иначе, как борьба за самую высокую из всех возможных ставок — право определять направление исторического процесса»¹.

Ясно, что по мере того как идеология и технология (социальная инженерия) прогресса начинают питаться не из собственных национальных, а из внешних источников, борьба за право «определять направление исторического процесса» неминуемо обостряется. Вот почему она так обострена в современной России.

2.3. Историзм и финализм

Одним из ключевых понятий философии истории является историзм. Сегодня, при идеологической гегемонии либерализма, историзм получил значение бранного слова, выражающего утопическую веру в большую Историю и связанную с ней необходимость жертв во имя призрачного будущего. Тяжесть исторического финализма и вытекающей из него психологии жертвенности во имя «светлого будущего» мы испытывали на себе в течение 70 лет. Мы знаем, какими последствиями чреват соблазн исторического финализма, но это вовсе не означает, что мы не поддадимся ему вновь, если он явится к нам в какой-то иной форме. Возможно, исторический финализм является столь же необходимой антропологической иллюзией, как и юношеская вера в счастье. Народам приходится действовать и рисковать в истории: возможно ли это без веры в успех?

¹ Tourain A. *Production de la societe*. Paris, 1973. P. 12.

Как бы то ни было, но с научной точки зрения историзм в значении финализма — предопределенного итога, венчающего социальную эволюцию, представляется сомнительным. Однако под историзмом можно разуть и нечто другое. Скажем, с точки зрения так называемого социологического акционизма, «жизнь общества не сводится ни к воспроизводству определенных социальных функций, ни к адаптации к окружению; в ней проявляется фундаментальное напряжение между механизмами социального воспроизводства, или нормального функционирования, и механизмами исторического производства коллективных самоизменений»¹.

Если под историзмом мы будем понимать способность современных обществ изменять самое себя, то с таким толкованием согласятся даже последователи Карла Поппера. В то же время не следует отождествлять понятие исторического производства с концепцией классического социального эволюционизма. Эволюционисты интерпретируют исторический процесс по аналогии с природным: адресуются к необходимости, действующей помимо нашей воли, «объективно». Здесь нет места ни метафизической тревоге перед историей, ни исторической ответственности. Апофеоз оптимистического социального эволюционизма представлен в марксизме.

Линейная концепция марксизма успешно сочетает в себе и внутренние механизмы исторического процесса, и его предопределенный вектор, и надежные гарантии счастливого исхода. Процесс происходит объективно — морально-гуманитарным сомнениям здесь нет места. В то же время у истории есть класс-гегемон, который, правда, не занимается историческим творчеством в собственном смысле, а озвучивает словно бы уже написанную партитуру — программу, заложенную в механизме возникновения и разрешения противоречий между производительными силами и производственными отношениями.

Впрочем, какую бы программу мы не вкладывали в историю, будь то программа непрерывного развития производительных сил или непрерывного развития человеческой свободы или все более полного осуществления равенства и справедливости, мы не выходим за рамки оптимистического фатализма, априорно полагаясь на то, что доказать невозможно. Все эти установки принадлежат к разновидностям *телеологического принципа* в истории, приписывающего ей высшую, последовательно осуществляемую цель.

¹ Ibid. P. 60—61.

Но можно подходить к историческому процессу иначе, рассматривая в первую очередь механизмы движения, а не пресловутые цели. Это не значит, что люди в истории действуют бесцельно, но отождествлять человеческие цели с целями Истории — пагубная самонадеянность, как сказал бы Ф. Хайек. Исходным пунктом историософской рефлексии, по-видимому, должен стать вопрос, поставленный А. Туреном: как и по каким причинам в истории происходит смещение от процесса функционирования — «простого воспроизводства» общества к неожиданным качественным сдвигам — производству нового социума?

Прежний историцизм страдал неизлечимым преформизмом — он полагал, что будущее уже заложено в прошлом. Современная постклассическая картина мира открывает нам совсем другие процессы, при которых будущее вовсе не является predetermined итoгом предшествующих событий (причин). Здесь делается акцент как раз на том, что в точках бифуркации детерминистское описание вообще становится непригодным: одно и то же событие (причина) способно стать толчком развития альтернативных сценариев. Многие роковые неудачи и трагедии XX в. были связаны именно с тем, что реформаторы действовали так, будто находятся на эскалаторе гарантированной истории: с каждой новой ступенью плохие события становятся все менее вероятными, хорошие — все более вероятными. Они полагали, что главное — расправиться с проклятым прошлым, а будущее гарантировано непреклонными закономерностями прогресса. Если бы они знали, что на самом деле пребывают не во Вселенной Маркса, а во Вселенной Венера, где наиболее вероятным состоянием является не порядок (в моральном и социальном смысле), а хаос, тогда бы они не были так бесшабашны в своих расправах с прежним, обжитым порядком.

Итак, как же происходят перерывы нормального хода вещей — исторические сдвиги?

Вспользуемся образом классической механики: чтобы вывести тело из состояния покоя или равномерного прямолинейного движения, необходимо приложить силу. В обществе такой силой является власть. Европейская социальная теория различает три вида власти: духовную, политическую, экономическую. Когда власть была нерасчленена (случай древних восточных цивилизаций), исторические процессы, если не считать иноземных вторжений извне, совпадали с космическими. Только истощение ресурсов приводило к тому, что прежние усилия не давали привычных результатов и таким образом в общественную жизнь вторгался механизм изменений.

Но уже в «осевое время» появления великих мировых религий происходит разделение политической и духовной власти. Центры мировых религий — в отличие от прежних, племенных — не совпадают с местными центрами политической власти. Как показал А. Тойнби, мировые религии становятся зародышами цивилизаций — систем, соединяющих многочисленные этносы данного мирового региона в единое пространство. И в первую очередь это пространство является *духовным* — с едиными морально-религиозными нормами и ценностями. Между политической и духовной властью возникают противоречия.

Духовная власть, высвобожденная из-под влияния местных авторитетов, получает гигантский импульс в своем развитии. Возникают понятия высших целей, высшего долга, высшей справедливости — всего того, что выходит за рамки возможностей и забот политической власти. Так в истории закладывается продукт духовного брожения: между целями, касающимися нормального функционирования общества, и *высшими целями* появляется роковой зазор.

Следующий шаг в формировании механизма общественно-исторического самоопережения человечества был сделан в античности, где впервые появляется институт частной собственности — гарантированных от государственных экспроприаций владений частного лица. Так формируется еще один тип человеческой мотивации, связанный с целями личного обогащения. В обществе появляются три автономно действующие силы: духовная, политическая и экономическая. Разумеется, эта автономия относительна: без известной согласованности действия этих сил нормальная социальная жизнь была бы нарушена. Она и в самом деле периодически нарушается, как только развитие любой из указанных сил нарушает рамки минимальной согласованности.

Духовную власть осуществляет интеллигенция: в прежние эпохи — церковная, сейчас преимущественно светская. Под интеллигенцией нельзя понимать носителей одних только высокоспециализированных функций, относящихся к эмпирическим заботам общества. Духовная власть — власть над умами — осуществляется не ими, а теми, чьей целью является не функция, а воодушевление: кто озабочен проблемами высшего смысла и высших целей.

По-видимому, здесь мы имеем дело со своего рода *компенсаторным механизмом*. Во-первых, он действует в сфере качества повседневности: чем более унылой и безотрадней она является, тем более возвышенна вторая, надэмпирическая реальность. Во-вторых, в сфере отношений между сильными и слабыми, господами

мира сего и «нищими духом». Здесь возникает один из величайших парадоксов социального бытия: *духовной власти — неодолимой власти над душами людей достигают не те, кто исправно служит носителям политической власти в качестве экспертов или пропагандистов, а напротив, те, кто тираноборствует, если не в политическом, то в моральном смысле, возвещая моральное превосходство и конечное торжество униженных и оскорбленных.*

Сегодня адепты либерализма возвестили конец интеллигенции — носительницы неслужебных идей и смыслов, выходящих за рамки повседневного профессионализма. Это объяснимо: те, кто провозгласил «конец истории», кто опасается ее непредсказуемых стихий и желает заменить историческое творчество «позитивной работой», считают интеллигенцию чем-то опасно избыточным. В то же время нельзя не отметить, что ожидания либерализма в отношении интеллигенции внутренне противоречивы. Марксизм мог ожидать исчезновения интеллигенции вместе с исчезновением всякого неравенства и установлением коммунистического рая на Земле. Но либерализм не уповает ни на социальное равенство, ни на братство, ни на справедливость. Социал-дарвинизм рыночного отбора и достигательная мораль успеха увековечивают на нашей Земле дихотомию выигравших и проигравших.

Но если это так, то не следует уповать на то, что вышеуказанный компенсаторный механизм в истории утратит свою силу. В самом механизме человеческого целеполагания заложена неизбежность отрыва высших целей от низших. Как пишет А. Тойнби, «парадоксальным, но глубоко истинным и важнейшим принципом жизни является то, что для того, чтобы достигнуть какой-то определенной цели, следует стремиться не к самой этой цели, но к чему-то еще более возвышенному, находящемуся за пределами данной цели»¹.

Большого воодушевления вообще нельзя достичь, оставаясь в плену сугубо эмпирических целей. Можно, разумеется, поставить под вопрос саму необходимость такого воодушевления. Но здесь следует помнить: если мы согласны с тем, что в обществе непрерывно возрастает значение творческого труда, то нам придется реабилитировать воодушевление, ибо без него творческий труд невозможен. Пожалуй, можно согласиться с тем, что воодушевление повышает рискованность нашего бытия, как повышает его и само творчество. Такой тип риска вообще указывает на отличие чело-

¹ Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. С. 515—516.

веческого существования от гарантированной стереотипности животной жизни.

2.4. Парадоксы исторического творчества

Вернемся теперь к проблемам обособления экономической власти от политической. Справедливо указывают на то, что, совершив данное разделение, Европа получила в свои руки фактор развития невиданной мощи. Индивидуальный тип бытия означает замену одной-единственной, монополярной властной инициативы бесконечным множеством разнообразных частных инициатив. Прежнее монолитное и внутренне пустое (или по меньшей мере обедненное) пространство становится бесконечно дробимым и насыщенным: из него извлекается множество такого, чего не в состоянии разглядеть и извлечь страдающий специфическим дальтонизмом этатизм.

Но раз уж мы признали, что силы частной предпринимательской инициативы — экономической власти — оказались отпущенными на свободу, мы не можем задним числом протаскивать прежний монизм, как это делает либеральная теория, когда утверждает, что рынок сам по себе обеспечивает решение социальных и моральных проблем. Такой «монизм» методологически не противопоставлен марксизму, по сути дела никогда и не признававшему принципы разделения экономической, политической и духовной власти, но в контексте либерализма выглядит внутренне некорректным.

Нам представляется, что так называемые переходные эпохи — периоды интенсивного творчества «новой истории» — являют собой одновременно и результат усилившейся рассогласованности духовной, политической и экономической властей, и их чрезвычайного усиления. Парадокс исторического творчества, по-видимому, состоит в том, что когда указанные типы власти действуют согласованно, настоящее творчество исключается; когда же они действуют рассогласованно, наблюдается взлет творчества, но при этом его результаты в принципе не совпадают с ожидаемыми.

Дело в том, что рассогласованность действий трех типов власти провоцирует нередуцируемый эффект неопределенности — бифуркационные вихри. Сценарий любой переходной эпохи можно представить следующим образом. Достигшая степени чрезмерной автономии духовная власть вступает в оппозицию с двумя другими. Такая оппозиционность обусловлена не только конкретными социальны-

ми причинами, но имманентными предпосылками данного типа власти. Те представители духовной власти, кто безоговорочно поддерживает социальный статус-кво, могут пользоваться большими материальными привилегиями и покровительством власть имущих, но их духовный авторитет неминуемо падает: им не внемлют, они не воодушевляют, а вызывают скуку или раздражение.

Поэтому нам следует уточнить, кто же такие интеллектуалы: они не «специалисты», а тираноборствующие критики властителей и толстосумов. Когда их проекты не нарушают «разумного и дозволенного», специфика духовного измерения в истории вообще теряется.

Интеллигенция ведет себя как клир: в ее инвентивах власть предрержащим и в ее обещаниях содержится морально-религиозный пафос обличения и призыв обетования. Словом, тот самый огонь, который возгорелся в мире в эпоху появления великих религий, питает сегодня и современные светские идеологии. В основе духовного механизма больших исторических сдвигов лежит морально-религиозная дискредитация прежнего порядка.

Как только духовная власть — это церковь современного мира — отлучает режим, он теряет своих нелицеприятных приверженцев, а поддержка конъюнктурных прагматиков имеет свои понятные границы. Духовная власть легитимирует перемены, снабжая ниспровергателя прежнего порядка великим моральным алиби. Но настоящего мобилизующего эффекта она достигает тогда, когда ее великому моральному негодованиему соответствует и масштаб исторического обетования: ради мелких приобретений в авантюру Большой истории люди обычно не ввязываются.

Можно сколько угодно развенчивать утопизм, но важно понять, что исторические перевороты требуют утопий и без них вряд ли вообще могут состояться. Всякая критика исторической утопии в момент, когда она освящает новую историческую инициативу, не может восприниматься обществом иначе, как апологетика отжившего порядка или дезертирство. Ибо аутентичность соответствующих «учений» меряется не степенью их научной истинности, а способностью породить великий мобилизующий эффект.

В такой логике действует духовная власть. Но к реальному историческому процессу подключаются две другие силы, инициирующие, соответственно, образование новых собственников и новых власть предрержащих. Их логика и их интересы весьма редко — и то лишь на время — совпадают с вдохновительными целями, заявленными «клиром». Драма истории разворачивается как столкнове-

ние высоких, разбуженных духовной властью, и низких, связанных с инстинктами присвоения страстей. Последние лишь в редких случаях (как, например, сегодня в России) раскрываются в собственном виде. Чаще всего они обретают превращенные формы.

Духовная власть в историософской психоаналитике выполняет функции «сверх-Я», экономическая — подавляемого и вытесняемого «Оно». Обуреваемые соответствующими инстинктами группы выступают то как командиры производства, то как модернизаторы и организаторы процесса общественного накопления. Взаимное наложение двух векторов общественной эволюции — связанного с высокими заявками идеологий и выражающего прозаические, но никак не менее захватывающие страсти наживы — порождает столь причудливую логику общественной эволюции, что «последовательные» детерминисты и любители ясных схем неизменно оказываются посрамленными.

Но есть еще один вектор, связанный с логикой самоутверждения политической власти. Политическая власть балансирует между этими двумя векторами. Политика лишается вдохновляющих идей и ярких характеров, если не питается из высших духовных источников.

Сильная политика — та, что вдохновляется защитой слабых. Но защита слабых диктуется и прагматическими соображениями политической власти. Экономически сильные часто тягостятся ее опекой и стремятся низвести ее до роли собственного департамента. Поэтому своих головокружительных высот политическая власть достигает тогда, когда нейтрализует сильных, эксплуатируя чувства и ожидания слабых. В то же время реальная инфраструктура и ресурсы власти формируются при соучастии «сильных», представляющих ее функциональную, а не идейную сторону.

Эта логика политической истории или истории власти образует еще одну относительно автономную составляющую исторического процесса. Понять эти хитросплетения политической истории при помощи упрощенной базисно-надстроечной логики (что бы ни служило при этом «базисом») — безнадежное дело. Надо сказать, что постклассическая картина наложенных друг на друга автономных пучков отражает некую «норму» истории. Каждая из трех ветвей власти — духовная, политическая и экономическая — в самом деле, должна быть автономной.

Так, политическая власть не может просто реализовывать исторические программы власти духовной. Если политика устремляется в заоблачные дали того или иного вдохновительного мифа эпохи и

подвержена соответствующему максимализму, она теряет реалистический характер и может стать по-настоящему опасной. Собственно, тоталитарные движения XX в. и основаны на всецелом подчинении политики великому мифу: те, кто претендует на то, чтобы устроить рай на земле, непременно увлекут нас в ад.

Политика, таким образом, должна строиться на здоровом прагматизме и эмпиризме. Она не должна, с одной стороны, терять из виду великие цели, заявленные духовной властью века («великими учениями», идеологиями, принципами социальной справедливости), с другой — твердой почвы и быть искусством возможного. Утрата политикой своей автономной логики и ее всецелое подчинение духовной власти чревато срывами в фундаменталистскую архаику новых теократий.

Другую крайность представляет превращение духовной власти в служанку двух других властей, в особенности экономической. В истории эта тенденция нередко рождается в ответ на крайности предыдущей фундаменталистской фазы. Так, сегодня в России духовная власть, сбросившая с себя миссию служения высшим целям и принципам, скомпрометированных тоталитарным режимом, не стесняется самоуничтожения перед сильными мира сего и склонна легитимировать их морально-сомнительную практику. Но тем самым она утрачивает характер подлинной духовной власти — властительницы дум. Элита, не стесняющаяся «игры на понижение», ниспровергающая не те или иные кумиры и идеалы, а сам принцип служения идеалам, — теряет свое значение властного фактора.

Из мира исчезает столь необходимое ему духовное измерение, что ведет к чудовищной духовно-нравственной деградации жизни. Порок отныне не маскируется, а громогласно заявляет свои права. Ясно, что это грозит подрывом самих основ цивилизованного существования, провалом в социал-дарвинизм. Поэтому обществу предстоит восстановить статус духовной власти как мобилизующей и нормообразующей силы, корректирующей действие других социальных сил.

Надо сказать, духовная власть стала мишенью современной либеральной критики не только за ее тоталитарно-фундаменталистские соблазны. Она вызывает и методологическое раздражение сторонников рациональной истории. Дело в том, что именно она в первую очередь усложняет исторический процесс, искривляя его логику, связанную с превосходством экономически и политически сильных над слабыми, передовых — над отсталыми, развитых — над развивающимися. Духовная власть — источник парадоксов ми-

ровой истории, когда именно «кроткие» наследуют землю, когда великие формационные инициативы и новации исходят не от центров, а от мировой периферии, а отставшие и побежденные опережают преуспевших победителей.

Драма современного либерализма состоит в том, что он выражает позицию победителей, а в сфере духа это — сомнительное преимущество. Либерализму изменила великая интуиция всех больших идеологий, связанная с парадоксами христианского обетования «нищих духом». Он стал откровенно служить сильным и преуспевшим и тем отлучил себя от источников великого духовно-религиозного вдохновения. Либерализм постоянно клянется в верности индивидуализму. Но стоит всерьез задуматься, и обнаружится, что статус личности как «держателя мира» — первоисточника социального развития — предопределен парадоксами духовной сферы. Вне духовного измерения личность всегда будет выглядеть слабым, подчиненным звеном социальных «мегамашин». По-настоящему на ее стороне — только духовные энергии, тогда как на стороне окружающего мира — все вещественные преимущества. И пока мы верим, что духовная сторона важнее, наши упования на человеческую личность имеют достаточные основания. В той мере, в какой духовное измерение уменьшается, постчеловеческий мир промышленной и социальной машинерии торжествует над человечеством. Поэтому следует признать самоубийственной ту критику духа, веры и воодушевления, которые предпринял современный либерализм под предлогом борьбы с тоталитарными искушениями.

Однако не следует думать, что трагедии и несправедливости истории связаны только с тенденциями ослабления духовной власти в пользу двух других. Духовная власть способна творить свои несправедливости и быть источником весьма драматичных коллизий. Не будем забывать, что свое высшее выражение духовная власть получила в форме великих идеологий XIX—XX вв. Эти идеологии раскололи современное общество на «крикливое меньшинство» и «молчаливое большинство». Их мешенью неизменно выступали не только политически ангажированные силы реакции, но и обыватели, сознание которых оставалось дотехнологическим.

В современном общественном сознании существует три пласта: *традиционный*, связанный с культурной памятью (сознание, наследие); *эмпирический*, сформированный под влиянием личного опыта людей (сознание — отражение); и *технологический*, сформированный под влиянием «фабрик мнения» (сознание-продукт). Идеологи

разделяют людей по типу их сознания: на одной стороне выступают те, у кого доминирует сознание-продукт, на другой — те, у кого доминирует сочетание сознания-памяти и сознания-опыта.

Великие учения XX в., от коммунизма до либерализма, исходят из жесткой дихотомии: традиционное сознание — современное. При этом к разряду традиционного почему-то причисляют и культуру-память, и культуру-опыт. Доктринеры великих учений нетерпимо относятся не только к традиции, но и к народному здравому смыслу, связанному с повседневным обыденным опытом.

К примеру, крестьяне 20-х гг. предупреждали пропагандистов тотальной коллективизации, что «чужая скотинка» будет не ухожена, «не кормлена, не поена». Великая идеология возмущалась этими предрассудками «мелкобуржуазного обыденного сознания», утверждая, что новый человек за общественным добром станет приглядывать лучше, чем за собственным, и польются реки молочные. И что же? Семьдесят лет чужую скотинку досыта не кормили, и молочные реки не появились.

Сегодня меньшее опустошение в социальной жизни производит новое доктринерство «монетаристов». Они последовательно разрушают цивилизованную инфраструктуру, воплощенную в том, что не дает немедленной рыночной отдачи, но на самом деле создает инвестиционный потенциал долгосрочного плана — науку, культуру, образование, средства коммуникаций. Словом, они уничтожают все то, что делает индивида истинно социальным, вытесняя его робинзонадой «чисто рыночного» индивидуализма, не ведающего социальных факторов общественного богатства. В результате Россия погружается во тьму доцивилизованного существования, а либералы-монетаристы призывают нас видеть в этом не катастрофу, а успех. Мишенью нового доктринерства стало уже не «мелкобуржуазное» сознание былого крестьянского большинства, а коллективистское сознание нового, которое некоторые либералы называют «красно-коричневым».

Как известно, методологическим кредо классического либерализма был эмпиризм: старые либералы не доверяли умозрительным схемам, превознося практический опыт. Но сегодня наши либералы отмахиваются от свидетельств опыта. Они реставрировали коммунистическую концепцию «двух истин»: низменной правде факта, недвусмысленно свидетельствующей о катастрофических последствиях номенклатурно-криминальной приватизации и политики монетаризма, противопоставляется незримая, но доктринально засвиде-

тельствующая «правда жизни», выносящая реальную действительность куда-то за скобки.

Впрочем, не эта демагогия нового казенного учения представляет загадку социально-философского анализа. Загадка в том, что одержимыми либералами выступают не столько новые хозяева жизни, для которых либерализм — средство идеологической легитимации их сомнительных социальных практик, сколько многочисленные слои интеллигенции, сильно пострадавшие от развала десятилетиями создаваемой информационно-образовательной инфраструктуры. Случай прямого подкупа или запугивания не в счет, ибо не это создает повод для рефлексии.

Почему общество накрыла новая либеральная волна, под которой оказались погребенными и сознание-память и сознание-опыт, подмененные новыми обязательствами нерассуждающей идеологической веры? Почему такой репрессии заново подверглись опыт и здравый смысл, оставшиеся уделом «маргиналов и неадаптированных»?

Не поняв механизмов этого победоносного доктринерства, мы не поймем, почему Россия в XX в. дважды потерпела поражение, капитулировав сначала перед западниками-марксистами, затем перед западниками-либералами. Некоторый свет на эту загадку может пролить современное религиоведение, изучающее механизмы господства великой письменной традиции над малой народной (устной) традицией. Парадокс в том, что носителями первой является просвещенное меньшинство (иногда ничтожное), тогда как носителями второй — явное большинство.

Почему большинство повинуется меньшинству, если у последнего есть в распоряжении средства физического насилия — понятно. Но идеологическое господство меньшинства над большинством нельзя объяснить физическим насилием. Духовная власть — только тогда власть, если практика убеждения довлеет над практикой принуждения. Вероятно, переход от безыскусной народной культуры к социальному конструктивизму цивилизации совершается не без помощи самого народа. Народ идет за пастырями, если чувствует в них фанатизм подлинной, не стилизованной веры.

Вопреки расхожему стереотипу, фанатизм — детище интеллектуалов, а не наследие «темных масс». Каковы же источники этого фанатизма?

Историософская теория должна знать их, ибо они питают одну из самых тяжелых несправедливостей истории — этноцид (под этим понимается не столько уничтожение людей, сколько уничто-

жение национальных культур и укладов). Великие письменные традиции — продукт не столько просветительских усилий, сколько новых типов коллективной веры. Не просветительские максимы, а максимы веры запечатлеваются в текстах великих письменных традиций. Эти тексты помещают этносы в новое единое духовное пространство, где переплавляется множество малых этнических традиций.

Почему народы не оказывают эффективного сопротивления этой переплавке? Не отстаивают свою традицию с надлежащим упорством? Из каких источников черпают свою невиданную энергетику носители новых письменных текстов? Откуда проистекает это право на этническое насилие, сознанием которого, несомненно, преисполнены фанатические пропагандисты текста?

Здесь мы в самом деле сталкиваемся с совершенно неожиданным парадоксом: интеллектуалы — ревнители нового текста, выступают как фанатики, тогда как народ скорее в роли скептика, не демонстрируя по-настоящему ни упорной приверженности этнической старине, ни прозелетического энтузиазма перед лицом нового учения. Не языческое большинство, а христианское миссионерское меньшинство демонстрировало фанатическую непреклонность в годы крещения Киевской Руси. Не адепты московской старины, а их яростный оппонент Петр I и его «немецкое» окружение проявляли пассионарную энергетику непреклонного реформаторства. Не темное крестьянское большинство, а красные комиссары — адепты великого учения — оказались настоящими фанатиками, развязавшими гражданскую войну, и уничтожившими жизнь во имя буквы.

Да и сегодня не консервативное в политическом и социокультурном отношении большинство промышленных регионов России, а меньшинство националистически настроенных «филологов» или западных либералов выступает в роли одержимых догматиков нового учения. В чем причина скептического уныния большинства на фоне самоуверенного доктринерства новых прозелитов? Почему опорой настоящей твердой позиции становятся не традиция, не здравый смысл и опыт, а никем не проверенные модные учения?

Эти вопросы чрезвычайно важны в историософском отношении, ибо историю делают не осторожные эмпирики и скептики, а фанатики, вооруженные априорно «безошибочной» теорией. И когда впоследствии обнаруживается, что безошибочная теория завела в тупик, берут реванш опять-таки не прежние скептики, а новые фа-

натики (в том числе и те, кто еще вчера выступал проводником прежней «веры»). Почему, в самом деле, опыт так мало ценится и так мало влияет на исторический процесс по сравнению с порою дикими экстравагантностями тех или иных учений?

Доктринеры новых учений то и дело сетуют на народный менталитет, как на помеху их миропотрясательных начинаний. На самом деле, народная субстанция скорее служит хранительницей реального опыта, чем каких-либо априорных ментальных структур. Вся история великих переворотов и эпохальных сдвигов — это история поражения эмпирического опыта под напором новых форм веры, насаждаемых активным меньшинством.

Возможно, состояние веры имеет для человека самоценное значение. Но дабы не становиться на скользкий путь априоризма, нам предстоит выяснить то позитивное, что способны дать великие учения народам, за следование которым они нередко расплачиваются и социальной стабильностью, и приобретениями целых веков, и даже собственной идентичностью. А затем мы попытаемся ответить на вопрос: какими средствами можно улучшить баланс потерь и обретений и вообще оспорить отчужденный характер исторического процесса, связанный с эффектами «навязанной истории» — неравноправным положением авангарда и массы, центра и периферии в социально-историческом развитии.

Если пользоваться эмпирическими критериями, относящимися к человеческой повседневности, а не абстракциями прогрессистских теорий (считающих самоценной коллективную собственность, безотносительно к тому, что она реально дает, либо самоценным рынок), то затратный характер прогресса выступит с ужасающей наглядностью. Реальный уровень жизни сегодняшних масс в России ниже, чем в 1913 г., и это несмотря на колоссальные усилия миллионов и неслыханные жертвы во имя светлого будущего. Если же учесть некоторые критерии качества жизни, в особенности касающиеся экологических, политических и морально-психологических гарантий существования, то исторический баланс XX в. для России будет, несомненно, отрицательным.

Наиболее надежный суммарный показатель — демографический: он свидетельствует о возможностях человека как вида в данном историческом пространстве. Объективно демографическая статистика неумолимо свидетельствует о депопуляции: жесткие социально-политические и промышленные технологии, взятые на вооруже-

ние крайне левыми, а затем крайне правыми реформаторами в России, произвели обновление человеческой популяции.

Человечеству как виду изначально был отпущен громадный планетарный срок — при традиционном использовании ресурсов Земли их хватило бы на сотни миллионов лет. Но принципом такого существования должен быть аскетизм: подчинение индивида интересам вида, краткосрочных целей — долгосрочным. Способность безропотно выносить все тяготы повседневного существования воспитала в человеке религия. Только в качестве животного религиозного (Фейербах) человек оказывается способным отвергать краткосрочные индивидуальные выгоды ради долгосрочных, родовых. Начатый в Европе около 500 лет назад процесс секуляризации начал последовательное ослабление этой способности. Тотально секуляризированный человек — это существо, жертвующее родовым ради индивидуального, долгосрочными интересами — ради сиюминутного успеха.

Как только человек разучился жить долговременными родовыми целями, рождается европейский технологический миф. В технике видят способ реализации стратегии краткосрочного успеха, при жизни данного поколения. Чем слабее способности к аскезе и жертвенности, тем больше надежд возлагается на технику. Технический прогресс — это осуществление социального заказа потребительно-гедонистического общества. В качестве потерпевшего, на которого возлагается расплата за эту стратегию быстрого успеха, выступает природа: техника угождает прихотям человека, уничтожая природу. Экологические преступления — не случайная девиация, они заложены в самой мотивационной структуре потребительской личности.

2.5. Утопия прогрессизма и ее альтернативы

Другой разновидностью техники, сокращающей сроки удовлетворения желаний, является *прогрессизм*. Он является разновидностью машинного мифа эпохи модерн: мифа об истории как машине времени, которую можно ускорить, приблизив час удовлетворения наших чаяний.

Все инициаторы революционных переворотов, эпохальных сдвигов, крутых исторических перемен, соблазняют народы мифом ускорения — обещанием перевести машину времени на чрезвычай-

ные обороты, приближающие установление «золотого века» к сроку жизни сегодняшнего поколения. Чем дальше заходит процесс секуляризации и утраты аскезы — тем больше надежд возлагается на историю. Секуляризированный человек заключает мефистофельский договор с Историей: он обязуется осквернить все прежние святыни, разрушить вековые порядки, совершить неслыханные преступления, для того чтобы сообщить машине времени чудодейственные обороты.

Теперь мы знаем, чем питается исторический энтузиазм — он питается энергией нетерпения. Поймем мы теперь и фанатический нигилизм отрицателей традиционной веры, менталитета и обычаев. Традиции поддерживают устойчивое состояние человека в долгосрочном времени и потому препятствуют появлению чувства великого исторического нетерпения. Степень включения масс в «катастрофы» истории — это степень их нетерпения. Европейский модерн выработал особую технологию разжигания исторического нетерпения. Для этого конструируются манихейские пары: друзья и враги народа, авангард и реакция. Вековечные тяготы жизни ставятся под знак устранимого субъективного препятствия: указываются конкретные виновники, наказав которых мы немедленно окажемся в раю.

Свое объяснение получает и фанатичная вера в Учение. Для того чтобы жить в традиционной повседневности, нужно терпение, а не энтузиазм. Но для того чтобы подвигнуть людей на авантюру прогрессизма — слом вековых порядков — требуется вера в гарантированный успех, причем такой, какой может нарисовать только разгоряченное воображение мифотворцев. Ради малых улучшений на авантюру прогрессизма не пускаются: азарт такой игры подогревается только неслыханными ставками.

Что же мы имеем в результате?

Исторический прогресс, как и прогресс научно-технический, в конечном счете оказывается «игрой с нулевой суммой». В случае технологического прогресса в роли потерпевшего выступает природа. В случае исторического прогресса тоже действует механизм переложения тягот. Например, жертвой социалистической индустриализации оказалось российское крестьянство: ценой его полного закабаления осуществили ускоренное строительство социализма. Второй «эпохальный» переворот произошел на наших глазах и он потребовал меньшей заместительной жертвы: чудодейственное превращение партноменклатуры в новых собственников и миллионеров произошло за счет опустошения многолетних сбе-

режений всего населения России и многократного снижения уровня жизни народа.

И как только большинство обнаруживает, что именно оно оказывается жертвой «ускорения истории», новому строю требуется диктатура. Диктатура есть режим, устанавливаемый после того, как Мефистофель потребует расплаты за свои колдовские чудеса. Чем сильнее было подогрето историческое нетерпение, тем радикальнее процесс «революционного разрушения старого» и тем горше расплата. Мера свирепости диктатуры определяется тяжестью народного разочарования в результатах очередного эпохального скачка. За благозвучным названием дело не станет: диктатуру назовут средством защиты либо социалистических завоеваний от посягательств контрреволюции, либо демократических завоеваний от посягательств «красно-коричневых».

Представим теперь структуру исторического процесса: в основе его лежит субъект-объектный принцип, когда за действия, инициируемые авангардом, расплачивается молчаливое большинство, превращенное в безгласный объект. Состоялись ли бы все эпопеи исторического ускорения, если бы оказалось не на кого перекладывать тяготы этой «игры с нулевой суммой»?

Разумеется, нет. Темпы роста снижались по мере превращения крестьянства из большинства в меньшинство: стало не на кого перекладывать тяготы индустриализации. Первоначальное накопление на Западе стало возможным лишь после великих географических открытий и колонизации, когда в объект стал превращаться весь незападный мир. Маркс определял капиталистические издержки производства формулой: $C+V$, где C — стоимость сырья и оборудования, V — цена рабочей силы.

Эта формула учитывает только издержки субъекта: оборудование и сырье надо купить на рынке у суверенных владельцев соответствующего товара, рабочую силу — тоже. Но есть и безгласный объект, издержки которого не оплачиваются: это разрушаемая природа. Если бы стоимость возмещения издержек природы вошла в цену товаров, массовое производство, как и массовое потребление, вряд ли было бы возможно.

Аналогичную формулу издержек можно было бы предложить и для исторического «производства» нового общества. Здесь тоже есть свой безгласный объект, потери которого не принимаются во внимание и не оплачиваются реформаторами. Пора задаться вопросом: что будет происходить с историческим процессом, когда

социальная масса, соглашающаяся выступать в роли безгласного объекта станет непрерывно сокращаться?

Мы видим, что в историческом процессе не обнаруживается тенденции к преодолению запретного характера. С одной стороны, разрушение традиционной веры и обычаев усиливает историческое нетерпение масс. С другой — падает их способность выносить издержки прогресса, соглашаясь со статусом объекта. Будущей формационной теории предстоит ответить на трудные вопросы:

1. Будет ли преодолена психология исторического нетерпения и какими средствами этого можно было бы достичь? По-видимому, речь пойдет о судьбах процесса секуляризации: можно ли обратить его вспять с помощью какой-то новой духовной реформации, возвращающей человечеству способность жить в долговременной перспективе, в противоположность нынешней безответственной «морали успеха».

2. Если процесс секуляризации стал необратимым, то как прореагируют новые и старые объекты прогресса на приглашение стать очередной жертвой? Эпохальные сдвиги до сих пор совершались потому, что люди не разгадали мифистофелевское коварство прогресса: необходимость расплаты за ускорение машины времени.

Сегодня формируются два новых типа знания, альтернативные завоевательной идеологии прогресса: экологическое знание, предостерегающее относительно экологических издержек прогресса, и историософское знание, предостерегающее от социальных издержек. Эти типы знания озвучивают проблемы до недавнего времени безгласных объектов, разрушаемых в ходе модернизаций. Первым таким объектом выступает природная среда, терпящая невосполнимые убытки, вторым — социокультурная среда — маргинальное большинство мира, на счет которого авангарды списывают все убытки.

В механике идея вечного двигателя была развенчана 300 лет назад. Но метафизика прогресса до последнего времени полагала, что он чудодейственным образом подзаряжается от какого-то вечного двигателя. И только теперь наступает прозрение: оказалось, что ни природная, ни социокультурная среда больше не в состоянии выносить возрастающих нагрузок прогресса.

В частности, вопрос стоит так: будут ли и впредь возможны скачки исторических ускорений, если станет ясно, что отныне издержки предстоит нести всем — избранных любимцев истории не

будет? Если и в национальном масштабе и в масштабе планеты «молчаливое большинство» перестанет играть роль терпеливого объекта — среды, куда сбрасывается энтропия прогресса, то не утратят ли авантюры историцизма всякий смысл? Это означало бы, что сутью грядущего формационного сдвига стал бы конец модерна — возвращение человечества к стабильному способу производства, делающему бессмысленной индивидуалистическую «революцию притязаний».

Западная цивилизация некогда объявила миру, что она в отличие от всех других изобрела принципиально новый способ производства богатства, ничего общего не имеющий с прежними перераспределительно-завоевательными способами. Западный предприниматель получает прибыль не от отчуждения, не в результате спекуляций, недоплаты, хищений и проч. Он — подлинный, торжествующий алхимик, научившийся добывать чистое золото прибыли буквально из ничего.

Теория эквивалентного рыночного обмена гласит: там, где политическая демократия устанавливает гражданское равенство, прибыль перестает быть функцией экспроприаторского насилия, она становится продуктом предпринимательского творчества. Маркс попытался реставрировать экспроприаторскую концепцию богатства, указав на рабочую силу как на особый товар, способный создавать стоимости, превышающие его собственную. Либеральная теория отвергла эту неоархаику марксизма, вернувшись к теории предпринимательского творчества, исключаящего любые «игры с нулевой суммой».

На самом деле, Запад может доказать свою невиновность на процессе по делу эксплуатации только посредством алиби, называемого теорией творчества. Насколько надежно это алиби, действительно ли теория творчества доказывает социальную и экологическую невиновность технической цивилизации, ее принципиально неэкспроприаторский характер? Указывают ли нынешние глобальные проблемы на необходимость отказа от привычных для эпохи модерна форм творчества или, напротив, на необходимость радикализировать творческий процесс, сделав его предметами те формы нашего бытия, которые носили скрытый, натурально-традиционалистский характер? Примером последнего мог бы служить переход от экологического «собираательства» — паразитизма технической цивилизации, не оплачивающей экологические издержки, к экологическому производству.

Перед нами две альтернативные концепции философии истории: согласно одной, модерн — окончательный выбор человечества, которому предстоит продолжать эпопею прогресса, согласно другой, прогрессистская эпоха — это преходящая промежуточная форма между старым традиционным и новым, грядущим типом нестабильности.

Категория стабильности отныне уже не может считаться ориентиром одного только традиционного или консервативно-реставраторского типа сознания. Формула «стабильность и развитие», принятая на форуме в Рио-де-Жанейро в 1992 г., получила статус общепринятого ориентира человечества. Но не имеем ли мы здесь дело с неразрешимой антиномией: если есть развитие, то исключается стабильность и наоборот?

Некоторые надежды дает теория коэволюционного развития, указывающая, что творчество отныне должно стать делом рук не безответственного маргинала Вселенной, безразличного к ее внутренней гармонии, а интегрированного в космический порядок экологически ответственного субъекта. Это предполагает, что статус природы повышается: из пассивного объекта нашей преобразующей воли она превращается в полноправный субъект, а сама историческая эволюция переходит от субъект-объектной к субъект-субъектной фазе, основанной на *диалоге*. Последнее означает, что требования природы учитываются безусловно, а на экологически безответственные технологические инициативы налагается строгое вето.

По-видимому, аналогичное решение может получить и историческая коллизия, связанная с взаимоотношением авангарда и периферии прогресса, гегемонов и объектов их преобразовательной воли. Диалоговый, или субъект-субъектный принцип означал бы подлинную демократизацию исторического процесса, обретающего *коэволюционную форму, равноответственного сотворчества*.

Насколько вероятно, что грядущий формационный сдвиг примет форму коэволюционного переворота? И достаточно ли для этого субъективного неприятия народами прежних, авторитарно-экспроприаторских форм общественной эволюции или История равнодушна к нашим притязаниям и нашим прозрениям и носит целиком трансцендентный характер?

Глава 3

**ГЛОБАЛЬНЫЙ МИР: КОЛЛИЗИИ ОБРЕТЕНИЯ
ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ****3.1. «Открытое общество»
как западная модель глобального мира**

Сегодня принято говорить о глобальном, взаимозависимом мире. Но взаимозависимыми бывают и друзья и враги, и те, кто сотрудничают как партнеры, и те, кто связаны диалектикой раба и господина. Поэтому нам важно, не поддаваясь соблазнительной очевидности тезиса о глобальном мире, раскрыть его внутреннюю драматургию и скрытые в нем альтернативы. Инициатором идеи глобализма выступает современный Запад. Этой идее соответствует пропаганда «открытого общества», которое обосновывается посредством ссылки на объективную глобальную взаимозависимость.

Предшественниками теории «открытого общества» были британские фритредеры: они обосновывали объективную необходимость и моральную оправданность открытой экономики — свободного рынка без границ и таможенных ограничений. Континентальные сторонники протекционизма резонно возражали, что фритредерство выгодно странам с более развитой экономикой, позволяя им беспрепятственно проникать на рынки более слабых стран и разорять местную промышленность. Фритредерство — это свобода, напоминающая закон джунглей, который на руку сильнейшим.

Сегодня «теория открытого общества» уже не ограничивается экономикой. Она призывает не-Запад полностью открыться влиянию Запада — идеологическому, культурному, политическому и финансовому. И это опять-таки обосновывается ссылками на непреодолимые объективные тенденции современного развития, якобы делающие совершенно устаревшими такие понятия, как национальный суверенитет, самостоятельное развитие, национальные интересы.

Спору нет: если не-Запад полностью откроется Западу, мы скоро получим глобальный мир, но это будет мир глобальной западной гегемонии. Нельзя ли обрести его другой ценой?

Сегодня понятие объективной необходимости скрывает коварство победителей, которые заинтересованы в том, чтобы вконец обескуражить побежденных, внушив им мысль, что такому положению нет альтернативы. Поиск альтернативы есть такое усиление духов-

ного измерения, которое отражает наше творческое возмущение энтропией, связанной с наиболее вероятными состояниями. Объективное, таким образом, становится синонимом наиболее вероятного, энтропийного.

И если в традициях классической культурной эпохи, отражающей неукротенное творчески-героическое начало, было возмущение против наиболее вероятных состояний, то современная постгероическая эпоха призывает не бунтовать. Голосом такой эпохи говорят преуспевшие, заинтересованные в сохранении статус-кво. Они и придали «объективной необходимости» ее лукаво-соглашательский смысл.

Если человек и в самом деле имеет на Земле призвание антиэнтропийной силы, то его задача — не усыплять субъективное начало, обеспечивая алиби постыдному бездействию посредством ссылок на объективные тенденции, а пробуждать и усиливать это начало. Запад сегодня заинтересован в том, чтобы сделать мир однородным, упростив его в качестве объекта управления. Но если при этом ссылаются еще и на прогресс и его закономерности, то здесь впору возразить: упрощение и унификация являются, по большому эволюционному счету, не прогрессом, а регрессом. Те, кто сопротивляются унификации, и на этих основаниях отвергают преждевременный лозунг «открытого общества», поддерживают тем самым высокие онтологические принципы плюрализма и многообразия на нашей планете.

Западническая концепция глобализма в целом строится на принципе неэквивалентного обмена. Вместо взаимного культурного обмена здесь предполагается одностороннее культуртрегерство Запада, просвещающего других, но отказывающегося в свою очередь просвещаться с их помощью. Парадоксальным следствием такого гегемонизма является провинциализация Запада. Запад, выступающий в самодостаточной роли, готовый лишь влиять, но не поддаваться другим культурным влияниям, теряет способность к самообучению через мимезис (подражание). Он все хуже знает других, подменяя трудный опыт культурного диалога априорными догматическими схемами. Он все реже задается вопросом о том, как думают и ведут себя другие, подменяя его менторским — как они (другие) должны думать и вести себя в соответствии с его, Запада, представлениями.

Поэтому вопрос о традиционализме и нетрадиционализме пора поставить по-новому. Сегодня догматического традиционализма, знающего только себя и взирающего на мир только с собственной

колокольни, больше всего именно на Западе. Если провинциализм выступает синонимом наивно самоуверенной и счастливой цельности, не обремененной знанием других и вытекающими отсюда сомнениями в собственной правоте и законченности, то таких счастливых провинциалов сегодня, бесспорно, больше на Западе.

Напротив, быть незападным человеком сегодня — значит сопрягать в своем сознании, поведении и системе ценностей автохтонную традицию и ту, что привнесена с Запада. Не-Запад сегодня сложнее Запада не только по причине своей более древней культурной традиции и более глубокой памяти, но и потому, что его внутренняя структура дуальна: она включает свое и чужое, подлежащее адаптации на собственной почве. Причем это такое чужое, от которого нельзя просто отгородиться или отмахнуться, но которое приняло характер вызова, требующего неизбежного *ответа*.

Причем если во времена существования Советского Союза, выступающего как протекционистский барьер на пути проникновения атлантического Запада в не-Запад, вызов не принимал по-настоящему тотального характера, то теперь, после крушения второго мира, он именно таков. После своей победы в мировой холодной войне Запад требует безоговорочной капитуляции от не-Запада. Иными словами, вызов Запада принял крайнюю, предельную форму.

Большинство конформистски мыслящих интеллектуалов восприняло этот вызов как едва ли не завершающую фазу мировой истории. Но вместо того, чтобы останавливаться на самом этом вызове, который в общем-то свершился и потому не содержит особых творческих загадок, гораздо продуктивнее продумать логику возможного ответа не-Запада. Вот где таятся главные загадки грядущего этапа истории!

Между прочим, сегодняшняя стратегия Запада состоит как раз в том, чтобы любыми путями оттянуть ответ или хотя бы упредить его силу. На это направлена и экспансия СМИ, призванная подорвать местные духовно-нравственные традиции, и активность религиозных сект (преимущественно протестантских), и оплаченное усердие интеллектуалов, незаметно перешедших от критики тоталитаризма к отрицанию собственной культурно-цивилизационной традиции.

Эти попытки предупредить ответ оппонента, которому послан вызов, свидетельствуют о дегероизации Запада, более не находящего упоения в великих дуэлях культуры. В историософском плане это может быть расценено как попытка «банализировать» Историю, лишив грядущую фазу ответа должной радикальности и содержа-

тельности. Между тем, об истории можно сказать то же самое, что сказал Х. Гадамер об опытном человеке: опытный человек — не тот, который наперед знает, как ведут себя другие, опытный человек — это принципиально адогматический человек, который по опыту означает, что действительность другого сложнее наших предожиданий¹.

Полностью элиминировать присутствие другого — значит поставить под вопрос собственную идентичность, которая всегда является не только даром природы, но и итогом самоидентификации, осуществляемой в столкновении с другими. Без этого идентичность не может получить статус культурного феномена. «Подобно тому как в межчеловеческих отношениях речь идет о том, чтобы действительно узнать другое «ты» как именно «ты», т.е. позволить ему сказать нам что-либо и суметь услышать то, что оно говорит, в историческом познании требуется не объективистская отстраненность, а готовность выслушать другую эпоху...»².

Истинная трагедия культуры, в том числе и западной культуры после окончательной победы Запада, состоит в резком ослаблении статуса другого в мире — того, кто выступает источником альтернативного знания и открывает неожиданные и нетривиальные стороны бытия. «Культура, — пишет В.С. Библер, — есть форма *одновременного бытия* и общения людей различных — прошлых, настоящих и будущих — культур, форма диалога (и взаимопорождения) этих культур»³.

Западный тип самосознания до сих пор находится в плену монологическо-прогрессивистской концепции «снятия»: высшая фаза истории или высшая цивилизация окончательно «снимает» предыдущие, делает их ненужными, вбирая все, что содержалось в них «действительно истинного» (Гегель). На самом деле в таком монологическом самоупоении никакая культура в принципе жить не может. Для развития ей необходимо инобытие другого, того кто задает ей нетривиальные вопросы и побуждает к ответу, который и есть творчество.

Собственно культурно-историческое творчество есть не что иное, как бытие перед лицом другого, вынуждающего и нас становиться другими. Каждый наш собеседник в культуре «абсолютно неснимаем, непреодолим, способен к бесконечному развертыванию

¹ Гадамер Х. Истина и метод. М.: Наука, 1988. С. 419.

² Там же. С. 425.

³ Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М.: Наука, 1990. С. 289.

и углублению своей аргументации... И чем больше таких Собеседников, тем более несводим к той или иной логике бесконечно-возможный мир, тем более «колобок» бытия плотен, непоглощаем, загадочен»¹. Гуманитарное сознание, вооруженное диалоговой методологией, утверждает, на своем уровне и своими средствами, те концепты, которые в современной естественно-научной картине мира получили отражение в понятиях сложности, нелинейности, неопределенности.

Драматический парадокс нашего времени состоит в том, что мы уже осознали постиндустриальную потребность в духовной культуре как источнике фундаментальных новаций. Постиндустриальное общество — это не прежнее массовое общество, основанное на бесконечном тиражировании однажды найденных моделей и решений, а непрерывно самообновляющееся, а значит, нуждающееся в нетривиальных идеях. Но сегодня именно статус Запада как гегемона и победителя более всего препятствует ситуации культурного творчества.

Во-первых, это связано с попыткой устранения «аффицирующего другого», который подобно кантовской «вещи-в-себе» неподвластен нам в своей сущности, но в то же время является первоисточником нового, того, что выходит за наши собственные пределы. Во-вторых, навязывая индивидуалистическо-гедонистическую мотивацию, Запад уменьшает пассионарность культурного творчества, ибо указанная мотивация целиком находится за пределами того, чем вдохновляется высокая культура.

Рождать большие идеи — от фундаментальных идей в науке до фундаментальных инициатив в этико-религиозной сфере — можно только при ориентации на идеал, а не на эмпирически-индивидуалистический интерес. Максимализм творчества ничего общего не имеет с приземленностью современных либеральных установок, исходящих из окончательной смерти «сакрального».

Главный вопрос Истории, относящийся к ее смыслу и перспективам, касается примата Духа или Материи, Неба или Земли. При этом Дух имеет волновую структуру, он предстает как невидимая, нелокализуемая в пространстве соборность. Материя, напротив, имеет корпускулярную, атомарную структуру, и потому воцарение материалистической фазы в культуре находит отражение в этике индивидуализма и морали успеха.

¹ Там же. С. 311—312.

Вдумчивые эксперты уже отметили, что технологическая эпопея XX в. в культурном отношении является паразитарной: она питается в основном фундаментальными открытиями и идеями, подаренными ей прошлым веком. Особенность технотизированного творчества состоит в том, что здесь творческое воображение получает импульс не от субъекта, а от созданной техникой же технической проблемной ситуации. Творчество получает профанируемую форму саморазвития техники. Проблема, однако, состоит в том, чтобы осуществить в духе Гуссерля феноменологическую редукцию технического мира, вырваться из плена его спонтанной логики, вернуться к бытию человека, к его статусу не придатка и агента техника, а субъекта, имеющего собственные задачи и собственную логику.

Тривиальность модернизации как практического социального процесса и как теории состоит в том, что она означает подчинение машинной логике тех, кто еще оставался за пределами ее воздействия. Модернизация уменьшает шансы творческого диалога и, следовательно, творчества как такового тем, что творит однопорядковый мир.

От Запада сегодня нельзя ожидать столь насущных реформационных инициатив, направленных на обуздание демона техники. Произошло фактическое самоотжествление Запада с техническим миром: Запад идентифицирует себя как техническая цивилизация и в своем противостоянии не-Западу уповает только на техническое могущество. Но сомнительна и стратегия тех стран Востока, которую А. Тойнби назвал иротианством. Речь идет о том, чтобы с помощью заимствованной у Запада техники защититься от его экспансии. Такую технику, поменявшую свой пространственно-культурный статус, А. Тойнби назвал «куском европейской культуры», отколовшимся от нее.

Некоторые теоретики модернизации утверждают, что она имеет свою благодетельную для культурного плюрализма логику: на первых стадиях модернизация способствует вестернизации и связанной с нею нивелировке культур, но на более развитых стадиях она, напротив, знаменуется эффектом культурной дивергенции, укреплением специфики.

Нам кажется, что здесь недостаточно принимается во внимание ценностный момент. Культурная специфика лишь тогда по-настоящему имеет шанс на сохранение и творческое развитие, когда она оказывается не просто «еще уцелевшим» наследием, а высокочтимой ценностью. Все то, что обладает статусом простого наследия, уже обречено, ибо мир в самом деле стал глобальным и в нем не

осталось нетронутых ниш и оазисов. Защищаемым оказывается то, что возрождено в своем ценностном статусе и выступает как предмет старательной культивации, а не как результат недосмотра «модернизаторов», у которых не дошли руки до каких-то скрытых очагов традиционализма.

И вот здесь-то и обнаруживается злокозненность техники: она обезображивает природную гармонию и красоту мира и тем самым делает его менее ценным. Весьма возможно, что переход от традиционной органической слитности с миром к состоянию индивидуалистической разъединенности с ним совершается посредством процедуры обезображивания машинной техникой. Доиндустриальный пейзаж «аффицирует», делая нас «почвенниками», привязанными к данной среде и склонными растворяться в ней. Пейзаж, обезображенный индустриализацией, облегчает ту процедуру отстранения от мира, которую теоретики модернизации обозначают как «десакрализация», «демифологизация», «денатурализация». И чем дальше зашли эти процессы, тем проблематичнее выглядит альтернативный процесс нового «усыновления» человека и преодоления его маргинально-отщепенческого отношения к миру.

В частности, нынешний кризис идентификации «населения» с тем историко-культурным пространством, которое называется высоким словом Родина, в значительной степени связан с тем обезображиванием его, которое произвела вакханалия большевистской индустриализации. В начале нашего века конструктивизм и футуризм рассчитывали на создание особой эстетики, которая превзошла бы в своих мобилизующе-вдохновляющих потенциях классическую красоту, связанную с удивительным сочетанием языческо-экстатического отношения к природе с христианским по происхождению томлением по иному, нездешнему миру.

Однако технологическая альтернатива по большому счету не состоялась: оказалось, что техническая эпопея похитила у нас космическую гармонию, не дав взамен чего-то сопоставимого. И тогда, чтобы избавиться от критики, техническая цивилизация вознамерилась лишить нас самой способности критического суждения, основанного на культурной памяти и тоске по идеалу. Эта отшибленная культурная память и забвение высших духовных ориентиров и измерений являются типичными результатами модернизации.

Если глобализация и впредь будет осуществляться посредством этих процедур принижения и забвения, то мы в итоге получим мир, не только одномерный и обезображенный, но и к тому же лишенный способности к качественным обновлениям. Задача состоит в

том, чтобы восстановить способность к культурному анамнезису (припоминанию) и самоотстранению (самокритике) посредством диалога с «другим». Но для того чтобы диалог был подлинным и продуктивным, необходимо сохранить не только присутствие «другого», но и его статус в качестве достойного, обогащающего собеседника.

3.2. Ограниченность дихотомии Север — Юг в глобалистике

Сегодня усиливается тенденция подменить прежнюю дуальность Восток — Запад новой дуальностью Север — Юг. Но последняя отличается как раз тем, что в ее рамках «другой» выступает в недостойном уважительного внимания виде. Одно дело, другой в качестве Востока — таинственного места зарождения великих цивилизаций, религий, мистических интуиций и откровений. Другое — он же в качестве Юга — «недоразвитого», нуждающегося в опеке и присмотре и при всем этом остающимся безнадежно отсталым.

Человечество тогда может получить шанс действительно обогащающего и гуманистического глобализма, когда не-Запад восстановит свой статус обладающего дефицитными свойствами «другого». Поэтому доктрину «открытого общества» и вытекающие из нее стратегии предстоит отвергнуть как практику умаления и даже устранения «другого» посредством демонтажа всех механизмов его самозащиты перед экспансией носителей одномерного мира. Мы должны ясно отдавать себе отчет в том, что объективная необходимость глобализации может реализоваться в двух альтернативных формах: на основе монистического принципа, связанного со всемерным ослаблением и растворением не-Запада; и на основе диалогового принципа, связанного со всемерным усилением не-Запада и укреплением его культурной самобытности.

Если историческое знание в поисках восстановления общечеловеческой перспективы ориентируется на первую модель, это приведет к его самоустранению. В самом деле, что тогда останется на его долю?

Либо банальные констатации нынешней гегемонии Запада, либо усердное выявление дополнительных помех вестернизации и, соответственно, рецептов для их устранения. В первом случае большая историческая интуиция оказывается излишней, во втором — пред-

полагается вытеснение историософской метафизики позитивным социологическим знанием, что в свое время провозглашал уже О. Конт.

Что касается второй модели, то связанный с нею историософский проект легко с порога объявить реакционно-утопическим, консервирующим отсталость, фундаменталистским и проч. Но мы уже говорили о том, что в культуре действует жесткий принцип: нельзя сохранить и законсервировать то, что утратило статус ценности. Простой консервацией и связанными с нею охранительными установками ничего спасти нельзя. То что оберегается от критики, неизбежно костенеет и теряет свою содержательность. Проблема не в том, чтобы вывести национальные ценности из пространства диалога и сохранить их в каких-то резервациях культуры и политики. Проблема в том, чтобы обеспечить их встраивание в глобальный процесс, в конкурс альтернативных мироустроительных проектов, с которыми человечество связывает сегодня свое спасение.

Эта проблема профанируется нынешними западническими псевдоэлитами, которые подменяют непосильный для них процесс творческого диалога с Западом бездумным эпигонством, а всем несогласным с этой профанацией приклеивают ярлык ретроградного традиционализма. Национальная элита, достойная этого названия, сочетает два герменевтических усилия: одно связано с процедурами анамнезиса, активизацией культурной памяти, ответственной за сохранение идентичности и исторической преемственности, другое — с процедурами мимезиса, творческого заимствования достижений других культур и цивилизаций.

В том, что такая элита сегодня поредела, повинны два процесса. Первый связан с гедонистическим вырождением прометеевой личности, которая сохранила свою разъединенность с Космосом, но уже не способна на творческие дерзания, возложив все заботы на технику, заменившую ему свергнутого Демиурга. Второй — с теми опустошениями и обезображиваниями, которые произведены техникой в мире природы и культуры. Вот она, диалектика модернизации: сначала модернизаторы опустошают и обезображивают родной пейзаж природы и культуры, а потом сетуют на безобразие «этой страны», оправдывая тем самым свои компрадорские ориентации.

Сегодня для не-Запада, в том числе и бывшего «второго мира», важной задачей является сохранение своего культурного наследия, которое является не только его собственной ценностью, но и кладовой идеей всего человечества, разумеется, дело не сводится к

чистому изоляционизму и протекционизму, которые и не могут быть эффективными в нашу эпоху глобальных взаимодействий. В то же время противопоставить экспансии «открытого общества» какую-то защитную стратегию совершенно необходимо.

3.3. Парадоксы межкультурного обмена в глобальном мире

Если посмотреть на культурный экспорт современного Запада в страны не-Запада, то мы увидим, что Запад поставляет продукты декаданса. И дело здесь не только в некоей злокозненности поставщиков, сколько в некоторых закономерностях культурного обмена. Запад успешно распространяет во всем мире психологию потребления; он значительно менее удачлив в распространении тех профессиональных и образовательных качеств, которые создают предпосылки потребления — эффективную экономику. Выше уже отмечалось, что «экономический человек» Запада — это видимая часть целого культурного айсберга, основание которого лежит в культуре средневековой христианской и авторитарно-патриархальной аскезы.

Современные либералы, утратившие культурологическую интуицию, рассматривают рыночную экономику как специфический тип социальной технологии, игнорируя ее культурные и нравственные предпосылки. Поэтому-то их рекомендации по внедрению рыночных начал оказываются столь контрпродуктивными. В межкультурном обмене действует закономерность: культуры обмениваются информацией, заложенной в их верхних пластах; более глубокие пласты относятся к той сфере коллективного подсознания, которая невербализуется, не являет себя в прямых, непревращенных формах.

Большое значение имеют и различия между дискриптивной (описательной) и прескриптивной (инструментальной) информацией. Межкультурный мимезис неизбежно профанирует внутреннее содержание, уникальную структуру объекта подражания. Можно установить такую систему неравенств, которые отражают эти дисгармонии межкультурного обмена:

скорость обмена образами > скорости обмена общетеоретическими знаниями > скорости обмена прикладными знаниями > об-

мена архитипами культуры. Последние, по-видимому, вообще не подлежат «обмену».

Иными словами, культуры больше обмениваются готовыми результатами деятельности, чем информацией, относящейся к технологическим основам этой деятельности и, тем более, к ее глубинным архетипическим предпосылкам. Можно сказать, что культуры в процессе обмена мистифицируют и дезориентируют друг друга. Типологию межкультурного обмена можно прояснить с помощью таблицы.

Тип информации, используемой в обмене	Инстанции, участвующие в обмене:			
	гражданское общество	государство	сначала гражданское общество, затем государство	сначала государство, затем гражданское общество
Социокультурная (дискриптивная) информация	1	2	3	4
Технологическая (рецептурная) информация	5	6	7	8
Сначала социокультурная, затем технологическая информация	9	10	11	12
Сначала технологическая, затем социокультурная информация	13	14	15	16

Канал 1 означает, что межкультурный обмен осуществляется вне всякого контроля со стороны государства, а предметом его является «культура образов». Это более всего соответствует индустрии развлечений.

Канал 6 означает жесткую протекционистскую политику: здесь государство страны, выступающей в роли культурного реципиента, ограничивает обмен исключительно технологической информацией, никак не влияющей на революцию притязаний, но способствующей производственной и военной эффективности.

Стратегия «открытого общества» ориентирует на канал 1. Способствуя мимезису, относящемуся к сфере притязаний и эталону образа жизни, она отнюдь не ведет к соответствующей революции в сфере реальных возможностей. Именно здесь скрывается глубочайшая дисгармония современного мира: менее развитые страны, выступая в роли реципиентов, заимствуют притязания и стандарты

жизни высокоразвитых стран, отнюдь не заимствуя при этом их производительную способность в широком смысле этого слова.

В результате межкультурного обмена по каналу I поле притязаний современного мира выравнивается по стандарту наиболее развитых стран, выступающих в роли референтной группы. Поле возможностей, напротив, характеризуется усиливающейся разорванностью: разрыв уровня жизни развитых и развивающихся стран продолжает расти. В результате мы имеем на одной стороне более согласованную культуру, в рамках которой возможности и притязания так или иначе сбалансированы, на другой — предельно несогласованную, характеризующуюся драматичным разрывом возможностей и притязаний.

Благонамеренные либералы, исповедующие принципы «открытого общества» и невмешательства государств, усугубляют эту социокультурную рассогласованность мира, чреватую самыми серьезными последствиями. Это же относится и к деятельности туземных западников. Они не сознают, что их философия сложилась под влиянием канала I: заимствование чужих стандартов жизни, без анализа того, можно ли реально обеспечить такие же стандарты у себя дома.

Поэтому заслуживает уважения практика нелиберального реформаторства, ориентированного на то, чтобы процесс заимствования технологий опережал заимствование реально не обеспеченных культурных имиджей, относящихся к сфере модного и престижного. Такая политика соответствует каналу I6: государство контролирует социокультурный обмен, заботясь о том, чтобы импорт технологической, инструментальной информации опережал импорт информации, которая готовит революцию притязаний. Постсоветская Россия пошла по первому, либеральному пути (канал I), Китай, по-видимому, по второму (канал I6).

Либерализация межкультурного обмена в духе канала I по сути означает, что духовная власть в стране-реципиенте перешла к элите страны-культурного донора. Чужая элита властвует над умами местного населения, насаждая свои вкусы, стандарты, мнения и нормы. Причем происходит это помимо всякой военно-политической капитуляции: здесь действуют стихийные механизмы неэквивалентного межкультурного обмена, обрекающие население стран-реципиентов на роль объектов социокультурной манипуляции. При этом надо отметить: если духовная власть однажды упущена, ее невозможно отвоевать методами политической власти, какими бы жесткими и решительными они ни были.

Выше уже говорилось о великом принципе разделения политической и духовной власти, утвердившемся в мире со времен появления великих мировых религий. Возможности государственной политической власти измеряются силой эффективного принуждения (легитимного насилия, по М. Веберу). Возможности власти духовной — силой убеждения. Никакие репрессии и насилие не заменят силы убеждения, даваемой реальной духовной властью. Поэтому в случае, когда властью над умами местного населения почему-то обладает не местная, а зарубежная духовная элита, приходится констатировать фактическую ситуацию ограниченного суверенитета (даже при полном формальном суверенитете).

В ответ на такую ситуацию и активизировались фундаменталистские движения в ряде стран Востока. Их цель — отвоевать духовную власть, перешедшую по каналам межкультурного обмена к другой стороне (к Западу). Поскольку духовная власть по сути отличается от политической, то в ходе фундаменталистских сдвигов резко усиливается роль жреческой функции (пример имама Хомейни в Иране). В целом активное обращение к исламу в мусульманских странах есть попытка отвоевать духовную власть, теряемую в результате свободного межкультурного обмена.

Когда духовная власть подточена импортом чужих эталонов, любые запретительные меры со стороны государства уже не могут дать эффекта, ибо источники духовной власти неподконтрольны государству. Здесь требуется собственно духовная инициатива, связанная с защитой священных ценностей. Логика такой инициативы, как правило, ведет к крушению режимов, допустивших либерализм в сфере межкультурного обмена, и установлению режимов фундаменталистско-теократического толка. Препятствием им может служить только военная диктатура, опирающаяся на идеологию светского национализма.

Жесткая дилемма — теократический фундаментализм или военная диктатура — не раз вставала в истории многих стран Востока, подвергшихся социокультурному облучению Запада, и в результате испытавших угрозу потери духовного суверенитета. С такой дилеммой сталкивались Турция, Алжир, сегодня она реально возникает в некоторых мусульманских регионах ближнего зарубежья России. Националистические диктатуры выступают здесь либо как альтернативы теократическому режиму, либо как промежуточная фаза на пути к нему.

С просвещенческих позиций фундаментализм оценивается не иначе как реакционная утопия. Но не будем забывать, что фунда-

ментализм в ряде стран Востока выступает в качестве реальной альтернативы импортированной потребительско-гедонистической утопии. Прежде чем фундаментализм мобилизовал свою утопию, народы Востока столкнулись с утопией, насаждаемой всеми формами светского прогрессизма. И социокультурной базой этого светского утопизма является неэквивалентный информационный обмен между Западом и не-Западом.

В результате импортированной «революции притязаний» многие страны не-Запада столкнулись с феноменом утопически завышенных притязаний, полученных на основе культурного мимезиса — заимствования стандартов более развитых стран. Эти стандарты в стране-реципиенте объективно являются чистойшей утопией, дезориентирующей целые слои населения нереалистическими притязаниями.

Характерно, что, столкнувшись с умопомрачительным разрывом между местными социально-экономическими возможностями и импортированными притязаниями, страны Азии и Африки начали отнюдь не с фундаменталистской реакции. Сначала была сделана попытка подтянуть возможности к уровню новых притязаний за счет импорта новых технологий («зеленая революция» и проч.). Двадцатилетний опыт импортирования технической революции оказался неудачным: западная техника, лишенная своей социокультурной базы и адекватной информационно-управленческой инфраструктуры, решительно забуксовала.

И только после того, как стратегия подтягивания возможностей к притязаниям не дала желаемых результатов, некоторые страны не-Запада обратились к другой: адаптации притязаний к местным возможностям. Каждый культуролог знает, что дерзость завышенных притязаний нельзя урезонить сугубо просветительскими мерами, демонстрацией статистических данных, технико-экономических сопоставлений и т.п. Болезнь завышенных притязаний не лечится просвещением, она скорее распространяется им.

В этих условиях и возникает фундаменталистский проект понтр-Просвещения, нацеленный на восстановление традиционной аскезы с помощью идеологизированной религии. Если это и утопия, то никак не большая, чем утопии потребительского сознания, связанные с беспочвенной (в любом смысле этого слова) революцией притязаний.

Фундаментализм утопичен не столько в своем замысле, сколько в средствах его достижения. Вернуть людей, соблазненных принципом удовольствия, к принципу реальности — достойная цель; без

ее достижения современное человечество не обретет стабильности. Но достичь этого невозможно ни на пути изоляции от Запада, ни на пути разрушения Запада, как соблазняющей человечество «вавилонской блудницы».

Между тем, обе эти экстремистско-утопические стратегии просматриваются в фундаменталистском движении. Надо сказать, аналогичный экстремистский утопизм демонстрирует и современный Запад. С одной стороны, здесь вынашиваются замыслы окончательного демонтажа Востока посредством политики вестернизации-модернизации; с другой — предполагается воздвигнуть санитарный кордон, призванный отделить сытую и благополучную часть ойкумены от неблагоприятного окружающего мира.

Последняя утопия, как это происходит со многими утопиями в XX в., сегодня энергично осуществляется на практике. Так, шенгенские соглашения стран ЕС предусматривают параллельно снятию взаимных барьеров экономического, политического и социокультурного толка, воздвижение таких барьеров между Европой и не-Европой. Резко ужесточается иммиграционное законодательство, активно проводятся и другие меры, призванные не допустить фильтрации элементов бывшего второго, а также третьего мира, в прекрасный новый мир, олицетворяемый Западом.

Запад изменяет христианскому универсализму не только на практике, но и в теории. На место старых формационных теорий, утверждающих общечеловеческую перспективу (единое индустриальное, постиндустриальное общество и проч.), выдвигаются новые, знаменующие возврат к идеологии спесивого избранничества. К ним относятся уже упомянутые концепции «золотого миллиарда», «конфликта цивилизаций», этнокультурного мирового барьера.

Словом, Восток и Запад оказались внутренне неподготовленными к ситуации глобального мира.

Всякие попытки реставрировать прежнюю ситуацию относительно изолированных, автономных миров, являются заведомо утопическими. В то же время экономикоцентристское толкование нового мирового порядка и единого пространства оказалось явно несостоятельным. По экономическим критериям цивилизационные миры Запада и не-Запада сегодня, за редкими исключениями, не сближаются, а расходятся в стороны.

Культурофобия экономикоцентристов и технократов, стремящихся культурно обескачать, нивелировать мир, приводит к опаснейшим результатам. Давно уже утратила кредит доверия навивная европоцентристская позиция, отождествляющая цивилизо-

ванность с Западом, а варварство — с не-Западом. Культурологические открытия богатейших цивилизаций Востока по своему эффекту сегодня не уступают открытиям Колумба. Если великие географические открытия XV—XVI вв. знаменовали наступление модерна, то культурологические открытия цивилизационного плюрализма на планете знаменуют конец западного модерна и наступление новой, пока еще загадочной эпохи.

Главным открытием постзападной эры является то, что каждый цивилизационный регион планеты изобрел свои способы подавления стихии варварства.

Варварство как планетарное зло многолико, и здесь не может быть универсальных рецептов. То что на Западе в свое время давало цивилизующий эффект, может ознаменоваться эффектами варваризации в других культурных регионах. Вестернизация, ослабляя местные культуры и связанные с ними специфические цивилизационные нормы, ведет, как оказалось, не к торжеству «европейского порядка» в мировом масштабе, а к неожиданной активизации варварства. «Экономический человек» как орудие западной экспансии проявил черты откровенного культуурофоба и редуциониста, разрушающего цивилизованные инфраструктуры, связанные с неэкономической «надстройкой». Везде, где ему было позволено откровенно заявить о себе, он ведет игру на понижение, дискредитирует высокие духовные мотивации под предлогом их экономической неадекватности, а центры духовного производства демонтирует под предлогом «нерентабельности». Словом, экономический человек; если и оказался глобалистом, то скорее нигилистического, редуционистского толка.

В то же время в резерве у Запада и Востока есть одно спасительное средство, способное обеспечить переход от глобализма редуционистского типа, сокращающего присутствие духовного фактора в мире, к высокому глобализму, который не посягает на культурное многообразие мира. Речь идет о возможной и исподволь уже подготавливаемой встрече «доэкономического» человека Востока и «постэкономического» человека Запада.

Эта встреча снимает конфликт «экономики и антиэкономики», в котором современные либералы видят источник и смысл мировой исторической динамики. Снимается и трагическая двусмысленность, разрушительная для бывшего «второго мира» и связанная с тем, что многие постэкономические по своему характеру структуры дискредитируются и разрушаются под видом «антиэкономических». К ним относится сформированная за годы социалистической индустрии

стриализации система массового политехнического образования, фундаментальной науки, наукоемких производств, обслуживающих преимущественно военно-промышленный комплекс, но достойных тем не менее конвертирования в наукоемкие отрасли гражданского назначения. Словом, необходимо раскрыть заложенные в этой системе возможности постиндустриального рывка, вместо того чтобы просто демонтировать ее.

Трагический парадокс постсоветской модернизации состоит в том, что она во всех отношениях представляет игру на понижение, знаменуется не торжеством лучшего и развитого над худшим и менее развитым, а прямо противоположными эффектами. Наиболее пострадавшими и маргинализированными оказались самые развитые в профессиональном и социокультурном отношении слои населения. Таким образом, экономикоцентристская «игра на понижение» не только ознаменовалась реваншем низменных инстинктов грубой наживы над мотивациями более высокого порядка, но и понижением статуса и влияния наиболее развитых групп общества.

Что касается так называемых развивающихся стран Востока, то здесь мы в известном смысле в самом деле имеем дело с доэкономическим человеком. Но не в уничижительном значении варварства и дикости, а в смысле несовершенство адаптированной богачейшего языка и содержания древних рафинированных культур к инструментальной практике современного общества, отбирающего удобные себе формы не по критерию рафинированности, а по критерию практической утилизации.

Но такая неадаптированность вовсе не повод для презрительных оценок и, тем более, для технократического выкорчевывания. Эпопея культуры, как и эпопея истории, не настолько банальна и прозрачна для прагматического рассудка, чтобы он заранее мог знать, что в более или менее отдаленном будущем нам понадобится, а что окажется излишним.

Когда-то, в начале социалистического эксперимента, самым досадным и вызывающим раздражение качеством казалась привязанность крестьян к земле и желание самостоятельного хозяйничанья. Технократам марксистской выучки это представлялось нетерпимым мелкобуржуазным пережитком, препятствующим торжеству крупных форм и организации общества как «единой фабрики». Но вот теперь оказалось, что только те из бывших социалистических стран, которые не успели завершить работу по окончательному выкорчевыванию этих мелкобуржуазных пережитков, еще имеют шанс ор-

ганизовать эффективное фермерское хозяйство, тогда как передовики коллективизации оказались у разбитого корыта.

3.4. Глобальные проекты глобального мира

Мир сегодня находится накануне великого поворота, связанного с исчерпанием прежних, пробужденных эпохой модерна, практик и с угрозой глобальной катастрофы. В этих условиях выносить поспешные вердикты богатейшим культурам Востока за их неприспособленность к модерну — опасная самонадеянность. Как сказал Ж. Фурастье, традиционный, доэкономический человек жил на земле многие десятки тысяч лет. Он нередко страдал от голода, холода и других неудобств, но во всяком случае доказал свою способность на длительное планетарное существование. Человек новой формации, рожденный модерном, существует на Земле всего две-три сотни лет. Но он успел нагромоздить столько роковых проблем, что остается неясным: будет ли он существовать завтра¹.

Человеку модерна крайне потребны культурные источники поворота к альтернативным практикам в планетарном масштабе. Здесь изобретательности технического разума, гордого своими завоевательными эпопеями, совершенно недостаточно. Человек рубежа II—III тысячелетий нашей эры получил такой вызов, на который невозможно дать ответ, не прервав инерцию модерна и не отвергнув связанные с ним стереотипы. Если перед лицом этого вызова он станет цепляться за старые установки фаустовской культуры и еще раз возомнит себя покорителем Вселенной, природа может просто расстаться с ним.

Не является ли катастрофическое ухудшение среды обитания, резкое сокращение озонового слоя последним предупредительным сигналом?

Техника не в состоянии корректировать самое себя. В этом смысле всякие утопии, связывающие желанное обновление с переходом от конвейерного производства к автоматизированному, от промышленного общества к информационному, представляют собой наивные самообольщения технического разума. Базой действительных изменений качественного характера может быть толь-

¹ См.: Fourastie J. Lettre ouvert à quatre milliards d'hommes. Paris, 1970.

ко культура — если ее память не убита самонадеянной нейрохирургией технократов-модернизаторов.

Восток сегодня и является единственной, еще не расхищенной до конца кладовой культурной памяти человечества. Здесь действует парадокс: чем более удалена та или иная культура от эпицентра модернизации, тем больше у нее шансов на возрождение постиндустриального типа.

Если бы теория вестернизации в самом деле была состоятельной, то мы бы имели плавно снижающуюся кривую роста от Атлантики до Тихого океана. Территориально и цивилизованно более близкие к очагам европейского модерна Восточная Европа и Россия имели бы лучшие показатели, чем более удаленный от Атлантики и цивилизационно ей чуждый конфуцианско-буддистский регион. На самом деле все обстоит наоборот: страны, наиболее облученные модернизацией, с ослабленной культурной памятью, оказались в самом безвыходном положении. Видимо, императив сохранения культурного наследия является сегодня не менее принудительным, чем экологический императив.

Что касается Запада, то в недрах его культуры начиная с 50-х гг. происходило движение, свидетельствующее о подготовке к новой встрече с Востоком. С одной стороны, это многозначительный сдвиг в ориентациях и структуре потребностей в духе постматериализма и постпотребительства. Средний класс — это излюбленное детище модерна, предмет его наибольших упований¹ — на глазах стал превращаться из добропорядочного прагматика и делателя денег в мистического романтика, грезящего Востоком, обращающегося к дзен-буддизму, йоге и другим нетрадиционным (для Запада) духовным практикам. Это новое томление духа можно было бы списать на стилизаторство пресыщенной потребительской культуры, если бы оно не дало толчок феномену новых социальных движений и гражданских альтернатив, не вписывающихся в стереотипы модерна.

Можно сказать, накануне своей победы в холодной войне Запад находился в предверии большой духовной реформации. Его лучшие умы выступали с целой программой цивилизационной самокритики, направленной на пересмотр тех установок и мотиваций, которыми заявил о себе миру фаустовский человек на заре эпохи модерна. Ширилась социальная база реформационного движения: формиро-

¹ Так называемая «Революция среднего класса» была провозглашена теоретиками «диффузии собственности» связывающими со средним классом преодоления роковой политической поляризации.

валось целое поколение молодежи 60-х гг., отвергающее мораль успеха и явно сориентированное на постматериальные ценности. Если бы во время этой духовной революции западных «шестидесятников» Восток был представлен не тоталитарным коммунизмом — этой карикатурой западного же модерна, а более адекватными ему формами материальных и духовных практик, восточническая фаза мирового мегацикла могла бы наступить значительно раньше.

На переднем крае Востока, в СССР, в это время назревал процесс самоочищения от коммунизма. От тоталитаризма можно было уйти двумя путями: возвратиться к собственной цивилизационной, т.е. православно-византийской традиции (что было уже намечено русским религиозно-философским ренессансом и всем «серебряным веком») или духовно капитулировать перед Западом. Источники духовно-религиозного ренессанса были заглушены в результате бесчисленных чисток большевизма. Всплеском великой русской культуры прежнего дооктябрьского типа стало замечательное явление «деревенской прозы». А в идейном плане возрождение русской мысли проявилось в мощной фигуре А.И. Солженицына.

Что касается политических реформаторов, вышедших из среды шестидесятников, то они волею судеб оказались несколько оторванными от национальных традиций. Идеиное наследие демократического Запада, несмотря на ограничение контактов, было им ближе, чем затонувший в 1917 г. архипелаг русской культуры. Парадокс советского образа жизни в период застоя заключался в двойном стандарте: верхи тайно вели западный образ жизни, понятный, разумеется, не в своих глубинных социокультурных основаниях, а как потребительская богема спецраспределителей; низы же были обречены на «советский образ жизни» с его пресловутыми дефицитами.

Трудно сказать, в каких культурных формах явила бы себя антикоммунистическая революция снизу, но XX в. изобрел такие технологии физического и духовного подавления, что низовые революции стали практически невозможными. Механизм революций переместился наверх и реализуется в форме раскола правящей элиты. После смерти Сталина машина подавления была уже целиком обращена против низов, ставши гораздо более снисходительной к верхам. Эта снисходительность и погубила советский режим: в результате тайной вестернизации «верхов» началось реформационное движение, приведшее к августу 1991 г.

Парадокс российского реформаторства состоял в том, что его инициаторы были большими западниками, чем сам Запад. Мимо

них прошла начавшаяся цивилизационная самокритика Запада, отразившая роковые сомнения фаустовской культуры накануне глобального экологического кризиса. Поэтому зарубежными идейными наставниками российского реформаторства стали не те, кто представлял эту самокритику Запада, а те, кто олицетворял мобилизованный Запад, оцетинившийся в ходе холодной войны.

Идеологи реформаторства стали жертвами пропаганды Запада, обращенной на Восток. Эта пропаганда представляла собой в культурном плане идейную ретроспективу прошлого, отчасти даже позапрошлого века, когда либерализм вел свое победоносное наступление против традиционного феодального авторитаризма и еще не ведал ни экологических тревог, ни забот, связанных с явлениями культурного декаданса.

Эту казенную бодрость мобилизованного в ходе холодной войны официозного либерализма и восприняли наши реформаторы. Они вступили в диалог с западным «экономическим человеком», проигнорировав «постэкономического человека», который мог бы им раскрыть тайные изъяны и сомнения этой цивилизации. Но поскольку идеологи перестроечного и постперестроечного периода были людьми марксистской выучки и читали базис, то им суждено было попасть в объятия «чикагской школы» — этой версии запоздалого экономикоцентризма.

Мало кто осознал тогда, что Запад как цивилизация стоял на перепутье: либо развернуть глубочайшую самокритику ввиду открывшихся пределов роста и встать на путь решительного преобразования затратной в экологическом отношении фаустовской культуры, либо ... попытаться отодвинуть пределы роста за счет нового геополитического передела мира. Победа Запада в холодной войне и стала таким переделом.

Если ликвидировать перерабатывающую промышленность практически всех богатых сырьем стран бывшего «второго мира», то можно превратить их в поставщиков едва ли не дармового сырья и тем самым продлить существование экологически безответственного потребительского общества на многие десятилетия. Победа в холодной войне остановила начавшуюся на Западе духовно-ценностную перестройку (реформацию) и способствовала фактической маргинализации перспективнейшей культуры «постэкономического человека». Оказались практически свернутыми экологическое, антивоенное, коммунитарное движения, и авансцену на время снова занял архаический, по большому историческому счету, экономический человек.

Он начал наступление не только на своих оппонентов постиндустриальной формации, но и на старых своих критиков социалистического и социал-демократического толка. Особенно серьезным оказалось наступление предпринимательской среды на аванпосты социального государства. Свертывание социальных и образовательных программ, если оно будет продолжаться и впредь, способно серьезно подорвать инфраструктуру, на которую опирается постэкономический человек.

Словом, в результате победы в холодной войне, мы имеем заметную архаизацию Запада, возвращающегося в своем самосознании к идеологемам и стереотипам прошлого века, когда он и в самом деле выступал неоспоримым гегемоном мира.

Что касается ситуации в стране поверженных, то ее надо уметь оценить не в краткосрочной, а в долгосрочной перспективе. Только в опыте поражения, только сознанию побежденных и униженных открывается теперь изнанка Запада. Он все больше предстает перед беззащитными теперь бывшими противниками не в демократическом ореоле, а в облике самонадеянной и кичливой силы, неготовой считаться с законными интересами других. Вся пропаганда старых левых, все инвективы в адрес империализма, колониализма и расизма, которые совсем недавно казались чем-то глубоко архаичным — проявлениями маргинального революционаристского подполья, сейчас неожиданно наполняются новым содержанием, получая подтверждение в бесцеремонном поведении новых победителей.

Эти победители не довольствуются неслышанными уступками побежденной стороны, отдавшей их безраздельному влиянию не только Восточную Европу, но и все ближнее зарубежье. Победитель ведет дальнейшее наступление, уже в глубь России, в частности, поощряя пантюркистские притязания Турции. Как пишет С. Хантингтон — директор Института стратегических исследований при Гарвардском университете, — «куда податься Турции, которая отвергла Мекку и сама отвергнута Брюсселем? Не исключено, что ответ гласит: Ташкент. Крах СССР открывает перед Турцией уникальную возможность стать лидером возрождающейся тюркской цивилизации, охватывающей семь стран на пространстве от берегов Греции до Китая. Поощряемая Западом, Турция прилагает все усилия, чтобы выстроить для себя эту новую идентичность»¹. А на западе России атлантисты формируют свою стратегию, нацеленную

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 44.

на противопоставление Петербурга, Новгорода, Пскова, как «внутренней Атлантики», азиатско-континентальной Москве — извечному «могильщику» демократии. Словом, никакой «новый Мюнхен» не останавливает самоуверенного победителя, теряющего чувство меры.

Парадокс современной идейной ситуации состоит в том, что западническую фазу Россия так и не смогла вовремя изжить в опыте могущественного СССР, в опыте геополитических обретений и побед. Тоталитарный СССР в 70-е гг. наступал в пространстве, предопределив поражение Запада во Вьетнаме, в Лаосе и Кампучии, в Никарагуа, в Африке... Но параллельно этому запад вел свое культурное наступление, завоеывая сердца в стане противника и в особенности — его элит.

И только теперь, в опыте тяжелейшего геополитического поражения от Запада Россия основательно изживает свое внутреннее западничество, постигая Запад не в его либерально-пропагандистском обличье, а как империалистическую силу, последовательно осуществляющую давнюю программу фаустовского человека: превратить весь окружающий мир в объект своей воли, в средство удовлетворения своих потребительских appetitов.

Мировая история могла бы разворачиваться таким образом, что инициатором назревшей духовной реформации снова стал бы Запад, приступивший к решительной цивилизационной самокритике ввиду глобальных вызовов и новых установок своего постэкономического человека. Но случилось иначе.

После победы в холодной войне Запад пошел в своем духовном развитии не вперед, к рафинированному культурному постиндустриализму и постэкономизму, а вернулся назад, к европо- и экономикоцентризму, к просвещенческим иллюзиям относительно миссии белого человека в мире. Это означает, что инициатива глобальной духовной реформации переходит к Востоку, и в авангарде этого движения, по-видимому, будет стоять ныне поверженная Россия. Вставшие перед ней задачи национального освобождения и возрождения нельзя решить в ключе национальной политической идеологии традиционного образца. Россия всегда представляла собой не обыкновенное национальное государство, а особый тип славяно-православной цивилизации, «третий Рим». И возродиться она сможет завтра, только вооружившись цивилизационной альтернативой фаустовскому человеку, промотавшему общечеловеческое планетарное наследие в ходе технико-индустриальной авантюры модерна.

Если мировой исторический разум существует, то, надо сказать, он очень дорожит перспективой глобальной духовной реформации и в видах этой реформации своеобразно обошелся с Россией. После реформ Петра I, а затем после реформ 1861 г., казалось, шел к благополучному завершению процесс вестернизации России. Россия 1913 г. — это многообещающая, по западным критериям, держава, активно участвующая во внутренних спорах Европы и сопричастная западной системе колониального господства над миром.

И вот этот гигант непредсказуемым образом идет ко дну в 1917 г. Левые западники — инициаторы Брестского мира, со дня на день ожидающие пролетарской революции в Европе, дабы немедленно подключить Россию к социалистической европейской семье, также терпят поражение. Мировая пролетарская революция не состоялась, а взявшим верх сторонникам победы революции в отдельно взятой стране левые западники оказались не нужны: их ликвидировали в 1937 г.

Так Россия неожиданно определяется как аванпост не-Запада, готовый остановить западную мировую экспансию. Демиург Истории блокировал победоносную вестернизацию, которая в условиях прежнего союза России с Западом имела шансы завершиться к концу нашего века. Но и СССР своей структурой и поведением в чем-то существенно нарушал логику биполушарного (западно-восточного) строения мира. СССР был наследником европейского просвещения и формировал единое евразийское пространство, в котором растворялось многообразие незападных культур.

Таким образом, остановив вестернизацию в ее классических колониальных формах, он осуществлял ее в форме насаждаемой всюду социалистической индустриализации и коллективизации. Иногда этот тоталитарный коллективизм смешивают с традиционными формами восточной общинности и соборности. Но эта иллюзия ретроспективы, удаленной от действительной практики 20—30-х гг. и вдохновляющей ее марксистско-ленинской идеологии. Образ, в который отливали пресловутую «русскую бесформенность» большевики, — это образ общества как единой фабрики, подчиняющейся механическим ритмам и технократически управляемой. Общество мыслилось придатком машинной индустрии, подобно тому, как город в советской строительной практике строился в качестве придатка предприятия.

Таким образом, социалистическая коллективность ничего общего не имела с авторитарно-патриархальной органикой традиционного «мира», выстраивающего свою ритмику природно-космически,

а не механически. Социалистическая индустриализация представляла собой гигантскую машину отвоения пространства у природного Космоса и подчинения этого пространства дерзновенному волюнтаризму прометеява человека. Противоборство этих двух «прометеяв» — западного и советского — позволило глубинному Востоку как-то маневрировать и сохранять свои позиции. Россия сберегла для будущего планетарное восточное «полушарие» ценой самосожжения в домнах социалистической индустриализации.

Но другая гигантская задача при этом была отодвинута: Россия приостановила свое участие в планетарной духовной реформации, основанной на критике и самокритике прометеевых обществ и обращении к духовному опыту Востока, в том числе своего собственного, православного. Мгновенный переход от коммунистической к либеральной идеологии, который многим кажется эпохальным, на самом деле тривиален по своему содержанию и весьма краткосрочен по историческим масштабам. Этот «переворот», осуществленный в рамках западного прометеизма (модерна), может быть оценен не как продвижение вперед, а как регресс.

Истинный духовный переворот намечается только сейчас, когда вестернизация России на самом деле обернулась ее закабалением, а в поведении Запада в условиях однополярного мира стала проявляться неокOLONиальная и империалистическая архаика. В России, царской и в России советской назревание духовной реформации контрфаустовского типа осознавалось лишь очень немногими представителями элитарно-эзотерических субкультур. Но в сегодняшней поверженной, побежденной в холодной войне и колонизируемой России западный «прометеизм» выступает уже не как объект сугубо культурологической критики, а как противник, в борьбе с которым предстоит мобилизовать все резервы национального духа.

При этом нет никаких шансов решить эту проблему в реставрационно-коммунистическом ключе, мобилизовав против Запада идеологию старых левых с их плановым хозяйством, уравнительностью и упованиями на производительные силы. Это левое плагиаторство западного прометеизма уже не способно ни вдохновить кого-либо, ни стать основой для ответа на глобальные вызовы нашего времени.

В третьем мире предпринимаются попытки спроецировать известную революционную диалектику традиционных левых на весь сегодняшний мир. В этой системе преобразованного манихейства роль класса буржуазии выполняет Запад, роль угнетенного пролетария — третий мир. Вместо отказа от западного прометеизма мы

получаем его превращенный вариант, в котором прометеизм технотехнологического типа сменяется революционно-политическим. На самом деле задача состоит вовсе не в том, чтобы техническую революцию Запада еще раз подменить или дополнить политической революцией, а в том, чтобы перевести наше глобальное мироустроительное видение и наши практики совсем в другую плоскость.

Некоторые западные гуманисты мондиалистского образца предлагают предотвратить наступление нового мирового революционаризма системой хорошо продуманной благотворительности. В своих крайних вариантах эта концепция представляет собой инверсию бывшего классового дуализма: здесь богатый Запад превращается в мирового работника и кормильца, а неэффективный в экономическом отношении Восток — в паразитарный класс получателей гуманитарной помощи.

В прагматическо-экономическом смысле аргументация выглядит примерно так: вместо того, чтобы тратить дефицитные ресурсы планеты на заведомо неэффективную туземную промышленность, целесообразнее все перерабатывающие отрасли сосредоточить в развитых странах, а туземные экономики не-Запада превратить в сырьевой придаток. Тем самым эффективность мировой экономики — и по критериям энерго- и материалоемкости, и по критериям рентабельности — резко повысится, и полученного излишка прибыли хватит на то, чтобы кормить слаборазвитые страны.

Речь идет, таким образом, о какой-то новой модели мирового планового хозяйства, где вместо автономных экономик и суверенных правительств появится глобальный хозяйственный комплекс, свободный от националистической анархии, дублирования функций и стихийного перераспределения ресурсов.

В данной версии, как легко заметить, либеральный мондиализм смыкается со своим социалистическим антиподом, в свое время тоже ориентированным на растворение наций, языков и экономик в едином социалистическом пространстве мировой республики советов. И это, конечно, не случайно: прометеев завоевательно-преобразовательный импульс не может не принимать форму планетарной эпопеи, в какой бы версии, буржуазной или социалистической, он не представал перед нами.

В идейном плане данный проект, сознательно или подсознательно, ориентирован на то, чтобы связать не-Запад своего рода круговой порукой, обречь его на соучастие в экологическом преступлении Запада и, тем самым, предотвратить изоляцию последнего как цивилизации, посягнувшей на целостность живого Космоса. Од-

нако мир не может стабилизироваться на основе соучастия в террациде (землеубийстве) или посредством консенсуса между хозяевами жизни и населением подопечной мировой периферии, превращаемой в новый римский плебс — объект политики, хлеба и зрелищ.

Неодолимой преградой на пути к такому порядку станут бунт разрушаемой природы, с одной стороны, оскорбленное национальное достоинство народов — с другой. Впрочем, после своей победы в холодной войне Запад поостыл в своих филантропических намерениях в отношении маргиналов мировой технической цивилизации: теперь его элите ближе лозунг: горе побежденным!

Ставкой грядущей исторической эпохи является путь развития мира после нынешней бифуркационной неопределенности: объединится ли мир на основе западной безраздельной гегемонии, или он будет объединяться на основе перехода от субъект-объектного принципа к диалоговому, коэволюционному. Глобальный вызов человечеством получен в лице грозно обострившихся глобальных проблем и зловещих тенденций инволюции — возвращения к варварству.

Стратегия ответа на этот вызов может быть слабой или сильной, паллиативной или радикальной. В геополитическом отношении к слабым, паллиативным ответам можно отнести старые обещания перехода от биполярного к полицентричному миру. Дело даже не в том, что эти обещания не оправдались и вместо биполярного мира предстал однополярный, во главе с США. Дело в том, что в современном мире победителями быстро уничтожаются инфраструктурные предпосылки полицентризма. Заглох хельсинкский процесс — проблемы европейских взаимоотношений и геополитических раскладов теперь решаются в НАТО, т.е. на монополярной основе. Свертывается роль ООН и ее международных комитетов и организаций. Их все откровеннее подменяет гегемония «большой семерки»¹. Таким образом, вместо биполярного мира по итогам холодной войны возник однополярный — в форме мировой олигархии семи ведущих стран — представителей Запада.

¹ Никого не должна обмануть стилизованная «восьмерка» — приглашение России на декоративную роль участника с совещательным голосом после того, как серьезные решения уже приняты. Назначение этого фарса — помочь компрадорскому режиму спасти лицо и снизить накал национального негодования в России.

К паллиативным ответам другого плана следует отнести политику усовершенствования технологий в направлении уменьшения экологического ущерба. При этом сохраняются и фаустовская завоевательно-преобразовательная установка в отношении природы, и потакание потребительским инстинктам, как плата западному плембсу за утрату жизненного духовного тонуса в одномерном обществе.

Вся политика, ориентированная на соучастие в этих сомнительных победах Запада, геополитических и экологических, есть поистине *слабая политика*, идущая вразрез с логикой великого формационно-реформационного сдвига, уже затребованного историей. Как в обычной политике, так и в логике Большой истории, сильный ответ состоит не в том, чтобы примкнуть к претендентам на безраздельную гегемонию, в расчете на долю пирога, а в том, чтобы, объединившись со слабыми и потерпевшими, дать отпор беззащитности гегемонов.

Эта логика принадлежит к величайшим открытиям христианства, установившего, что мир, объединенный сильными, непрочен в материальном отношении и сомнителен в нравственном. Нынешнему миру в конечном счете предстоит быть объединенным слабыми — теми, кто не являются соучастниками победоносной эпопеи Запада, не входят в круг господ мира сего. В то же время — и опыт мирового социализма это доказывает — выход не в том, чтобы просто перевернуть классовую перспективу, поставив на место бывших угнетателей угнетенных, перехвативших у своего противника стратегическую прометееву инициативу. В этом, собственно, и состоял ответ социализма, задумавшего обогнать мировой капитализм на путях индустриально-технической эпопеи.

Пролетариат, как продукт Запада, не оправдал возлагаемых на него надежд: не стал носителем большой духовной альтернативы. В целом приходится констатировать, что пролетариат вместе со всем социалистическим миром в конечном счете капитулировал перед потребительским обществом, этим продуктом западного декаданса. «Пролетарии всех стран» не стали теми «нищими духом», которые открывают новый духовный горизонт постбуржуазного, постзавоевательного и постпотребительского типа. В формационном отношении их следует признать скорее продуктом разложения западной цивилизации, чем носителями благой вести нового, постэкономического типа.

Итак мы можем сделать несколько выводов.

1. Глобальный мир не может быть объединен на основе однополярной гегемонистской модели, ибо такое объединение неизбежно вызвало бы протест как несовместимое с достоинством народов, и было бы редуccionистским, объединяющим человечество и посягающим на многообразие культур. Просвещение с легкостью оперировало понятием «человечество», ибо понимало под этим один только, знакомый ему, европейский тип. Остальной мир воспринимался как далекая и архаичная периферия, цивилизовать которую и призвано просвещение.

Когда вместо примитивной европоцентристской дихотомии «цивизованность (по-европейски) или варварство» был открыт плюрализм цивилизаций, понятие общечеловеческого единства снова проблематизируется. Чем больше наступающий Запад злоупотребляет софизмами, выдавая собственные ценности и интересы за общечеловеческие, тем труднее нам пробиться к подлинному понятию общечеловеческого, ибо сами поиски в этом направлении могут ставиться под подозрение.

2. Если мир не должен и не способен (по большому счету) объединить сильные, то соответствующая задача выпадает на долю слабых. Но слабые способны стать, и опыт пролетарских революций это подтверждает, не меньшими редуccionистами, чем сильные. Они способны объявить всю высокую культуру «баловством пресыщенных». Принцип социального равенства вообще чрезвычайно опасен в делах культуры, ибо включает механизм выравнивания по низшему уровню: все недоступное пониманию самых темных ставится под подозрение, как не соответствующее принципу равенства. Примитивы «пролетарской культуры» убедительно об этом свидетельствуют.

Самые страшные катастрофы истории имеют своим источником объединение низовой революционаристской энергии с потребительскими ориентациями буржуазного типа. Поэтому все те, кто мыслит объединение человечества в превращенных формах старого революционаризма, просто поставив на место марксистского пролетариата угнетенную «мировую деревню», на самом деле готовят ликвидацию цивилизации.

3. Здесь мы снова возвращаемся к вопросу, однажды уже решенному христианством на примере европейского народа. Речь идет об имманентных и трансцендентных путях спасения: о Мессии, который придет с мечом и революционным насилием освободит избранный народ, или Мессии, который заявил: «Царство мое не от мира сего».

Исследователи подчеркивают двойственный характер еврейского мессианизма, сочетающего имманентную концепцию освобождения, понимаемую как окончательное земное устройство и торжество с трансцендентной устремленностью в горние выси. Трансцендентная устремленность ведет к появлению Христа, нетерпение имманентной устремленности ведет к выдаче и распятию Христа, не подтвердившего надежд на Царство Божие на Земле. «Духовная жизнь еврейского народа должна была привести к явлению Христа и к распятию Христа. Христос не осуществил упований еврейского народа, не стал земным царем и не осуществил земного царства Израиля»¹.

Об этом же пишет протестантский теолог Пауль Тиллих. Он отмечает устремленность иудаистской пророческой литературы на внутриисторическую и политическую интерпретацию миссии Израиля, при сохранении, однако, трансцендентно-апокалиптических мотивов. «Эти трансцендентные элементы внутри преимущественно имманентной и политической интерпретаций идеи Царства Божия указывают на двойственный характер последнего... В ходе политических сдвигов, которые испытал иудаизм в период римской империи, двойственный характер пророческого предвидения был почти утрачен, что привело к краху существования Израиля как государства»².

Социализм и был, собственно, целиком имманентной версией спасения. Социалистическая утопия — это трагедия забвения того опыта, который был выстрадан в процессе перехода от Ветхого к Новому завету. Социализм являет нам парадокс целиком посясторонней эсхатологии: конец мира и осуществление обетования происходят прямо здесь, на грешной земле. «Я думаю, — отмечает Н.Бердяев, — что социализм имеет источники религиозно-иудаистские, связанные с эсхатологическим мифом еврейского народа, с глубокой двойственностью его сознания, трагичной не только для истории еврейства, но и для истории человечества»³.

Эти предостережения относительно посястороннего осуществления эсхатологических чаяний имеют важнейшее методологическое значение для философии истории. Они означают, что нельзя банализировать принцип «блаженны нищие духом», прямо отожде-

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: УМКА-PRESS, 1969. С. 121.

² Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 246.

³ Бердяев Н. Указ. соч. С. 116.

ствляя бедность с добродетелью, а земные чаяния бедных — с целями истории.

Мы действительно убеждены, что истинная глобализация мира — непрофанированная гегемонизмом, произойдет не в западной фазе мировой истории, а в следующей — восточнической. Но Восток, от которого будет исходить эта новая формационная инициатива, нельзя смешивать с понятием Юга, заимствованным из пресловутой дихотомии Север — Юг. Замещение культурно насыщенного, богатого смыслами понятия «Восток» одномерно-экономикоцентричным понятием «недоразвитого Юга», закрывает перспективу. Новой инициативы следует ждать не от экономически бедного Юга, а от духовно богатого Востока. Чем больше духовного содержания, заложенного в культурах Востока, окажется проявленным в новом диалоге Востока и Запада, тем больше шансов, что человечество ускользнет от убийственного революционаризма в своей грядущей восточнической фазе, и кое-кем обещанная война «мировой деревни» против «мирового города» все же будет предотвращена.

Глава 4

СМЫСЛ ИСТОРИИ

4.1. Античный, христианский и просвещенческий взгляд на историю

Если сравнить наш христианский, и даже постхристианский, взгляд на историю с воззрениями античности, мы увидим, насколько понимание древних ближе к действительной картине мира. Их стоически-героическая трезвость вызвана сознанием того, что бездонная громадность Вселенной и наши человеческие чаяния несоизмеримы. Обязывать мир откликаться на запросы человека, столь слепые и переменчивые, казалось древним недостойной и даже кощунственной наивностью. Тогда победители не трубили о своей полной и окончательной победе и не тщились монополизировать Историю, объявив о совпадении своих частно-относительных интересов с замыслами самого мирового разума.

Например, Полибий, заставший упадок македонской гегемонии и возвышения Рима как мировой империи, не склонен был фами-

льярничать с мировым духом и приписывать ему обязанности, приличествующие придворным льстецам и угодникам. Он не впадал в патетику, в которую впал Гегель, увидевший в Наполеоне сам «мировой дух». Напротив, свою мудрость историка он видит в том, чтобы подчеркнуть несоизмеримость Времени с временами имперских торжеств и другими обретениями слабого человеческого духа.

Точно так же Деметрий, заставший возвышение Македонии, подчеркивает тщетность нашего исторического честолюбия перед лицом бесстрастного Рока времени. «Даже если ты охватишь взором не бессчетное число времен или многие поколения, но лишь последние 50 лет, ты прочтешь в них неумолимость судьбы. Я спрашиваю тебя, считаешь ли ты возможным, что через 50 лет персы или ... македонцы... если бы Бог предсказал им будущее, поверили когда-нибудь, что к тому времени, в котором мы живем, даже имя персов совершенно бы исчезло — персов, которые овладели почти всем миром, — и что македонцы, имя которых до сих пор было едва известно, сейчас стали бы властителями всего? Но это судьба, которая никогда не заключает договора с жизнью, но всегда нарушает наши расчеты новыми ударами и заставляет признать свою силу, уничтожая наши надежды. Также сейчас эта судьба, одарившая македонцев целым Персидским царством, делает для всех людей очевидным, что преподносит им эти благодеяния до тех пор, пока не решит распределить их иначе»¹.

Как не сопоставить этот мужественно-мудрый взгляд с непомерной кичливостью наших левых и правых революционеров, всех этих создателей «тысячелетнего Рейха», мирового социализма, а теперь нового однополярного мира, каждый раз объявляющих, что они нашли окончательное решение истории! Все нынешние победители, вместо того чтобы благодарить удачу и отдавать себе отчет в ином возможном, не преминут объявить, что вся человеческая история закономерно вела именно к их триумфу, в котором воплощена сама логика мировой эволюции, не больше не меньше.

Словом, если в области естествознания наша мысль шла от Птолемея к Копернику, от геоцентризма к гелиоцентризму, то в сфере исторического зрения мы шли скорее обратным путем: от коперников античной исторической классики к птоломеям провинциально-самоуверенного прогрессизма. Поражает неисправимость последнего: наблюдая крушение очередного авангарда, прогрессисты тут же идут в услужение к следующему, объявляя, что на этот раз

¹ Цит. по: Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 267.

мы имеем дело с безошибочным историческим выбором и окончательной победой.

Невозможно отрешиться от впечатления, что где-то произошла роковая подмена: историзм, некогда утверждавший достоинство человека в истории тем, что обязывал ее прислушиваться к нашим чаяниям, превратился в уродливую карикатуру, унижающую и отрицающую наше достоинство. Каково же происхождение историзма — установки на то, что История имеет вектор — движения как раз в том направлении, в котором реализуется великое обетование?

Здесь мы снова подходим к «классовому» делению людей по отношению к истории. Те, кто успешно устроился в настоящем и присоединился к господам мира сего, ориентированы на статус-кво — им не нужна история, олицетворяющая великие перевороты. Напротив, те кто потерпел неудачу и отчаялся в настоящем, страстно ждут, что рок или разум истории «подставит ножку» зарвавшимся победителям. Таким образом, историческое сознание надежно устроенных здесь, на грешной земле, носит плоский, экстраполирующий характер, чураясь исторического мистицизма. Сознанию же неустроенных свойственна особого рода мистическая впечатлительность к таинственным вулканическим процессам, спрятанным за покровом повседневности. Их взгляд высматривает малейшие трещины в порядке бытия, которые самоуверенные господа мира сего не замечают, их ухо улавливает таинственный подземный гул...

Когда же произошел этот роковой раскол на исторических позитивистов, верящих в вечное теперь, и исторических апокалиптиков, знающих, что сколько веревочка не вейся — конец будет?

Если брать во внимание не частные прецеденты, а всемирный масштаб, то поиски источников такого раскола ведут к истории еврейского народа. Этот народ был тем неудачником древней политической истории, которому суждено было терпеть систематические поражения от более могущественных соседей. Первая здоровая реакция на поражение — жажда реванша. Но все попытки реванша в борьбе с такими мировыми империями, как Вавилон, Египет и Рим оказались безнадежными. Если такое происходит на протяжении веков, то у новых поколений возникает соблазн сменить идентичность, влиться хотя бы поодиночке в ряды победителей, адаптироваться к новой реальности.

Возникает жесткая дилемма: либо сохранение изгойской коллективной идентичности народа-пораженца, либо стратегия постепенной натурализации в среде победителей в форме индивидуалистической

тической морали успеха. Модернизируя эти различия, можно было бы сказать о коллективной революционной апокалиптике, с одной стороны, и о социал-реформистской постепенности и теории малых дел — с другой.

У древних евреев противостоянием от натурализации и потери коллективной идентичности стала религия. Она не просто предостерегала от легких путей преуспевания, что в общем делает любая религия, она утверждала статус избранного народа Божьего, который заключил завет (договор) с самим Яхвой. И главное в этом договоре — не служить другим богам, не искать индивидуального успеха в обход принципа единой коллективной судьбы. В еврейской исторической биографии, таким образом, впервые диалектически сомкнулись столь противоречивые черты, как изгойство и избранность, статус самого незадачливого из всех народов и статус избранного.

Когда марксисты противопоставляли буржуазную формальную логику великой пролетарской диалектике, то, возможно, только отцы-основатели учения осознавали, что истоки такого противопоставления восходят к драме древнего Израиля. Согласно формальной логике, больше шансов в будущем имеют те, у кого на сегодня лучше стартовые условия в широком смысле слова: преимущества власти, богатства, образованности. Эта логика исключает любые исторические неожиданности и парадоксы; если бы история действительно следовала ей, у нее были бы вечные любимцы и победители.

Но реальная история человечества свидетельствует об обратном: величие победителей преходяще, а те самые качества, которые сегодня обеспечивали им успех, завтра становятся камнем преткновения, спотыкаясь о который вершители судеб превращаются в презираемых неудачников.

Можно, разумеется, и в разгадке этого парадокса идти банальным путем, выискивая скрытые, ранее не учтенные параметры, которые предопределили эту неудачу. Но с общих теоретико-методологических позиций такой путь аналогичен тому, что проделывали физики классической детерминистской выучки, когда столкнулись с так называемой «свободой воли» электрона — они тоже начинали искать скрытые параметры, которые подтвердили бы правоту старых лапласовских установок.

На самом деле неудача исторических победителей носит *принципиальный характер* и именно в нем кроется тайна историзма. Маленькому народу нужна большая вера в высший смысл истории,

чтобы отстоять свое достоинство перед лицом победителей. Вопрос о смысле истории возник как вопрос о надежде и человеческом достоинстве потерпевших, о том, что их великое терпение не бессмысленно. С тех пор он именно так и стоит.

Смысл истории становится основанием парадокса, согласно которому самые слабые, но сохранившие веру и призвание, восторжествуют над самыми сильными. Именно так этот вопрос был поставлен в исторической биографии еврейского народа. Как пишет Н. Бердяев, «я думаю, что основная миссия еврейского народа была: внести в историю человеческого духа это сознание исторического свершения в отличие от того круговорота, которым этот процесс представлялся сознанию эллинскому»¹.

Сознание победителей, господ мира сего, либо патетически кичливое, либо со временем, поверхностно-благодарное, в любом случае остается в плену «формальной логики» фактов и причин, игнорируя при этом те эффекты неопределенности, которые вообще онтологически заявлены во Вселенной, но в человеческом социальном бытии связаны с вторжением альтернативной духовной диалектики. В отношении сложившегося порядка вещей сознание победителей является оппортунистическим, сознание потерпевших — если они духовно не капитулировали — катастрофически эсхатологическим. Потерпевшие ждут, когда судьба отвернется от победителей и видят в этом не случайность, а скрытую закономерность, связанную с духовной логикой наказания и воздаяния.

Уже в еврейской апокалиптике заложены основные принципы историзма:

— единая коллективная судьба (запрет на попытки сепаратного устройства своих дел);

— запрет на натурализацию — сделки с господами мира сего и растворение в их среде;

— диалектика изгойства-избранничества: твердая вера в то, что именно самые отверженные восторжествуют над самыми могущественными, ибо облечены великой миссией.

Все эти темы получили свое светски-превращенное воплощение в марксизме. «К. Маркс, который был очень типичным евреем, в поздний час истории добивается разрешения все той же древней библейской темы... Но мессианскую идею, которая была распространена на народ еврейский как избранный народ Божий, К. Маркс переносит на класс, на пролетариат... Все черты богоиз-

¹ Бердяев Н. Указ. соч. С. 37.

бранности, все черты мессианские, переносятся на этот класс, как некогда они были перенесены на народ еврейский. Тот же драматизм, та же страстность, та же нетерпимость...»¹.

В самом деле, вспомним, как настойчиво К. Маркс в «Капитале» и других произведениях проводит мысль о фатальном изгойстве рабочего класса при капитализме. Никакие достижения буржуазной цивилизации не способны улучшить его положение, его игра с нею — это игра с нулевой суммой. «Накопление богатств на одном полюсе есть в то же время накопление нищеты, муки труда, рабства, невежества, огрубления и моральной деградации на противоположном полюсе...»²

Мысль, ориентированная на формальную, а не на диалектико-эсхатологическую логику, непременно цеплялась бы за пусть и мелкие, повседневные приобретения пролетариата в рамках буржуазной цивилизации, чтобы обосновать его будущий эпохальный подъем. Но апокалиптическая мысль К. Маркса идет в прямо противоположном направлении: ему надо подчеркнуть великое изгойство, великую неудачу пролетариата в этой земной буржуазной жизни, дабы сохранить ту энергетику величайшего нетерпения и страсти, без которой прыжок из царства необходимости в царство свободы не может состояться. В этих целях К. Маркс последовательно игнорирует, несомненно, известную ему статистику, свидетельствующую об улучшении материального и социального положения рабочих в передовых странах Европы. Ибо преждевременный успех для него означал бы поражение, отказ от эсхатологической перспективы и банализацию судьбы пролетариата.

Не менее показательны инвективы К. Маркса против реформизма. Реформизм — постепенные приобретения и улучшения — значит для него то же самое, что для древних евреев натурализация в среде чужих народов. Сбиться на соблазнительный путь натурализации — внедрение в стан процветающих победителей — значит нарушить священный завет Бога, променять великое торжество спасения на чечевичную похлебку. В отношении пролетариата — то же самое: пролетариат должен сохранять принцип единой коллективной судьбы класса-изгоя вместо того, чтобы сбиваться на путь индивидуальной карьеры в буржуазном обществе.

Что же необходимо, чтобы уберечься от такого соблазна?

¹ Бердяев Н. Указ. соч. С. 109.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 660.

Необходима твердая, пламенная вера в то, что в истории наступит «час X», который перевернет ее логику и последних поставит на место первых. Все стратегии частичного и индивидуального успеха суть преступный уклонизм и предательство.

Можно задаться вопросом: соотносится такая исступленная вера с Просвещением?

Ведь Просвещение учит, скорее, формальной логике, т.е. логике фактов и рациональных доводов, верифицируемых в наблюдении и эксперименте. Просвещение ставит под вопрос все догматы веры и обязывает подтверждать авансы доверия наличностью эмпирических подтверждений. Древнееврейская апокалиптика, в том числе и складывающаяся новозаветная, вступила в противоречие с античным просвещением, греческим и римским. Мир не был готов принять великую весть мессианского обетования, «поскольку она была провозглашена неизвестными и невлиятельными людьми в форме недоступной и непонятной для более высокой культуры того века, как иудейской, так и эллинской»¹.

Подобным конфликтом с Просвещением, несомненно, отмечена и история революционного марксизма. Красный террор в России, равно как и высылки интеллектуалов, связаны не только с логикой самоутверждения новой власти, боящейся старых критиков, но и с логикой взаимоотношений мессианской веры с критическим началом Просвещения.

И все же настоящие трагедии тоталитарной эпохи связаны не с этим. Они связаны с ревизией христианского эсхатологизма в духе ветхозаветной инверсии. Марксистски ориентированное тоталитарное движение роковым образом отступило от христианства (полагая, разумеется, что делает рывок вперед). Первое отступление связано с ревизией христианского универсализма. Марксизм по сути является разновидностью ветхозаветной иудаистской ереси в контексте христианской и постхристианской апокалиптики: он возвращается от новозаветного принципа универсального спасения к ветхозаветной концепции избранничества.

Вся энергетика древнееврейского национализма была спроектирована на социальные отношения современного общества, породив соответствующую классовую нетерпимость. Избранным классом промышленной эры, имеющим монополию на спасение, был объявлен пролетариат, остальным предстояло исчезнуть с лица земли.

¹ Досон К. Христианский взгляд на историю // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 251.

Геноцид большевизма в России, приведший едва ли не к поголовному уничтожению целых классов — дворянства, купечества, казачества, единоличного крестьянства — питался энергетикой этого избранничества. После того как христианство сформулировало свои великие универсалистские принципы («нет ни эллина, ни иудея»), основные трагедии истории были связаны с попытками его ревизии на расовой, классовой и иной основах.

Второе отступление обусловлено логикой посюстороннего воплощения Вести, земного обетования, осуществляемого с помощью насилия. Апостол Павел настойчиво предостерегал от всяких попыток скоропалительно-буквалистского истолкования спасения, основанного на смешении духовной и материальной перспектив. «Что он отрицал — это внешнее объяснение через явный триумф иудейской национальной надежды. Пути Бога глубже и таинственнее»¹.

Мы ничего не поймем в идеологии и практике большевизма, если упустим из виду эту логику антихристианской инверсии: от универсализма — к новому сектантскому избранничеству, от духовного упования, связанного с реформационными преобразованиями в нашем внутреннем мире — к вере в возможность материально-насильственными средствами «спустить небо на землю» и здесь устроить рай. Мессианский темперамент еврейства, несомненно, повлиял на формирование большевизма и придал его революционизму черты исступленной апокалиптики.

Сегодня многие интеллектуалы, не обладающие еврейской идентичностью в традиционном смысле слова, но чувствительные к вопросам коллективной вины, оправдания и спасения, решили сделать ставку на либерализм. Чем отчетливее они осознают масштабы влияния иудаистской апокалиптики на большевистский историцизм, тем сильнее их стремление решительно дистанцироваться от любых форм исторического финализма (обетования) и обратиться целиком к светской логике, которой учит современный либерализм.

Не находя в себе духовных сил идти от ветхозаветной ереси большевизма к новозаветным таинствам, связанным с принципиальным различием и одновременно неисповедимым переплетением имманентно-исторического и трансцендентного планов, они обращаются к язычеству — культу силы и успеха. Думается, их участие в современном либеральном движении может иметь столь же ро-

¹ Досон К. Христианский взгляд на историю // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 251.

ковые последствия, как и участие в большевистском. Подобно тому как они радикализовали российский марксизм в духе исступленной ветхозаветной апокалиптики, они сегодня радикализируют российский либерализм в языческом духе максималистской посястности, не признающей никакой трансцендентной нормативности, никаких нравственно-религиозных резонансов. Такое «раскаяние» чревато чувством новой вины и может способствовать увековечиванию древней диалектики изгнания и рассеивания.

Надо сказать, что все эти уроки ложного эсхатологизма предназначаются в первую очередь для русского народа. Вся диалектика изгойства-избранничества, известная нам из истории еврейского народа, воспринята и освоена русским народом после падения Византии. Тогда русский народ почувствовал великое священное одиночество, связанное со статусом единственного хранителя православия. С тех пор русским периодически предлагали обменять свою ставшую изгойской веру на нечто благополучно стандартное, общеевропейское (в значении общепринятого), на массу политических, экономических и других обретений.

Так было при московских Иоаннах, получавших соответствующие приглашения и обещания от папских легатов, так происходит и сегодня. Исступленность старой русской веры подогревалась чувством священного одиночества во враждебном мире. Менее амбициозный и дерзновенный народ давно бы смирился с необходимостью «стать как все» и тем самым избежал риска, связанного с одиночеством. Русский народ не смирился и взял на себя бремя этого риска.

Но, как это нередко бывает, подвиги мученичества стали источником гордыни. Эта гордыня особенно возросла, когда в Москву был переведен институт патриаршества. Тогда и наметилась девиация, связанная во-первых, со смешением религиозной идентичности с этнической, во-вторых, с нарушением великого принципа разделения политической и духовной власти. Трагический парадокс реформаторов в России — от Никона и Петра I до большевиков заключался в том, что, нарушая этот принцип, они в определенном отношении тянули страну назад, а не вперед.

В особенности Петр I, упразднивший патриаршество и прямо подчинивший церковь светской власти, тяжело деформировал те принципы, на которых высокая духовная власть держится — неслужения земным владыкам и независимости суждений в делах совести и высшей справедливости. Но параллельно этому присвоению церкви государством шло столь же духовно противозаконное присвое-

ние церкви народом, незаметно для себя воздвигшего ряд сугубо этнических особенностей в ранг сакральных.

Владимир Соловьев писал об этом: «Как в понятии русских людей, начиная с московской эпохи, сам христианство утратило присущее ему универсальное значение и превратилось в религиозный атрибут русской народности, так и церковь перестала быть самостоятельной социальной группой, слилась в одно нераздельное целое с национальным государством...»¹.

Разумеется, нельзя упрощать судьбы и задачи народов: в свое время и на своем месте некоторые крайности могут оказаться спасительными. Без идентификации с православием русский народ не состоялся бы как великая суперэтническая общность, сохраняющая себя, несмотря на все разломы пространства и времени. И об этом говорил наш великий философ: «Церковь перенесла на Русь из Византии идею государства, с устранением варяжской идеи земли с народом, которую княжеский род может дробить без конца как удельную свою собственность. Церковь утвердила *единство народного самосознания*, связав народ единством веры как единокровных, единоплеменных чад единого Отца Небесного»².

Тайна русского народа состоит в том, что он связан духовно-религиозно, т.е. образует, как и евреи, теократический феномен в истории. Как и евреи, русские, которых жесткая геополитическая среда не раз испытывала на прочность, сохраняли свою идентичность, опираясь на веру, в том числе на постулаты мессианского призвания и избранничества.

Это нашло свое подтверждение в революционную эпоху XX в. Сегодня наш либерализм пытается банализировать историю 1917 г., видя в ней результат несчастливого стечения обстоятельств, наложенных на дурную историческую и культурную наследственность России. Но современники остро чувствовали эсхатологический подтекст эпохи, давление истории, подошедшей к роковым развязкам. Историю 1917 г. писали в основном марксисты и позивитисты, ориентированные на экономикоцентристскую парадигму. *Духовная история 1917 г.* до сих пор не написана, за некоторыми исключениями, в число которых входит работа Н. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма».

1917 год был точкой встречи и переплетения двух видов мессианизма: русского и еврейского. Два «избранных» народа решились

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 418.

² Там же. С. 419.

бросить вызов всей «позитивной» истории, ибо не нашли в ней решения роковых вопросов, заданных древней апокалиптикой. Они чувствовали себя изгоями мировой цивилизации, которая пошла по языческому пути преуспеяния сильных. Оба видели в своем изгойстве знак избранничества — свидетельство того, что совсем неслучайно их земной путь отмечен неудачами и поражениями: судьба оберегала их от соблазнов банальной истории и от преждевременного, профанированного успеха.

Словом, оба народа ощущали присутствие таинственного, высшего смысла истории, скрытого от господ мира сего. В то же время следует сказать, что оба народа переживали по-разному фазы своей исторической диалектики. Случилось так, что русский народ как бы потерял себя в своей официальной, начатой с Никона и Петра I истории. Город, который воздвиг Петр, был лишен сугубо национального и сакрального начал, он был местом, воплощающим механику государственной организации. Громадная деревенская Русь смотрела на него, как на нечто инородное.

Александр III, и в какой-то мере его сын, последний русский император — пытались осуществить натурализацию отчужденного города-государства Петра в национальной стихии, но дальше неубедительных стилизаций дело не шло. Правда, был и другой тип города в пореформенной России — город мещанский, местечковый. Он был ближе народному сердцу, ибо в нем провинциальная идиллия переплеталась с идиллией сельской: при мещанских домах были большие дворы, а русский двор, как известно, включает и семантику сельского или полусельского пейзажа и семантику общинно-патриархального уклада — топография социальная и топография пространственная здесь слиты воедино.

В то же время на судьбах российского мещанства, несомненно, отразилась свойственная провинциальным местечковым городам двусмысленность. В них уже не был традиционного добротного старого быта и в то же время они были весьма тесными для наиболее мобильных и энергичных элементов городского социума. В мещанских делах русский человек заведомо не был по-настоящему талантлив: он ориентирован либо на Большую традицию, либо на Большую идею, в мещанском городе он не находил ни того, ни другого.

В Сибири, на Дону и в Новороссии на склад городской жизни наложили свою печать элементы русского первопрородчества, сочетающие домострой с казацкой удалью, любовью к большому пространству — с крепкой верой, чаще всего старообрядческого толка. В западных областях России дело обстояло по-другому. Как

пишет Вл. Соловьев, здесь «русские составляют сельский земледельческий класс, высший класс представлен поляками, а городской промышленный — евреями. Если евреи не только при благоприятных, но большей частью и при весьма неблагоприятных для себя условиях сумели, однако, так прочно и безраздельно завладеть западнорусским городом, то это явно показывает, что они более, нежели русский народ или польская шляхта, способны образовать городской промышленный класс»¹.

Перетекание русской стихии из сельского пейзажа в городской угрожало окончательным подрывом напряженно-эсхатологического и теократического начала, обеспечивающего идентичность России как святой Руси. Но эстафету подхватили евреи. Разумеется, численно преобладал местечковый еврейский быт, описанный Шолом-Алейхемом, отчасти А. Чеховым и И. Бабелем.

Но еврейская люмпен-интеллигенция, зажата между удушливым мещанством и официальным русским просвещением петровского образца, куда ее не пускали, выбрала путь бунта: и против мещанства, и против официального просвещения. И тому и другому она противопоставила великую апокалиптическую диалектику изгойства-избранничества, принявшую форму марксизма, — и тем заворожила Россию. Россия, утратившая крепость православной теократии и не достигшая благополучия мещанским путем, получила в руки новый священный текст и в нем прочла свою судьбу.

Здесь самое время сказать о роковой двусмысленности марксизма. Бердяев назвал К. Маркса «очень типичным евреем», и «очень типичным немцем» — добавим мы. Бердяев глубоко прав, связывая русскую революцию не только с русской религиозно-апокалиптической архаикой, но и с иудаистской апокалиптической архаикой, нашедшей превращенную форму в концепции К. Маркса. Но архаика марксистского учения имеет и другую сторону, относящуюся уже не к иудаистской апокалиптике, а к европейской сциентистской утопии лапласовского образца.

Когда К. Маркс критикует стихию буржуазного рынка и капиталистического производства от имени рационалистического идеала тотальной упорядоченности и плановости, в нем говорит уже не темперамент еврейского апокалиптика, а педантичная настойчивость немца, воспринявшего просвещение как великий проект переплавки стихий природы и истории в систему законченной бюрократической рациональности.

¹ Там же. С. 253.

Марксизм пришел в Россию из Германии как раз в то время, когда в Европе после франко-немецкой войны 1871 г. наметилась германская идейная, экономическая и геополитическая гегемония. В отличие от американской модели народного капитализма, в Германии возобладала модель организованного номенклатурного капитализма с очень влиятельным государственно-монополистическим ядром. В Америке капитализм близок народному мифу о «парне, который сделал себя сам». Речь идет о капитализме как воплощении низовой народной самодеятельности в хозяйственной сфере. Капитализм бесчисленных индивидуальных инициатив, прорастающих снизу вне всякого государственно-бюрократического регламента — вот стихия подлинной либеральной классики.

Но стихия не означает беспредела: урезонивающим началом здесь служит не государственный разум, а старая протестантская традиция. Стихия, таким образом, уравнивается и урезонивается не столько внешними регламентирующими мерами, сколько изнутри — импульсами протестантского самообуздания. Историческая удача Америки в значительной мере предопределена тем, что капитализм здесь не противостоял народному миру и мифу, а как бы слился с ними. Мелкий предприниматель в Америке, полагающийся только на свои силы, и через голову всяких инстанций обращающийся прямо к беспристрастному арбитру — массовому потребителю, таким образом объединил стихию рынка с народной, чужающейся государственной опеки, стихией.

Вся американская политическая история отмечена этой драматургией столкновения индивидуального предпринимателя (в широком смысле слова) и больших организаций. Симпатии американского народа всегда были на стороне мелкого предпринимателя, бросающего перчатку федеральным властям, транснациональным корпорациям и находящимся в их услужении высококолым экспертам.

Надо сказать, «архаичная» Америка народного капитализма на самом деле оказалась наиболее современной. Народный капитализм свободной конкуренции соответствует современной научной картине мира с такими ее понятиями, как сложность, стохастичность, нелинейность, неопределенность. «...Возрастающую роль в современном производственном процессе играют акты ежедневно-го принятия творческих, "неожиданных" решений... Очень важно видеть принципиальную невозможность, предусмотреть, запланировать заранее характер и последствия этих решений из какого-то

центра. Понимание важности этой тенденции привело... к концепции возрождения предпринимательской экономики»¹.

Напротив, большая наука, как и большое государство, представляют старую лапласовскую картину тотально упорядоченной Вселенной, в которой цепи причинно-следственных связей можно исчислить, связать воедино и получить основание для великого организующего начала. Именно сциентистская архаика лапласовского типа нашла свое воплощение в немецком технократическом мифе «организованного общества». В этом смысле К. Маркс как раз и был «очень типичным немцем». В его учении сочетались и сталкивались революционная апокалиптика, основанная на иудеохристианской диалектике изгойства-избранничества, и сциентистская организационная утопия, которая воплощала в себе тиранически-бюрократическую и догматическую сторону европейского Просвещения, предопределяя его конфликт с народной стихией.

Мелкий буржуа-протестант (как и русский старообрядец) длительное время был отлучен от просвещения, в особенности в его рационалистическо-педантической франко-германской версии. Англо-американская культура, в которой столь мощное влияние имеет эмпиризм, не знала такого острого конфликта между народным здравым смыслом и высокой наукой. Настоящая реабилитация мелкого буржуа происходит только сейчас, в период постклассической науки и новой, соразмерной человеку микротехники, вытесняющей прежнюю промышленную гигантоманию.

Марксизм, вобравший в себя начало немецкого бюрократического сциентизма, пришел в Россию не только с революционно-освободительной, но и с организационной миссией. В русском марксизме сочетаются и сталкиваются две субкультуры: апокалиптическая, вобравшая в себя мощную энергетику униженных и оскорбленных, и сциентистско-бюрократическая, представляющая рационалистический миф Просвещения в его радикализованной версии тотальной заорганизованности.

Характерно, как эти две субкультуры проявляются в личности самого В. Ленина. Ленин 1917 г. — это революционный апокалиптик, спровоцировавший народную стихию на разрушение и официальной российской системы, олицетворяемой Петербургом, и буржуазно-мещанского домостроя. Ленин 1918—1920 гг., автор «Очередных задач советской власти» — преимущественно утопист тех-

¹ Васильчук Ю.А. Переход ко второму этапу НТР... // Рабочий класс и современный мир. 1988. № 3. С. 67.

нократически-рационалистического толка, адепт общества организованного как единая фабрика. «Социализм порожден крупной машинной индустрией. И если трудящиеся массы, вводящие социализм, не сумеют приспособить своих учреждений так, как должна работать крупная машинная индустрия, тогда о введении социализма не может быть и речи»¹.

Здесь главным врагом Ленина, по его собственному признанию, выступает крестьянская Россия — неорганизованный народный мир. Большевизм отбрасывает низовую, народную идею борьбы бедных и богатых и берет на вооружение немецкую технократическую версию Просвещения. Борьба большевиков с крестьянством — это борьба радикализованного, без примеси традиций и опыта, Просвещения с народным началом.

Это уже не экзатика революционного террора, воплощающего народный гнев, отчасти стихийно-праведный, отчасти коварно спротоцированный, а более страшная бюрократия ГУЛАГа. ГУЛАГ организован большевиками как гигантская машина по выбраковке неадаптированного к техническому веку, к системе социалистической индустриализации человеческого материала.

Несколько позже в Германии заработала другая машина по выбраковке человеческого материала, отбираемого уже не столько на классовой, сколько на расовой основе — машина Бухенвальда и Освенцима. Объединяет эти машины принципиальное технократическое недоверие к человеку как к слабому звену упорядоченного нового мира. У большевиков воплощением неупорядоченности была отчасти крестьянско-мещанская, отчасти интеллигентская Россия, у национал-социалистов — неполноценные расы.

В одном случае мы имеем дело с расизмом внутренним, и, соответственно, эндогенно направленным геноцидом; во-втором, с расизмом внешним и, соответственно, экзогенно направленным геноцидом. И тот и другой воплощают геноцид технического века². Отнюдь не только в том смысле, что берут на вооружение современные технологии. Более важна сама интенция геноцида: он вдохновляется тем презрением, которое может испытывать Машина к хруп-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 121.

² Несомненную связь геноцида с модерном убедительно раскрыли «новые философы» во Франции, а также постмодернистские теоретики: на Западе — З. Бауман, у нас — Б. Гройс. См.: *Glucksmann F. La cuisiniere et le mangeur d'hommes. Paris, 1975; Bauman Z. Modernity and the holocaust. Camdridge, 1989; Гройс Б. Утопия и обмен. М.: Знак, 1993.*

кому и своевольному в своей хрупкости человеку — слабому звену постчеловеческого мира.

Задумаемся о главном парадоксе российской послеоктябрьской истории: революционные апокалиптики восстали против казенного, недостаточно человеческого мира петербургской императорской России, но непредсказуемым продуктом их энтузиазма стал несравненно более казенный мир общества-фабрики, в предельном своем воплощении становящийся ГУЛАГом. Постчеловеческий мир Техники восторжествовал над архаикой не только крестьянской России, но и большевистской апокалиптики — этой превращенной формы древнего иудаистского мифа.

Победа Сталина над Троцким и внутрибольшевистский террор 1937 г. — это преодоление двусмысленности Октября и прежде того — самого марксистского учения. Сталин победил Троцкого потому, что был более современен и воплощал преимущество технократической прагматики над неистовой апокалиптикой. Но падением, снижением апокалиптической энергетике из мира снова исчезал высший смысл, без которого не могла и, пожалуй, не может существовать Россия.

Тотальная технократическая организация не просто сковывает жизнь своими бесчисленными регламентациями, она лишает людей высшей мотивации. Итоги, к которым пришел Советский Союз в конце своего исторического существования, в целом соответствовали той имманентной логике, что была заложена в его идеологический фундамент еще красными апокалиптиками. В тот самый момент, когда они, в качестве «последовательных материалистов и атеистов» заявили о своем намерении строить царство небесное на грешной земле, они попали в ловушку враждебного любой апокалиптике принципа эффективности.

Первое их грехопадение — переход от пропаганды к физическому террору, по ряду критериев более эффективному, нежели чистая пропаганда, ограничивающаяся убеждением. Искать исполнителей им пришлось среди не брезгующих никакими средствами прагматиков. Примат принципа эффективности сначала вел партию-церковь к превращению в машину революционного террора, а затем уже просто в Машину, для которой высокие мотивации не имеют большого смысла. Машина по самой своей внутренней логике постепенно, но неуклонно элиминировала энтузиастов, оставляя неуклонных исполнителей.

В исчерпаемой Вселенной Лапласа прилежные исполнители превзошли бы энтузиастов любого типа. Ибо если создана исчерпы-

вающе полная система предписаний («цели ясны, задачи определены»), всем остается с бездумной старательностью воплощать их в жизнь («за работу товарищи!»). Но, как показал К. Гедель, математик Венской школы, сформулировавший постулат о принципиальной неполноте формализованных систем, исчерпывающая система предписаний является всего лишь рационалистической утопией Просвещения.

В реальной, неисчерпаемой Вселенной то и дело происходят не предусмотренные события-вызовы: не предусмотренные не только в нашем субъективном смысле — нами заранее не предугаданные, но и в смысле объективной неопределенности. Вселенная в своих онтологических основах является творческой, и такого же творческого ответа ждет от человека.

Н. Бердяеву принадлежит дерзновенная попытка интерпретации творчества именно в его наивысших онтологических основаниях, относящихся не к миру науки, а к миру религии. Н. Бердяев оспаривает интерпретацию христианства как религии искупления, послушания и самоотречения. Трагично и крайне опасно для христианства то, что его свели только к смирению и послушанию. Это грозит тем, что современный посттрадиционный человек, ориентированный на самореализацию и личную инициативу, отвергнет христианство и устремится навстречу антихристу, соблазняющему идеей творческой свободы.

Н. Бердяев полагает, что христианство исторично и продолжает развиваться как великая мировая религия, переходящая от ветхозаветной религии Отца к новозаветной религии Сына, и далее: «Творчество не в Отце и не в Сыне, а в Духе и потому выходит из границ Ветхого и Нового Завета»¹. При этом автор интерпретирует творчество за рамками всякого предопределения — не только научно-детерминистского, но и божественного. «Творец не хочет знать, что сотворит человек, ждет от человека откровений в творчестве и потому не знает, что будет антропологическим откровением»².

Вероятно, канонически этот тезис может признаваться спорным и даже небезопасным, но он обладает «аутентичностью» по меньшей мере по двум критериям: он соответствует современной картине стохастической Вселенной, в которой происходят детерминистски непредопределенные, не вытекающие из всей совокупнос-

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. С. 329.

² Там же. С. 331.

ти предшествующих причин события, и интенциям современной, посттрадиционалистской личности, которая, кажется, все же сделала свой выбор — всем государственным и прочим гарантиям она предпочла свободу.

Так называемый реальный социализм в конечном счете погубило то, что он стал восприниматься людьми как антипод свободы, как роковое препятствие на пути к ней. Но мы очень упростим и исказим наше историческое видение, если эту социалистическую несвободу отождествим с традиционалистским «азиатским» наследием. Социалистическая несвобода — это не столько продукт традиционной недоразвитости, сколько особого просвещенческого обольщения — обольщения исчерпаемостью наукорационалистических синтезов и вытекающих отсюда «тотально упорядоченных практик».

В этом смысле свобода — не только беглянка из христианского монастыря, но и из догматическо-рационалистического университета, этой школы тоталитарных организаторов.

То, что человеку прежнего типа удавалось обретать смысл жизни и истории, доказано богатейшим духовным опытом человечества. Сегодня вопрос состоит в том, может ли сподобиться такой же благодати человек новейшей формации? В особенности если он тяжело травмирован опытом тоталитаризма и потому инстинктивно чурается «великих коллективных сущностей»? Иными словами, к чему ведет свобода, необлагороженная высоким смыслом? Окажется ли человечество способным на долговременное существование в условиях такой свободы?

На основании всего вышеизложенного мы можем обозначить по меньшей мере три больших парадокса, связанных с проблематикой смысла истории.

4.2. Первый парадокс всемирной истории:

«от безграничной свободы к безграничному деспотизму»

Итак, первый парадокс касается человеческой свободы. Опыт великих катастроф XX в., о которых предупреждал пронизательный Ф. Достоевский, свидетельствует, что самоутверждающийся любой ценой пострелигиозный человек способен предаваться неистовствам разрушения и довершить дело диалектикой Шигалева: «Выходя

из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом...».

Это, бесспорно, величайшая неудача свободы, но не единственная. Кроме великих катастроф большой эпической Истории существуют малые катастрофы, связанные с утратой больших коллективных горизонтов и ведущие к тотальной бесцельности существования. Оказывается, человек может злоупотреблять свободой по-разному. Свежий человек раннего модерна, еще не растративший сил и великой самоуверенности, способен пускаться в авантюры, выходящие за пределы любых разумных норм и границ. Об этом и свидетельствует первая половина XX в. — эпоха пострелигиозного эсхатологизма.

Но человек может, и об этом свидетельствует опыт позднего модерна, использовать полученную свободу для того, чтобы умыть руки — отказаться от участия в любой социальной работе, требующей сколько-нибудь значительных усилий. Во всей культуре позднего модерна (или постмодерна) чувствуется предельная усталость европейского человека, явно перенапрягшегося в прежнюю героическую эпоху и теперь предпочитающего игры бесцельного стилизаторства любым формам настоящей ангажированности.

И тогда «место исторического счастья заступает индивидуальное удовольствие, а личность становится всего лишь индивидуальностью. Из преисполненного личным смыслом исторического творящего сообщества получается лишенная историчности масса как совокупность биологических индивидов. Историческое состояние возвращается в состояние, сходное с природным»¹.

Для того чтобы сохранять свою жизнь как историческую, т.е. не выпадать из истории, нет иного пути как путь определенной коллективной идентичности. Только устойчивая идентичность обеспечивает преемственность бытия и придает социальной жизни характер кумулятивного процесса, наращивающего свои результаты. При отказе от коллективной идентичности, к чему нас призывает «поздний» либерализм, каждый говорит в никуда, в пустое пространство, а каждое поколение начинает с нуля и кончает как нулевое, ничего не завещающее потомкам.

Вот он парадокс уставшего Прометея: сначала творить свой субъективный мир, равновеликий Космосу и даже значительнее его, затем согласиться на роль автономной песчинки мироздания, ко-

¹ Мюллер М. Смысловые толкования истории // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 280.

торой, правда, позволено играть в любые игры, но только потому, что они проходят в пустоте. (Это приключение свободы своеобразно проявилось в современной России. Когда свободное слово было способно вдохновлять и взывало к смыслу, его запрещали; теперь в условиях «свободы слова», само слово тонет в пустоте.)

Итак, на первых порах пострелигиозный человек требует свободы во имя творчества; но затем он постигает более простую истину: свободу можно использовать и во имя ничегонеделания. Эту истину постигают не только интеллектуалы постмодернистского толка, она становится массовой практикой так называемой «цивилизации досуга».

Как показал известный специалист в этой области социолог Ж. Дюмазедье, сначала досуговая практика — это время, свободное от работы, затем — время, свободное от бытовых повинностей и, наконец, время, свободное от любых обязанностей: профессионального, бытового и социокультурного характера. «Досуг — это время, которое личность отвоевало у общества исключительно для себя и не собирается возвращать ему в какой бы то ни было форме»¹.

Современный *homo ludens* категорически отвергнет как пережитки репрессивного традиционализма любые представления о социальном назначении досуга: как о средстве восстановления способности к труду или как о времени, предназначенном для широкой гражданской активности вне сковывающих рамок профессиональной специализации или, наконец, как о средстве формирования всесторонне развитой личности. Он усмотрит в этом незаконные посягательства на неотчуждаемые права личности. Но такое предельно широкое истолкование личностных прав парадоксальным образом совпадает с их предельно узким толкованием — как правом вести бесцельное животное существование.

Современный человек, достигший стадии *homo ludens*, в конце концов истолковал свободу как право жить без всякого напряжения. Но такая жизнь быстро приближает «наиболее вероятное состояние» — энтропию асоциальности. Классический либерализм в свое время потребовал свободы во имя творчества. Но как оказалось, творчество вовсе необязательно является выбором эмансипированной личности. Становится все более вероятным, что тяготам творчества (а еще К. Маркс говорил, что творческий труд — адски тяжелое дело) тотально неангажированный индивид предпочтет «бал-

¹ Dumazedier J. Sociologie empirique du loisir. Paris, 1974. P. 61.

дение» и «отключку», ускоренным путем к которым все чаще становятся наркотики.

Теперь, когда человек западного типа (и его вестернизированные попутчики) почти достиг этого «наиболее вероятного состояния», трудно надеяться на то, что он, изведав легкие пути, снова пойдет трудным путем творческой аскетике. Весьма вероятно, что возврат к новой социальной ангажированности и к новым большим смыслам осуществится только в предстоящей, восточнической фазе исторического развития человечества. Так было во времена поздней античности, так это, вероятнее всего, будет и теперь, в поздний час европейской и мировой истории.

Однако возвращение к подвигу творчества и связанному с ним напряжению возможно лишь на основе мотивации *избранничества*. Человек, по сути дела, только тогда остается личностью, когда переживает свое бытие в мире как уникальную ценность, уникальный долг и призвание. В противном случае он теряет истинно личностные качества. Это происходит либо при тоталитарных режимах, когда у людей появляется все решающий за них «хозяин», либо в более банальных формах, в условиях конвейерного производства и конвейерного (в широком смысле слова) существования.

Таким образом, гордыня избранничества, присущая человеку как образу и подобию Божьему, особенно необходима для поддержания энтузиазма творчества во всех областях жизни. Избранничество данного типа означает, что у субъекта нет алиби, позволяющего переложить бремя своей уникальной ответственности на другого. Когда человек утрачивает свою благородную метафизическую самоуверенность в том, что он является существом, без которого миру не обойтись, его желание «быть как все», спрятаться за других в периоды ответственных выборов и решений усиливается.

В области творчества, как и в сфере исторического, действует похожая диалектика изгойства-избранничества. Творческие личности часто оказываются изгоями установившегося порядка и неудачниками в смысле обывательского благополучия. Ибо с творчеством связан не только объективный риск ошибок, но и субъективный риск социального непризнания и недоверия. Вынести риск такого изгойства способны лишь люди, обладающие внутренне убедительной достоверностью своего призвания в мире.

Но по этой логике, риск исторических свершений — коллективного творчества новой истории — берут на себя народы, обладающие обостренным мессианским чувством. С этим чувством связаны

тяжелейшие заблуждения, соблазны и трагедии человечества, но оно, тем не менее, является затребованным в Большой Истории.

4.3. Второй парадокс всемирной истории: «заклочения тотальной упорядоченности»

Второй парадокс (если он, как и другие парадоксы, прежде того не приведет человечество к гибели) связан с неудачами Порядка — государственного, гражданского, административного. Жажда порядка — это вторая страсть прометеева человека, наряду со страстью к авантюрам и новациям. Порядок западного типа отражает стремление поскорее прибрать мир к рукам. Такое стремление составляет своего рода экзотику западной культуры, ибо другие культуры не обнаруживают подобной интенции.

Космоцентризм восточных культур предполагает растворение в громаде Космоса, переживание его как высшей гармонии и эталона социального порядка, как таинства, не подвластного человеку. Западный же порядок обусловлен восприятием мира как путающе чужого, которого предстоит усмирить ради спокойствия человека. Не случайно одним из центральных символов греческого мифа является Хаос — «иное» по отношению к привычному, обжитому миру, источник тайного беспокойства, которое греческая античность сублимирует в прекрасном, в гармонии.

Греческая гармония — дворец, построенный на вулкане, и греки осознавали это. Хаос и рок олицетворяют силы, в принципе не подвластные, неизоморфные нашей человеческой логике. Западный человек Нового времени уже не довольствуется отделением (усилиями всех искусств — от художественного до политического) мира цивилизованной гармонии от внешнего хаоса. Прометеев человек эпохи модерна дерзает подчинить весь мир, устранить всякое независимое инобытие.

Подобный проект с наибольшей полнотой раскрывается в «Феноменологии духа» Г. Гегеля: мир развеществляется духом до конца, утрачивает свою материальную косность, становясь целиком логичным. Изоморфность нашего мышления самой структуре мира интерпретируется как залог того, что миру предстоит до конца перейти из состояния бытия-в-себе в состояние бытие-для-нас — дело только за временем.

Процесс такого переливания мира из одного состояния в другое и называется прогрессом. Западный прометеев человек совершенно не приемлет автономии окружающих вещей. Вся энергетика западной культуры направлена на распознавание, т.е. своего рода экспроприацию другого, сначала средствами познания, а затем и практически, ибо «знание есть власть» (Ф. Бэкон).

Весьма характерно, что в отношении, устанавливаемом при этом между человеком и миром, нет той обязывающей интимности, которая сопутствует подлинному диалогу, когда открывшаяся поэтапность *другого* меняет *меня самого*. Западный тип знания — это закабаление мира в качестве объекта: установление такой асимметричности отношений, когда *другой* становится все более предсказуемым для *меня*, а я становлюсь все менее предсказуемым для *другого*. Собственно, в этой асимметрии и заключено главное обобщение власти: субъект сохраняет свободу воли, тогда как «объект» ее полностью лишается.

Здесь, вероятно, сокрыта главная психоаналитическая тайна модерна: им движет не-любовь к миру и страх перед ним. Ведь только не-любовь подвигает нас на то, чтобы лишить другого воли, самому оставаясь непреклонным. И только изначальное недоверие к миру как к чему-то враждебному могло стать источником модернистского проекта покорения мира.

Западная инструментальная наука изначалью противоположна тому, что античность обозначала как Эрос — окрашенное соперничество взаимное тяготение элементов Космоса. Вся западная наука может быть обозначена как наука управления. Эпопея модерна должна, согласно заложенной интенции, завершиться тотальным порядком, когда ничего неподвластного и неуправляемого ни в природной, ни в социальной среде уже не останется. Такой порядок, как видим, не есть нечто имманентное миру, отражающее внутреннюю меру и гармонию; нет, он отражает только нашу волю к власти, к обладанию¹.

Здесь обнаруживается парадокс Запада, связанный с утопией порядка. Технологии растущего упорядочивания мира таят нечто роковое: порядок, устанавливаемый в результате их активного применения, оборачивается в конечном счете большим беспорядком, чем тот, с которым инициаторы обещали расправиться. История модерна со всей наглядностью демонстрирует этот парадокс: каж-

¹ Альтернативнее видение, характерное для русской культуры, выразил А.С. Пушкин: «Нет истины, где нет любви» («Александр Радищев», 1836).

дая последующая фаза в процессе упорядочивания мира оказывалась чреватой гораздо большими потрясениями и катаклизмами, чем предыдущая.

Закрадывается мысль: не обязаны ли мы сохранением некоторого порядка в мире тому, что до каких-то его областей до сих пор не доходили руки «устроителей порядка»?

И если экстраполировать соответствующие тенденции модерна, то эпопея тотального упорядочивания, похоже, может обернуться тотальным крахом. Или, как пишет Э. Гидденс, «обратной стороной модерна, и это никто на Земле уже не может не осознать, может оказаться всего лишь «республика насекомых и травы» или группа поврежденных и травмированных человеческих сообществ»¹.

Попытаемся объяснить этот парадокс модерна.

Вероятнее всего, он обусловлен тем, что в своем стремлении превратить мир в объект его «покоритель» ломает бесчисленные, в том числе и бесконечно тонкие, механизмы внутренней самоналадки природы и культуры, полноценно заменить которые системой управления (формой искусственного, моделированного порядка), как мы уже знаем, невозможно.

Если рассуждать в терминах кибернетики, то устроители порядка локальной среды сбрасывают энтропию во внешнюю, большую по масштабам среду, и это сбрасывание со временем оборачивается большим беспорядком, по мере того как мы в своем пространственно-временной экспансии вторгаемся в границы этой новой среды (до того остававшейся внешней и потому безразличной нам).

Размышляя в русле модернистски преобразованного античного мифа о Роке, можно сказать, что бумеранг беспорядка настигает нас как непреднамеренное, но неотвратимое следствие наших собственных действий. Ведь теория управления гласит, что мы продвигаемся к осуществлению идеала власти тогда, когда, сами оставаясь непредсказуемыми, делаем объекты нашей властной воли все более предсказуемыми для нас. Выходит, что Рок настигает нас в лице нашей собственной непредсказуемости. Эпопея о зарвавшемся герое, своими собственными усилиями разрушающим все им достигнутое и добытое, это не что иное, как драма европейского нарциссизма.

И не подтверждает ли судьба тоталитарного режима эту закономерность?

¹ Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории. Антология. С. 347.

В своем стремлении к тоталитарному управлению и устранению любого автономного другого режим избавил себя от всякой оппозиции снизу. И что же? Он рухнул потому, что сама коммунистическая элита оказалась внутренне непредсказуемой: своими руками разрушила Советский Союз. Если бы существовали эффективный контроль снизу и механизмы волеизъявления народа, этого можно было бы избежать. Вероятно, можно было бы на месте Союза Советских Социалистических Республик построить Союз демократических республик, сохранив экономический, культурный и геополитический потенциал, накапливаемый веками. Но поскольку волюнтаризму политической элиты с самого начала ничто не противостояло, то ничто и не смогло воспрепятствовать ее очередному разрушительному волюнтаризму.

Все в той или иной мере корректные объяснения роковой диалектики порядка не выводят на уровень философии истории, ибо не вполне отвечают ее смыслу. Синтезировать перечисленные позиции можно, обратившись к понятию смысла: волюнтаристский порядок потому и приводит к гигантским беспорядкам, что изначально подкреплен преступной презумпцией бессмысленности окружающего мира. И если мы находим смысл лишь в себе самих и при этом не только третируем окружение как внутренне бессмысленное, но и практически разрушаем его гармонию, то порожденная таким образом бессмысленность рано или поздно достигнет нас самих.

Технологический порядок, порожденный эгоцентричной волей к власти, должен быть заменен порядком *эротическим* (в античном смысле слова), вытекающим из чувства нашей интимной сопричастности природному и культурному окружению. Смысл и Любовь теснейшим образом взаимосвязаны: Любовь создает презумпцию осмысленности — внутренней гармонии того, на что она направлена; эта установка, в свою очередь, помогает нашему постижению внутренней гармонии *другого*, и чем более мы проникаемся ею, тем более ангажированными и ответственными оказываемся, укрепляя свою причастность.

Западная цивилизация в своем стремлении к логической и технологической упорядоченности мира попыталась обойтись средствами одного только *ratio*, без любви. Но оказалось, что порядок без любви ведет к гигантским, губительным беспорядкам, ибо покупается ценой разрушения *другого*. Если в роли *другого* выступает природа, мы получаем экологический кризис, если — культура, предварительно оцениваемая как «неупорядоченная», дело может

закончиться этноцидом и даже геноцидом. Генрих Сенкевич подчеркнул эту мироустроительную роль любви: «С тех пор как Эмпедокл доказал происхождение мира от Эроса, метафизика не сделала ни одного шага вперед»¹.

Отступление культуры от Эроса в пользу империалистической «воли к власти» наметилось уже в переломную для античности эпоху, когда греческая доминанта сменилась римской. Само римское право представляло собой принципиально новую технологию построения социума: порядок, достигаемый внеличными средствами и не зависящий от качества межличностных отношений. Но это безразличие к качеству внутреннего мира и упование на формально-правовые гарантии в конечном счете роковым образом сказались на судьбах Рима.

Надо сказать, отцы-основатели США, задавшиеся целью постичь, отчего погиб древний Рим, и тем самым предотвратить падение воздвигаемого ими нового Рима, остались в плену данной парадигмы — они искали гарантий не столько в области внутреннего духовного мира, сколько в сфере формально-правовых технологий. И главной из социальных технологий, призванных уберечь Республику от скольжения в тиранию, а затем в анархию, было разделение трех ветвей политической власти и связанные с ним механизмы сдержек и противовесов.

Здесь действительно схвачено нечто существенное, дающее гарантии, правда, лишь в том случае, если не оставлена без внимания проблема духовно-нравственного контекста. Материал любой конструкции подвержен «усталости», и человек здесь вовсе не является исключением. Полагать, что сами по себе общественные механизмы способны воспроизводить заданный порядок во времени — иллюзия. Случается, что и наилучший порядок смягчается в ходе его ролевой интерпретации практическими участниками, если участники эти сохранили человеческую нравственную интуицию.

И напротив, наилучший порядок теряет свой потенциал, если не находит добросовестных и ответственных интерпретаторов. Может быть, моральное старение тех или иных порядков как раз и выражается в падающей способности воодушевлять и ангажировать участников. Это означает, что структуры порядка перестали подпитываться «живой водой» подлинного участия, тайну которого греки раскрывали посредством понятия Эроса.

¹ Сенкевич Г. Без догмата. М., 1989. С. 121.

Средневековье вернуло в мир живительный Эрос, получивший название Божественной любви. Согласно А. Тойнби «отличительный смысл, который христианство придало иудейскому пониманию природы Бога и характеру его отношения к людям, заключается в провозглашении, что Бог есть Любовь, а не только Могущество... И что воплощение Бога в Любви более значимо, нежели воплощение в своем могуществе...»¹.

Успехи, достигнутые Любовью, прочнее успехов Могущества уже потому, что не вызывают тираноборческого протеста: здесь не роет «крот истории» в форме повстанческого подполья, обделенных, ждущих своего часа. Модерн ознаменовался новым умерщвлением мира, отныне все больше скрепляемого не принципом взаимной сопричастности, а управленческими технологиями достижения порядка. Но мертвый не заменит живого, органическая связь — неорганическую, ибо в первом случае мы имеем преимущество творческой самонастраиваемости, самообучения и саморазвития, во втором — инерцию установленного порядка, со временем неизбежно устаревающего и вызывающего эффект бумеранга.

Вопрос в том, как вернуться к Живому Порядку, совпадающему с творческими самонастройками жизни.

По-видимому, для этого фаустовскому человеку предстоит усмирить свою гордыню и повысить статус окружающего мира до уровня автономной, требующей нашего уважения гармонии. Это означает возвращение к концепции живого Космоса, имеющего смысл. Связанные с этим новые установки практики могут быть построены на диалоговом и коэволюционном принципах. Узкоспециализированные разработки в этом направлении уже ведутся на Западе, в частности в рамках теории переговорного процесса.

Новизна разработок мичиганской школы в этой области состоит в том, что партнер отныне не третируется как «объект», а отношения с ним не воспринимаются как игра с нулевой суммой. Так, Р. Аксельрод сумел доказать, что «в условиях продолжающегося конфликтного взаимодействия, когда за каждым туром противоборства следует другой, крайне невыгодно делать ставку на разовый выигрыш, достигаемый за счет доверия другой стороны»².

¹ Тойнби А. Христианское понимание истории // Философия истории. Антология. С. 224.

² Цит. по: Флишер Р., Юри У. Путь к согласию или переговоры без поражения. М.: Прогресс, 1990. С. 11.

Если предполагать, что другой стороне завтра предстоит исчезнуть навсегда, провалиться в тартарары, то с ее интересами можно не считаться. Но если исходить из сохраняющегося *присутствия другого в мире*, то его интересы в известном смысле становятся вашими интересами, так как пренебрежение ими готовит вам враждебное и непредсказуемое окружение. «Решение, в результате которого другая сторона абсолютно ничего не получает, хуже для вас нежели то, когда они чувствуют себя спокойно»¹.

Проблема состоит в том, чтобы придать этому принципу философский статус, т.е. воспринимать его не как новую технологическую находку, помогающую достичь старых целей, а как общую презумпцию, повышающую статус окружающего мира. Как пишет по этому поводу Ю. Хабермас, «именно кризисное развитие диспропорций между ростом потребностей в управлении и эффективностью этого управления позволяет мыслителям философии вновь претендовать на правоту»².

4.4. Третий парадокс всемирной истории: «блаженны “нищие духом”»

Третий парадокс касается блаженства «нищих духом» в истории. Сам этот принцип сегодня все чаще вызывает нехристианскую раздражительность и подозрение: не тащит ли он нас назад к прославлению нищеты, которая на самом деле перестала быть знаком избранности, а напротив, является знаком неизбранности — нерадивости, неприспособленности, необразованности. Вопрос, таким образом, состоит в том, не устарел ли сам принцип, и не служит ли он алиби тем, кто навязывает нам нищету.

Это вопрос не только социально-политический, но и историософский: если устарел указанный принцип, то устарела и сама философия истории со всеми ее «смыслами», в таком случае для определения того, куда история движения и кто является ее передовиками, вполне достаточно статистических исчислений и экстраполяций. Здесь мы возвращаемся к вопросу, почему у Истории не бывает вечных любимцев, почему первых настигает удел последних?

¹ Там же. С. 87.

² Хабермас Ю. О субъекте истории // Философия истории. Антология. С. 289.

Особую остроту этому вопросу придает то, что в эпоху модерна любимцы и победители неизменно стремятся привлечь на свою сторону мировой исторический разум, заставляя его ручаться за окончательность их победы. Мы не поймем смысла истории, если нам не удастся понять, почему сильные оказываются поверженными. Но это недостаточно, необходимо понять, почему слабым дано познать торжество. Ответ на вопрос о превратности судеб сильных еще не выводит нас за границы античного мировоззрения с его вечными циклами и возвратами на круги своя.

Сегодня противопоставить старое историческое благоразумие, заставляющее быть осторожными, не зарываться и опасаться рока, самомнению сильных мира сего — дело безнадежное. Они уже порвали с языческим суеверием, опасаящимся завистливой судьбы, ибо приобшились к религии модерна — великим учениям, неоспоримо свидетельствующим, что все их авантюры, насилия и экспроприации носят характер движущих сил самой истории.

Проблема, по-видимому, состоит в том, чтобы заново отвоевать историю у самоуверенных мироустроителей, противопоставить их религии прогресса более аутентичную веру. Но прежде предстоит решить для себя трудный, чреватый многими соблазнами вопрос: нам ближе и дороже те, кто воплощают опыт успеха с его материальными и культурными достижениями, или опыт неуспеха, связанного с определенной моральной, ценностной позицией?

Для того чтобы приблизиться к сути этого вопроса, необходимо сделать некоторые уточнения. Во-первых, имеют ли для нас значение моральные условия и издержки успеха: примем ли мы любой успех или его духовно-нравственный контекст для нас не менее важен, чем конечные материальные результаты?

Пострелигиозный человек в его нынешней, поздней стадии, когда он уже успел расстаться не только с ортодоксальной верой, но и с ее превращенными идеологическими формами мирского служения и аскезы, кажется, склонен отвергать значение указанного контекста. Последуем ли мы в этом за ним? Или, даже оставаясь на позициях земной прагматики, сумеем понять, что успех любой ценой — это в конечном счете кратковременный успех, покупаемый ценой утраты кредита доверия и других кредитов, получаемых человеком на этой Земле?

Во-вторых, нам, вероятно, придется разделить материальную и культурную стороны успеха, ибо мы убеждаемся сегодня на примере «новых русских», какой духовной и культурной скудостью

может сопровождаться материальный успех и сколь тяжелые травмы социуму способны наносить его носители.

В-третьих, нам придется вернуться к проверке принципа соответствия между образованностью и моралью, который в свое время постулировало Просвещение и в ненадежности которого нас столь часто убеждает поведение интеллектуалов, чей моральный скептицизм нередко сродни прямому цинизму.

Наконец, необходимо выделить и такой аспект морали успеха, который напрямую связан с вопросами социальной справедливости и смысла истории, а именно: может ли успех стать в конечном счете универсальным, объединяющим нацию и даже все человечество? Или ему суждено оставаться уделом избранных, даже если в их круг войдет значительная часть населения? Ведет ли история к неуклонному расширению числа удостоенных, в конечном итоге завершаясь всемирным братством и равенством? Или в истории сохраняется тот механизм совершенствования людей, который связан с соревновательностью, неравенством и отбором?

Итак, перед нами две альтернативы. В первом случае в истории сохраняются традиции иудео-христианского обетования, во втором — они начисто исчезают, уступая место натуралистическому эволюционизму и социал-дарвинизму.

Но не меньше уточняющих вопросов возникает и в связи с опытом неуспеха. Само собой разумеется, что нынешнее либеральное отношение к неуспеху как к уделу презируемого дна общества не сулит нам никаких историософских откровений. Но и противоположное отношение, связанное с чувством жалости и сострадания, само по себе тоже не выводит нас за границы повседневности с ее опытом филантропии и социал-реформизма.

Пробиться к историософской перспективе через опыт неудачи можно лишь при условии, если в этом опыте мы увидим тайный знак избранничества — печать тех, которые наследуют землю. Наследовать ее при обычном течении событий они, как уже отмечалось, не могут. Следовательно, их избранный статус может мыслиться только в апокалиптическом контексте мировой трагедии-катастрофы. Но здесь возникают те самые соблазны историзма, которые провоцируют его противников противопоставлять Историю и Цивилизацию, катастрофизм и стабильность.

В самом деле, исступленное ожидание роковых развязок и принципиальное недоверие к действительности как она есть, способно отвратить от всякой созидательной работы. При этом неизбежно «притуплено чувство эмпирической действительности и ее непо-

средственных нужд, подобно тому как у человека, готовящегося к смерти, естественно пропадает вкус и интерес к обыденным делам и заботам...»¹.

Опустошение повседневности, ознаменовавшее социалистический эксперимент в России, несомненно, связано с эсхатологическим чувством конца предыстории и бессмысленности малых дел, ввиду перспективы решающей битвы добра и зла, в которой, якобы, только и могут получить настоящее разрешение все текущие вопросы. Это принципиальное обесценивание повседневности в контексте и религиозного, и секулярного эсхатологизма позволяет говорить о противоречии между цивилизацией и эсхатологией.

Эсхатологизм есть своеобразное кочевничество во времени, которое так же способно опустошить повседневность, как известные из истории кочевники опустошали нивы и пастбища. Не менее опасен и связанный с эсхатологическим максимализмом культурный и нравственный нигилизм, ибо ощущение переходной, катастрофической эпохи может порождать психологию «отложенной нравственности».

С этой психологией, в частности, связаны попытки реабилитировать преступников ссылками на чрезвычайные исторические обстоятельства. Однако история не предоставляет преступникам алиби, в противном случае злодеи и являлись бы настоящими историческими героями, ибо их неразборчивость в средствах достижения целей способствует «экономии времени в истории».

Наконец, необходимо подчеркнуть и ту черту светской апокалиптики, которая выражается в обесценивании ныне живущих поколений, превращаемых в «удобрение» истории. Как пишет С.Н. Булгаков: «Одно из двух: или каждая личность, как считал Достоевский, есть высшая ценность, которая не может рассматриваться как средство, и в таком случае вся эта теория, основанная на историческом «унавоживании» почвы трупами одних для будущего счастья других, если последних не стошнит от такого счастья, не имеет никакого выхода из мировой трагедии; или же люди действительно неравны в своем человеческом достоинстве, и будущие исполины или человекобоги и представляют собой истинную ценность и цель истории, а мы относимся к ним примерно так же, как обезьяны или еще более отдаленные зоологические виды к людям»².

¹ Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 245.

² Там же. С. 305.

Таким образом, в борьбе с классовым неравенством, основанным главным образом на имущественном критерии, историцизм способен привести нас к еще более роковому неравенству перед лицом будущего. Когда апокалиптика обещает, что «последние станут первыми», то даже не имея ввиду банальную инверсию сложившихся социальных ролей, но нечто качественно новое, обещанное грядущей формацией, мы все же получаем драматическое неравенство избранных для будущего спасения и бывших господ, обреченных на заклание.

Таким образом, один из главных вопросов философии истории связан с тем, как избежать исторического мщения бывшим господам мира сего. Если история разворачивается как физический реванш униженных и оскорбленных, то ее высший смысл абсурден, ибо такой реванш неизбежно обернется местью всей материальной и духовной культуре как причастной былому неравенству и господству сильных.

Апокалиптика мести принадлежит к наиболее уязвимым и настаораживающим чертам опыта поражения, и главные духовные усилия предстоит приложить именно здесь. Преодолеть очевидный сегодня у русского народа дефицит революционного тираноборческого героизма и подвижничества все же легче, чем указанную апокалиптику мести.

Следующая проблема касается выбора между двумя формами торжества «нищих духом»: революционным реваншем и духовной реформацией. Революционный реванш не уничтожает социального антагонизма, но лишь придает ему силу инверсии: бывшие слабые опрокидывают сильных. Здесь нет универсальности спасения, здесь торжествует революционное избранничество.

Для нас важен критерий, используемый С. Булгаковым при сопоставлении древнееврейского хилиазма и новозаветной эсхатологии. Хилиазм присваивает себе Божественную волю, подобно тому как марксисты присвоили себе «объективные исторические законы». Булгаков особо отмечает, что соблазны хилиастического историцизма принадлежат к поздней истории древнего Израиля, когда подвижничество пророков начинает уступать место нетерпению повстанцев против Рима, обязывающих Бога прямо и немедленно вмешаться в земные дела и гарантировать им победу.

Пророки «не толкнут свой народ на поступки отчаяния, не вдохновят его на безумные взрывы революции, какими ознаменовался век апокалиптики, романтического утопизма, порождаемого отчас-

ти исторической безнадежностью»¹. Положение изменилось, когда место пророков, умеющих разводить земное и небесное, заступили нетерпеливые революционеры, стоявшие у истоков самоубийственного движения zelotov.

«Возвращаясь снова к иудейской апокалиптике, мы должны констатировать, что в круг ее содержания входят оба эти порядка (трансцендентный и хилиастический. — Авт.), но в состоянии безнадежной, хаотической спутанности, и эта спутанность приводит к ряду подмен, смешению понятий, придавая апокалиптике именно тот специфический характер, благодаря которому она сыграла роковую роль в истории иудейского народа, притупляя в нем чувство действительности, исторического реализма, ослепляя утопиями, развивая в нем религиозный авантюризм, стремление к вымогательству чуда»².

Сегодня эти уроки нетерпеливой апокалиптики zelotistского толка особенно важны для русского народа. Нынешнее его состояние весьма близко к тому отчаянному одиночеству в поражении, которое некогда испытал еврейский народ перед лицом Рима. Перед русским народом открываются два пути: либо достойно нести груз истории, не вымогая чуда, не фамильярничая с историческим разумом в качестве нового избранного народа и не испрашивая у него гарантий, либо, поддавшись нетерпению, подогретому очередной утопией, попытаться еще раз подстегнуть историю, подтолкнув ее к чуду, и неизбежно затем расплатиться за это.

Нам важно понять, что все эти роковые вопросы не имеют ничего общего ни с пресловутым русским традиционализмом, ни с азиатским наследием. Они из области не этнографии, а исторической апокалиптики, как она была заявлена еще в истории еврейского народа.

Сегодня многие интеллектуалы без усталости предостерегают то против русской отсталости, то против русского мессианства. Здесь, вероятно, действуют известные психоаналитические механизмы вытеснения и проекции: постмарксистские интеллектуалы не желают признавать хилиастическо-иудаистские корни социализма и узнавать в большевистском нетерпении темперамент zelotov — вымогателей исторического чуда. Поэтому вместо диалога, основанного на честном самоанализе, преобладает «беспощадная» ирония и, на наш взгляд, преждевременное дистанцирование.

¹ Там же. С. 215.

² Там же. С. 222.

Современное сугубо конъюнктурное братание евреев с либерализмом отчасти объясняется реакцией на большевизм и собственное в нем участие. Либеральное неприятие истории в ее эсхатологическом значении противоречит традиции и мессианскому призванию евреев. Их разрыв с сегодняшней поверженной и униженной Россией обрел бы их на самоубийственно пошлое мещанское существование в рамках западной мировой системы.

В России евреи сохраняют свою идентичность и эсхатологическую впечатлительность. На Западе им сегодня грозит то, чего еще не случилось с ними: полная натурализация и растворение. Риск бытия при этом, разумеется, уменьшается, но вместе с этим утрачивается его высший смысл. Евреи, как и русские, — не западный, а восточный народ, сохраняющийся до тех пор, пока в его сознании живет принцип единой коллективной судьбы и эсхатологическая интуиция высшего призвания.

В западной фазе мировой истории оба эти народа находились «не у себя», и в духовном смысле так и не сумели приспособиться к ней, хотя эта неприспособленность и выражается у них по-разному. Сегодня русский народ в своем историческом развитии подошел к роковой дилемме: рассеивание и превращение в диаспору (несравненно менее приспособленную жить при чужих порядках, чем еврейская) или сохранение коллективной идентичности на основе веры в свое историческое предназначение и призвание.

Очень возможно, что у Истории сегодня вообще не осталось иных источников для осуществления великих парадоксов, кроме мессианизма русских и евреев. От их поведения, их выбора будет зависеть историческое и социокультурное содержание грядущей восточной фазы мирового мегацикла.

Сегодня многим евреям кажется, что с победителями лучше и надежнее, и потому они осуществляют новый «исход» из России, дискредитируют историцизм, эсхатологизм и мессианизм, называя их чисто «русской» болезнью. Однако даже если предположить, что истаивание западной фазы мегацикла еще захватит одно-два поколения (что маловероятно), угроза еврейскому народу сохраняется, но не в традиционной форме гонений и погромов, а в форме самоотрицания через самоосуществление.

Еврейский народ обладает темпераментом духовного водительства, причастности к духовной власти, и в этом, пожалуй, главный урок его тысячелетней истории. Однако на Западе давно отвыкли искать вдохновение и воодушевление, и потому люди с пророческо-мессианским даром там не нужны. Но вне этого призвания судь-

ба избранного народа уподобляется судьбе поэта в контексте повседневности:

Когда не требует поэта
К священной жертве Аполлон,
Среди детей ничтожных света,
Быть может всех ничтожней он.

Евреи, как и русские, не знают середины, ибо чувство меры вообще не является добродетелью, свойственной мессианским народам. Если утрачивается чувство избранности и высокого исторического призвания, начинается стремительное погружение вниз, обязательно на неблагоприятное социальное дно (эта крайность больше угрожает русским, чем евреям), но несомненно, к заурядному «ничтожному» существованию, связанному с утратой идентичности и потерей мессианских упований.

Думается, впереди у русских и евреев — новая встреча и уготовлена она самой Историей, которая продолжается и парадоксами которой только и насыщается наша жизнь, взятая в ее высших измерениях. Именно в России сегодня решается вопрос о смысле мировой истории: либо его наличие будет заново подтверждено, либо многим народам, населяющим громадное постсоветское пространство, предстоит рассеивание и превращение в диаспору.

Евразийскому пространству, бесспорно, нужны кропотливые организаторы и работники, предприниматели и эксперты, ибо наша повседневность захламлена и запущена. Но никак не меньше ему нужны пламенные носители Веры и Смысла, ибо только взятое в духовном измерении оно обретает единство, притягательность и центростремительный потенциал. Никакие другие формы интеграции не могут дать надежного результата без духовной интеграции, связанной с поиском нового смысла истории.

Формационная стратегическая инициатива, которой ознаменуется новая, восточная фаза мирового мегацикла, несомненно, обретет формы не реваншистского революционаризма, а духовной реформации. Если революционаризм лишь перевертывает отношения раба и господина и по-новому воспроизводит социальное разделение людей, то духовная реформация снимает эту разделенность. Вместо того чтобы превращать «нищих духом» в реваншиствующих перераспределителей благ, монополизированных сильными, реформация помещает и «сильных» и «нищих» духом в качественно иное измерение, где материальные блага лишаются приоритетного значения.

Здесь уместно упомянуть о диалектике еврейского духа в истории. В нем периодически воплощается и предельный экономикоцентризм (в случае, когда мессианская перспектива утрачивается), и предельный постэкономизм (в случае, когда мессианская перспектива обретается заново). Диалектика российского духа сродни диалектике духа еврейского. В нем сочетается предельное уныние, порождаемое неумением жить одной повседневностью, и предельное мужество и вдохновение, когда смысл истории снова обретается.

Соединение тех, кто исповедует предельный экономикоцентризм с теми, кого охватило предельное уныние, не дает нам ничего, кроме разгула коррупции, которую некому остановить. Но соединение идейно-ориентированного постэкономизма с вдохновением державных строителей и геополитических собирателей рассыпающегося евразийского пространства способно заново реабилитировать Восток как великий культурный феномен и как фазу всемирной истории.

4.5. Смысл и назначение истории

Смысл истории обретается вместе с уверенностью, что происходящие на поверхности социальной действительности процессы не исчерпывают исторической логики. В то же время история не должна выступать в роли старого Рока античности, свидетельствующего о бренности всех человеческих свершений, но не дающего чувства смысла. Основания истории столь же трансцендентны как и основания морали: и та, и другая противостоят очевидностям повседневного опыта, согласно которому сильные побеждают слабых, а неразборчивое в средствах зло — непрактичную добродетель.

И мораль и история существуют в качестве источника таинственного парадокса: сильным, в самом деле, приходится убеждаться в непрочности своих завоеваний и побед, а порочным циникам — в том, что презираемая ими мораль мстит за себя если не материальным, то духовным банкротством. История как диалектика возвышения и падения выступает опорой человеческого достоинства потерпевших и данным им обетованием. В этом смысле, жизнь вне Истории — то же, что жизнь вне морали: она лишает человечности

и достоинства и сильных мира сего, перестающих стесняться, и «нищих духом», обреченных пресмыкаться без веры и надежды.

Но, по меньшей мере, неразумно пренебрегать уроками прежнего историцизма и по части его отношений с повседневностью, и по части изъянов исторической мстительности. И, конечно, важнейший из уроков историцизма касается соотношения предопределения, свободы и ответственности.

Одной из первых проблем историцизма является его соотношение с повседневностью. Чтобы история преподносила нам меньше трагических сюрпризов, надо по возможности сокращать разрыв между Большой историей и малой повседневностью. Нам не дано сделать исторический процесс прозрачным для нашего обыденного сознания. Но все же, чем глубже наша интуиция относительно прав на историю именно потерпевших и униженных, тем меньше вероятность того, что история окажется роком, перечеркивающим достижения преуспевших.

Словом, чтобы снизить вероятность апокалиптической революции, необходима перманентная революция повседневности, постоянно корректирующая поведение сильных по отношению к слабым, вместо того чтобы дожидаться, когда накопленные деформации породят взрыв.

Мы видим, что со времени эсхатологического прозрения, связанного с иудаистской апокалиптикой, оказались противопоставленными друг другу два типа социального бытия: жизнь в повседневности, лишенная больших исторических предчувствий, и жизнь, спроектированная на Историю. Если иметь в виду гетерогенные начала, на которых базируется западная цивилизация, то первый тип можно обозначить как эллинский, второй — как иудаистский.

Соответствующие начала много раз сталкивались в истории Европы, придавая ей напряженно-драматический, прерывистый характер. При этом эллинистический тип бытия в мире основан на здравом смысле, иудаистский — на великом учении. Первый является достоянием индивидуального обыденного сознания, второй — коллективной веры, имеющей к тому же эзотерический характер, адресованный посвященным (с возникновением христианства).

После драматической интермедии, связанной с полемикой между христианским иррационалистом Тертуллианом и христианскими адептами греческого Логоса, в Европе на тысячу лет утвердилась концепция *истолковываемой* (не противоразумной, но лишь сверхразумной) Божественной воли. Христианство, вышедшее из рук средневековых богословов, получило статус великого папист-

ского учения, которым безраздельно владеет Церковь как институт, дарующий спасение.

В средневековой картине мира христиане выступают в коллективной ипостаси богоспасаемого народа, противопоставленного всем остальным. Церковь, установившая сугубо институциональный путь к Богу, объявила: пути к спасению известны, но только ей — вне Церкви — любое душеспасательное усердие бессмысленно. Таким образом, три важнейших принципа иудаистской апокалиптики — принципы единой коллективной судьбы, коллективной веры и коллективного завета (договора) — оказались воспроизведенными средневековой христианской Европой.

Презумпция общинного бытия тем самым относится не только к традиционалистскому, патриархальному укладу жизни, но обретает характер *духовно-религиозного решения*. Эллинистические принципы индивидуальной судьбы, здравого смысла и погружения в повседневность оказались существенно потесненными, альтернативными иудаистскими. Иудаизм оказался тем «внутренним Востоком» Европы, который образует особый полюс духовно-экзистенциального притяжения, противоположный западному.

Новое резкое смещение полюсов за счет очередной перегруппировки эллино-иудаистских начал произошло в эпоху Реформации. Принципу единого коллективного пути спасения Лютер противопоставил индивидуальный путь спасения, основанный на непосредственной, внеинституциональной встрече верующего с Богом. Лютер отверг гарантии спасения, связанные, во-первых, с богословскими теоретическими испрашиваниями Божьей воли, во-вторых, с коллективистскими ритуалами церкви.

Волю Господа он объявил в принципе неистолковываемой и непознаваемой и таким образом перед лицом непроницаемой тайны последнего уравнил неграмотного пастуха и всех вместе взятых докторов богословия. Спасение стало индивидуальным делом, причем — в контексте повседневности, ибо всякий иной контекст, связанный с эзотерикой церковных таинств был решительно отвергнут. Так Лютер фактически уничтожил церковную общину и на свой лад реставрировал индивидуальный эллинистический принцип.

М. Вебер показал, что тем самым были заложены основы духа капитализма — индивидуального предпринимательского усердия или «оправдания делами». Здесь уместно добавить, что Лютер заложил и основы западной политической демократии: принцип индивидуальной суверенной воли и примат обыденного здравого смысла над великими учениями.

В само деле, сравним демократическую практику выборности власти в случае, если воля Истории (в форме познанных законов) является постигаемой и это сакрально-эзотерическое знание принадлежит тому или иному авангарду, и в случае ее протестантской трактовки как в принципе непознаваемой и тем самым обрекающей всех нас на «равенство в незнании». Ясно, что в последнем случае высшим арбитром выступают рядовые граждане, которые выбирают тех или иных претендентов на власть, среди поневоле равных перед лицом истории, одинаково не ведающих ее воли и финала.

В первом случае ситуация принципиально иная: если, например, среди претендентов на власть оказывается авангард, через великое учение постигший волю самой Истории, то он получает особые, по сравнению не только с остальными претендентами, но и с самими избирателями права. В самом деле, может ли партия, лучше знающая высшие интересы народа, чем сам народ, уступать неразумной воли избирателей, даже если они дружно проголосовали против нее?

Вероятно, ее долг в этом случае состоит в том, чтобы любой ценой заполучить власть и повести народ к ей одной известной великой цели. Таким образом, мы сталкиваемся с двумя типами политической легитимности: демократическим, связанным с волеизъявлением избирателей, и идеократическим, связанным с эзотерикой высшего исторического знания. Не случайно политическая демократия лучше приживается в странах, переживших Реформацию и потому не склонных за обыденной политической волей отыскивать знаки высшей исторической воли.

После Реформации Запад резко усилил свое эллинистическое начало за счет иудаистского. В результате его общественное самосознание базируется на следующих постулатах:

— народ представляет собой простую сумму автономных индивидов;

— нет инстанции, олицетворяющей действительность общего коллективного интереса, последний представляет собой простую сумму индивидуальных интересов;

— общественная жизнь не имеет ничего общего с традиционной метафизикой, противопоставляющей эмпирическим явлениям скрытую историческую сущность: история есть не что иное, как длящаяся повседневность.

Если два первых принципа использовались в старом философском споре между номиналистами и реалистами, то последний — в полемике бихевиоризма с когнитивизмом. Восторжествовавшая

после Реформации номиналистическая презумпция Запада положила начало разорванности между его историческим самосознанием и реальной цивилизационной идентичностью. Дело в том, что базе номиналистического принципа вообще невозможно сформулировать такие относящиеся к коллективному бытию понятия, как «национальный интерес», «национальная идентичность», «национальные цели» и «национальные приоритеты».

Этот феномен превращенного сознания, не отдающего себе отчета в собственных мотивациях, особенно часто встречается в США — стране, не обремененной большой исторической традицией. Представители американской общественно-политической науки, равно как и дипломатии, неустанно подчеркивают, что единственной заботой их страны является соблюдение прав человека во всем мире, а то, что способно поставить под вопрос приоритеты личности, должно быть пересмотрено и в конечном счете отброшено.

Под подозрение ставятся такие «архаичные» сущности, как патриотизм, национальный суверенитет, традиции и, в конечном счете, все культурные ценности, не укладывающиеся в рамки эмпирически трактуемого индивидуального блага. Идеалом недалекого будущего объявляется мир, понимаемый как космополитическое гражданское общество, в котором устойчивым групповым признакам любого типа практически не будет места, и станет господствовать принцип индивидуального самоопределения.

Однако при этом США вовсе не изъявляют стремления к отказу от таких ценностей, как американский национальный интерес, национальная безопасность и проч. Между самосознанием и реальной практикой возникает разрыв, спровоцированный психоаналитической репрессией либерального идеологического сознания, заставляющего прятать от света, загонять в подсознание реальные коллективные цели.

Однако возникают два сакраментальных вопроса:

а) в самом ли деле западный мир целиком перешел из коллективистской вселенной, основанной на принципах философского «реализма», в индивидуалистическо-номиналистическую вселенную, в которой никаким коллективным сущностям нет места?

б) готов ли незападный мир покинуть вселенную великих коллективных сущностей — основу групповой идентичности в широком смысле слова, — и какую цену за это предстоит уплатить ему самому и всеми остальному человечеству?

На первый вопрос в значительной мере ответило когнитивистское направление в социальной психологии. В отличие от бихевиористов, видящих в обществе сумму индивидов-атомов, когнитивисты обратили внимание на механизмы идентификации-оппозиции, свойственные нашему сознанию. Наряду с «Я», человеку свойственно говорить и «Мы» — идентифицировать себя с теми или иными группами.

Г. Тэджфел и Дж. Тэрнер определяют группу как «совокупность индивидов, которые воспринимают себя как членов одной и той же социальной категории, разделяют эмоциональные последствия этого самоопределения и достигают некоторой степени согласованности в оценке группы и их членства в ней»¹.

Человеку присуще осуществлять процедуру категоризации, деля окружающий социальный мир на «свой» и «чужой» с помощью категорий «Мы» и «Они». Таким образом, наряду с «холодной» картиной мира, состоящей из изолированных индивидов, связанных прагматическими отношениями обмена, мы получаем «теплую» картину сообществ, в которых люди связаны эмоциональным и ценностным образом.

И если издержки первой картины мира связаны с потерями всего того, что не совпадает с утилитарно понимаемым индивидуалистическим интересом, то издержки второй предопределены тем, что сплоченность «Мы» покупается ценой отчуждения в отношении тех, кого зовут «Они». Лабораторные эксперименты когнитивистской школы доказали, что «предмет спора вообще может не отражать реальных жизненных проблем, а приобретать значимость только с позиции поиска дифференциации между группами»².

Презумпция доверия (фаворитизм) в отношении членов своей группы обретается ценой противоположной презумпции в отношении других. Бихевиоризм и когнитивизм в терминах социальной психологии подтвердили различие двух принципов, получивших в политологии название «демократии свободы» и «демократии равенства». С точки зрения демократии свободы, социальная справедливость трактуется как равенство стартовых условий. Она ориентирует на индивидуальный способ самосознания и самоопределения, подтверждающийся тогда, когда между групповой принадлежностью

¹ Цит. по: Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие. Социально-психологические проблемы. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 23.

² Там же. С. 27.

индивида и его индивидуальной карьерой явно не наблюдается корреляции.

Напротив, если социальный опыт убеждает людей в том, что их возможности и перспективы связаны не столько с индивидуальными усилиями и способностями, сколько с их социальным происхождением и групповой принадлежностью, то утверждается альтернативное, когнитивистское видение коллективной судьбы и коллективной идентичности. Это нашло подтверждение в лабораторных экспериментах.

Так, сравнивая восприятие двух команд, одна из которых вела игру с положительной суммой, а другая — с нулевой (выигрыш одних означает проигрыш других), обнаружили, что в первом случае поведение каждого участника больше оценивается в терминах индивидуальной достижительной морали, во втором — в терминах групповой идентичности и связанных с нею фаворитизма (в отношении своих) и дефаворитизма (в отношении чужих).

Эта же закономерность наблюдалась при сопоставлении ситуации, когда правила игры были ясными и недвусмысленными, а судьи — подчеркнута объективными, и ситуации, когда эти принципы нарушались. В последнем случае потерпевшая команда демонстрировала особо высокие показатели идентификации и внутригруппового фаворитизма. Сознание проигравших выдавало знакомую нам архаику изгойства-избранничества: выигрыш той стороны связывался с их беспринципностью и несправедливостью, а собственное положение оценивалось в терминах поруганной добродетели.

Все это означает, что диалектика изгойства-избранничества, заявленная в истории с библейских времен, вовсе не относится к палеонтологии сознания: она способна воспроизводиться во всех тех случаях, когда наблюдается корреляция между групповой принадлежностью и индивидуальной судьбой. Причем победители склонны преуменьшать соответствующую корреляцию, приписывая успех индивидуальным качествам преуспевших, тогда как побежденные, напротив, демонстрируют изощренную манихейскую проницательность, вскрывая групповые подтексты успеха и неуспеха.

Групповая сплоченность и идентичность у систематически проигрывающих оказывается, как правило, выше, чем у фаворитов, склонных индивидуализировать свои успехи: «Именно группы-аутсайдеры, т.е. именно те группы, которые терпели постоянную неудачу, демонстрируют наивысший внутригрупповой фаворитизм как

в стратегиях межгруппового взаимодействия, так и плоскости межгруппового восприятия»¹.

Таким образом, самосознание, близкое восприятию «избранного народа», оказывается типичным для определенных ситуаций и закономерно воспроизводится в условиях более или менее явной групповой дискриминации. С этой точки зрения историческую логику развития западной цивилизации, исповедующей индивидный принцип, в целом можно описать как стремление к систематическому уменьшению зависимости между групповой принадлежностью (стартовыми условиями) и индивидуальной судьбой. В области экономики к ним относятся меры, связанные с правовыми гарантиями собственности, антимонопольным законодательством и другими усилиями, направленными на поддержание духа индивидуальной соревновательности и достижительной морали.

В политическом измерении к ним относятся меры, направленные на распространение всеобщего избирательного права, постепенное упразднение различных дискриминационных цензов, укрепление механизмов представительства и самозащиты социально отставших. Как только подобные меры обнаруживали свою недостаточность и непоследовательность, в сознании определенных слоев на Западе активизировался противоположный, восточный принцип единой коллективной судьбы. Причем, если индивидный принцип связан с самоосуществлением в настоящем, в повседневности, то принцип коллективного самоутверждения, как правило, связан с проекцией групповых надежд на Большую Историю.

Марксисты работали как «восточная» партия на Западе не столько в смысле своих геополитических ориентаций, сколько в смысле приверженности принципу единой коллективной судьбы. Не случайно марксистская теория так настойчиво внушала, что буржуазная цивилизация основана на игре с нулевой суммой, когда выигрыш верхов однозначно предопределяет проигрыш низов.

Для философии истории в высшей степени интересен вопрос о том, не связаны ли сами принципы индивидуальной достижительности и единой коллективной судьбы отношениями «нулевой суммы»? Иными словами, не самоутверждается ли Запад как цивилизация индивидуальной достижительности и морали успеха в той самой мере, в какой Восток отбрасывается в гетто? В самом ли деле капитализм положил конец «играм с нулевой суммой» и избрал «вечный двигатель» в области производства богатства? Или

¹ Там же. С. 50.

продолжает действовать старый закон «сохранения энергии», связанный с диалектикой прибытия-убытия?

По мнению И. Валлерстайна: «по мере того как мы будем уходить от ущемления прав внутри государства, под угрозой окажется равноправие на мировом уровне. Возможно, что впервые в истории Америка перестанет быть полурабской и полусвободной. В то же время весь остальной мир окажется в еще более выраженной форме поделен на свободную и рабскую половины... Если Соединенные Штаты выглядели притягательными в XIX веке и еще более притягательными в послевоенный период, вдумайтесь, как они будут выглядеть в глазах людей в XXI веке, при условии, что мое двойное представление о достаточно зажиточной, высокоэгалитарной стране и при этом глубоко поляризованной миросистеме окажется верным»¹.

Итоги холодной войны в значительной мере подтверждают этот вывод И. Валлерстайна. Постсоциалистический мир, отброшенный назад, в пучину нищеты и неслыханной социальной поляризации, в то же время оказался спонсором богатого Запада, ежегодно получающего в виде вывоза капитала многие десятки миллиардов долларов. Но если возрастающая социальная стабильность Запада покупается ценой растущей нестабильности на Востоке, то это готовит новое столкновение Повседневности с Историей и новое посрамление адептов «конца истории».

В истории, написанной с классовых позиций, вырисовывалась картина объединения аутсайдеров Запада с аутсайдерами Востока. Но коль скоро в своих играх обмена с Востоком Запад все больше преуспевает как социально однородное общество «единого среднего класса», то история борьбы классов может превратиться в историю борьбы цивилизаций Востока и Запада. Ввиду такой перспективы Запад стремится к ослаблению коллективной идентичности Востока. Этому служат игры в вестернизацию, разумеется, не с целью перераспределения прибыли в пользу Востока, а с целью культурного и нравственного его разложения и раскола, с целью разделить западническую элиту и изгойскую туземную массу.

Но конструктивная альтернатива лежит в другой плоскости. Чтобы избежать мирового манихейского дуализма, Западу предстоит в новой форме воскресить свой «внутренний Восток». Прежде, в эпоху пролетарских революций, он был представлен красными

¹ Валлерстайн И. Америка и мир: сегодня, вчера и завтра // Свободная мысль. 1995. № 4. С. 75.

радикалами. Сегодня, в эпоху духовных реформаций, он, по-видимому, будет представлен носителями «революции сознания». Чем больше последние преуспеют в своей деятельности, связанной с ценностной переориентацией Запада, тем более вероятно, что вступление мира в грядущую восточническую фазу произойдет без крупных катаклизмов, при растущем взаимопонимании Запада и Востока.

Роль «внутреннего Востока» на Западе издавна выполняла культура. Культурные ценности и культурное творчество органически связаны с коллективной идентичностью, с презумпциями надындивидуального блага. С мотивационной структурой, базирующейся на утилитарной морали успеха, в культуре делать нечего. Показательно, что осуществляемая после 1945 г. американизация Западной Европы привела к заметному оскудению ее культурного поля.

Если постиндустриальный сдвиг требует активизации всех отраслей духовного производства и его нового доминирования в качестве основы и источника социальных практик, то сам этот сдвиг говорит в пользу активизации когнитивных презумпций, связанных с коллективной идентичностью. Здесь именно Восток выступает референтной группой. На протяжении XX в. восточное начало дважды мощно вторгалось во внутреннюю жизнь Запада. Сначала — в виде требований «социального государства», корректирующего социал-дарвинизм и атомистическую мораль успеха. Затем — в виде импульсов духовной реформации, а также социокультурных предпосылок постиндустриального сдвига.

Вопрос о перспективах духовного производства в значительной мере связан со степенью соотносительности мотивации духовного творчества с мотивацией христианской сострадательности и порожденными ею историческими парадоксами. Вправе ли мы ожидать поворотов в культуре и культурном творчестве, сопряженных с переходом от прометеевой завоевательной гордыни к козволюционным установкам диалога, нового усыновления человека в Космосе?

Мы привыкли полагать, что творчество есть дерзание и в этом смысле соответствует мироустроительным установкам западного модерна. Является ли установка эгоистического возвеличения окончательным выбором творческой культуры? Каким культурно-творческим потенциалом может обладать другая, христианская по происхождению установка?

Апостол Павел писал: «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира, чтобы посрамить сильное; и не-

знатное мира, и уничтоженное, и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...» (Кор. 1, 27—29).

Как соотносятся парадоксы культурного творчества с теми парадоксами, о которых говорит апостол Павел? Вправе ли мы ожидать, что приоритетное значение в творческих усилиях будущих поколений получат не мотивы преобразования и покорения мира, а мотивы защиты, сбережения, «жаления»?

Едва ли мотивация защиты и сбережения окажется менее вдохновительной в творческом плане, чем прежние завоевательные мотивации. И в плане происхождения, и в плане современной цивилизационной географии новая мотивация свойственна, скорее, Востоку, нежели Западу. Во всяком случае, предположение, что перед лицом грозных глобальных проблем мировая социальная практика повернет от Запада к Востоку, от модерна к реформационной аскезе, а практика культурного творчества будет по-прежнему развертываться в духе устремлений модерна, лишено смысла.

Активизация цивилизационных начал внутреннего Востока требуется Западу для того, чтобы постиндустриальный сдвиг не завершился экстенсивным развитием технической цивилизации. Чем больше «внутреннего Востока» окажется на Западе, тем вероятнее перспектива формирования единого, планетарного постиндустриального общества, а вместе с ним — и единой исторической судьбы человечества.

Раздел II

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

«Разным народам предназначено
раскрывать разные стороны истины.
Но всякое постижение истины по
существу сверхнациональное и
сверхрасовое».

Н.А. Бердяев

Глава 1

НЕМЕЦКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

1.1. Общая характеристика немецкой историософской традиции

Немецкая школа философии истории дала миру блестящую плеяду исследователей, среди которых И. Гердер, В. Гумбольдт, Г. Гегель, И. Кант, А. Шопенгауэр, Г. Риккерт, Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, В. Виндельбанд, Э. Трельч. Во многом немецкая школа выросла и сформировалась на противопоставлении идеям французского и английского Просвещения, усматривая в них угрозу культурного униформизма мира.

Как отмечает Э. Трельч, различие между немецкой и англо-французской философией истории бросается в глаза. Немецкая школа отличается *религиозно-мистическим характером*, благодаря которому «на передний план выводится мистерия индивидуальности (культуры. — И.В.)»¹. В свою очередь англо-французская школа видела вершины истории в идеалах Просвещения, в идеалах универсальной рациональности и разумности, основанных на математически-естественно-научном мировоззрении. Здесь осознание исторической особенности и высоты собственной эпохи является одновременно и началом философии истории.

Для немецкой философии истории такое математически-естественно-научное мировоззрение представлялось «рефлексивно-по-

¹ Трельч Э. Историзм и его проблемы. М.: Юристъ, 1994. С. 23.

верхностным»¹. Немецкие философы в своих историсофских исследованиях были ориентированы на установку холизма, которую считали более глубокой и зрелой. В отличие от идеологов французского Просвещения, общество представлялось им не рациональной совокупностью индивидов-атомов, а живой органической целостностью, скрепленной культурой, и само движение истории казалось им движением к усилению этой целостности, к наращиванию смысла.

Еще одной особенностью немецкой школы, о которой пишет в частности К. Поппер, стал *эссенциализм*, т.е. учение о единой скрытой сущности множества явлений. Немецкая историсофия ориентирована на тот особый тип пронизательности, который противопоставляет эмпирическим явлениям глубинную сущность и в выявлении этой сущности видит задачу философии. Как заметил К. Поппер, «школа методологического *эссенциализма* была основана Аристотелем, который учил, что научное исследование должно проникать в сущность вещей»².

Эссенциалистская методология роднит немецкую школу с древнегреческой. На сходство обеих школ указывал в своих исследованиях и В. Виндельбандт³. По его мнению, немецкая философия — завершенное сознание того, что в виде произвольного влечения мысли раскрывалось в греческой философии. Первая обладает рефлексией, в совершенно новой форме тем, что вторая совершала бессознательно.

Греческая философия художественна в гармонии линий, рисующих картину мира, в полноте и законченности ее жизнепонимания, прекрасной завершенности всей ее системы представлений. Произвольно она вплетает в ткань своих концепций частицы эллинских этнических и эстетических идеалов. И к завершению своего познания мира, которое представляется ей картиной мира в голове человека, она приходит благодаря тому, что оплодотворяет понимание науки устремлениями нравственности и искусства.

Но если немецкие философы (и прежде всего И. Кант и Г. Гегель), отказываясь от картины мира, которую искали греки, считали стремление к идеалам в равной мере присущим теоретическому, этическому и эстетическому сознанию, искали нормативность не только в научном мышлении, но в нравственности и в искусстве,

¹ Там же. С. 22.

² Поппер К. Ницета историзма. М.: Прогресс, 1993. С. 37.

³ Виндельбандт В. Избранное. Дух и история. М.: Юристъ, 1995. С. 118.

не значит ли это, что они лишь на более высоком уровне, сознательно, требовали того, к чему бессознательно стремились греки?

В. Виндельбанд приходит к выводу, что греческая и немецкая философия относятся друг к другу так же, как культурные системы, в которых они возникли: «Немецкая философия противостоит греческой как зрелый муж юноше. Взор юноши прикован к цветку в упоении его красотой; заботы мужа направлены на зреющий плод»¹. Нам же дано не производить выбор, а постигать.

Говоря об особенностях немецкой школы, следует отметить и ее *культуроцентризм*. Он связан с интуицией относительно существования множества самобытных миров-культур. Здесь нет культурно-нейтрального пространства французского Просвещения, немецкое пространство обладает культурной значимостью. Поэтому в немецкой историософской школе проблема единства исторического процесса выступает значительно более трудной, решаемой лишь в перспективе исторического развития, движущегося к определенному финалу. Во французском же Просвещении человеческое единство изначально задано хотя бы тем, что так называемый «естественный человек» — разумный эгоист — всюду один и тот же.

Драматургию немецкой историософской мысли задает антиномия между интуицией исторического универсализма и идеей плюрализма культур. В XIX в. это нашло свое отражение в двух основных направлениях немецкой философии истории: первое представлено школой Г. Гегеля и его последователей, второе — органологией так называемой «немецкой исторической школы».

1.2. Школа Г. Гегеля и концепция универсального исторического процесса

Школа Гегеля и его последователей в немецкой философии истории с самого начала стремилась к построению картины универсального исторического процесса. Именно Г. Гегель создал первую великую *теорию исторической динамики*. Как отмечает Э. Трельч, «все прочие теории исторического развития выросли либо как отклонение от нее, либо как противоположение ей, но при этом они никогда не смогли устранить ее полностью... Поэтому всякое ис-

¹ Там же. С. 119.

следование исторической динамики должно исходить из понятия исторической диалектики»¹.

Создавая логическую теорию динамики исторического бытия, Г. Гегель опирался на учение Лейбница о восходящем прогрессе, превращающем неосознаваемое содержание разума в сознание и систематическое единство; на теорию И. Канта об основании науки на самопознании разума; на взгляды Фихте о сущностном единстве противоположностей, разделяющих и снова восстанавливающих мир и жизнь в их единстве; на идеи Спинозизма о полноприсутствии универсума в каждой точке его единичной действительности. Особенно важное значение сыграло наследие моральной философии И. Канта.

Как известно, И. Кант первым приступил к выведению из глубин теории познания и метафизики, из духовной исторической жизни своеобразия морального мира свободы, противоположного закономерностям природы. Именно И. Кант приблизил идеал прогресса к возникающему из него формальному идеалу царства свободы и рассмотрел реальный процесс развития как осуществление и конкретизацию этого идеала. По Канту, история — это царство свободы, и в отличие от мира природы, действует по законам, в которых природа и свобода связаны друг с другом. А философия — «есть система познания разумом», которая может содержать не только чистые априорные, но и эмпирические принципы².

Поэтому исторический процесс И. Кант увидел не только как эволюцию логически и непрерывно прогрессирующего интеллекта, но и как процесс действенной воли, противопоставляющий разум напору чувственности и себялюбия. Исторический процесс вытекал из внутренних законов разума; он означал нарастание ценностного мира культуры, которое реализует лежащее в существе разума стремление к свободе в царстве нравственного, «себя самого признающего и поощряющего разума».

Г. Гегелю кантианские представления о динамике исторического развития представлялись предварительной стадией, рассудочной логикой, нащупывающей порожденную разумом действительность лишь со стороны метода. Так, центральная идея И. Канта, что лишь порожденная самим разумом действительность может быть понята разумом, кажется Г. Гегелю не доведенной до конца. Своей диа-

¹ Трельч Э. Указ. соч. С. 209.

² См.: Кант И. Первое введение в критику способности суждения // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 101.

лектической логикой, которая разрешает противоположности между сущностью и явлением, материей и формой, антиномиями и единством разума, он начинает создание логической теории исторической динамики.

Прежде всего Г. Гегель делает попытку рационализировать динамику исторического процесса и наличного бытия вообще, попытку логизировать историю. Как отмечает В. Виндельбанд, «диалектический процесс развития был у Гегеля логическим, переход от одной формы к другой был всегда вместе с тем и рациональной критикой»¹.

Г. Гегель идет в двух основных направлениях: согласно пантеистической философии тождества превращает всякую реальность в дух; и, затем, углубляя теорию познания, предлагает в качестве инструмента исследования логическую триаду — «тезис — антитезис — синтез». Тем самым Г. Гегель провозглашает историю доступной познанию на основании принципа, согласно которому только дух понимает себя и свои порождения. История, а в дальнейшем и мир вообще, предстает как порождение духа, который в разложении на противоположности осуществляет и восстанавливает свое собственное единство².

Г. Гегель видит сущность мирового духа в том, чтобы никогда не успокаиваться; сущность духа — это принцип движения, расходящегося и собирающегося, упадающего долу и возносящегося к вершинам разума: «Общей мыслью, категорией, прежде всего представляющейся при этой непрерывной смене индивидуумов и народов, которые существуют некоторое время, а затем исчезают, является изменение вообще»³. Для понимания смысла истории существенным становится закон движения: в нем изначально и конкретно объединяются в каждой точке индивидуальное и всеобщее, и в то же время единичное вытекает из движения и возвращается в движение. Ибо только движение и есть подлинно целое, а каждая точка, каждый отрезок его — лишь форма изменения целого.

При этом дух движется и развивается в массах, народах и группах: «Мы должны определенно познавать конкретный дух народа, и так как он есть дух, он может быть понимаем только духовно,

¹ Виндельбанд В. Указ. соч. С. 318.

² Подробнее о гегелевской концепции прогрессивного спиралевидного развития см.: Ч. 1. С. 246.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. Т. 8. М.; Л., 1935. С. 72.

мыслью. ... Но высшее достижение для духа заключается в том, чтобы знать себя, дойти не только до самосозерцания, но и до мысли о самом себе. Он должен совершить и он совершает это; но это совершение оказывается в то же время его гибелью и выступлением другого духа, другого всемирно-исторического народа, наступлением другой эпохи всемирной истории. Этот переход и эта связь приводят нас к связи целого, к понятию всемирной истории как таковой»¹.

Принципом периодизации истории выступает становление народов и держав. Центральным историческим институтом при этом является *государство*. Оно появляется в мире людских интересов и страстей, возникает в борениях и трениях как институт умиротворения и порядка. Государство — диалектическое единство противоположностей общности и индивидуума, первое самоупорядочение и концентрация разума. Именно оно выступает предпосылкой для всех дальнейших развертываний ценностей разума — религии, искусства, науки: «Для государственной жизни как таковой необходимо формальное образование, а следовательно, и возникновение наук, и развитие поэзии и искусства вообще»².

Государство у Г. Гегеля глубоко национально, ибо уже в договорном, географически и этнографически обусловленном групповом единстве содержится духовный росток, дух народа, его национальный гений. Он формирует и преобразует себя в правовое государство со свойственным ему точным соответствием между всегда особой правовой идеей и общенациональным духом. Естественное право заменено у Г. Гегеля индивидуализацией разума: историческое право принадлежит только тем нациям, духовное содержание которых (и всегда соответствующая последнему физическая мощь) достаточно глубоко и значительно для того, чтобы выразить новую форму самосозидания божественного духа.

При этом если государство — объективный разум, то культурные ценности — разум абсолютный. В них развертывается внутреннее содержание космического тождества природы и духа, покоя и движения. Культурные ценности не вступают в противоречие с первоначальным национализмом и духом государства, поскольку абсолютный разум есть нечто всегда конкретное, вырастающее в условиях определенной государственности.

¹ Там же. С. 71.

² Там же. С. 69.

Можно согласиться с Э. Трельчем, который подчеркивает, что гегелевская концепция философии истории *культурно-историческая* или, скорее, *духовно-историческая*, «при помощи которой все порывы романтики нарисовать духовную, вытекающую из бессознательного и поэтому таинственными узами объединенную и слитную жизнь, нарисовать ее в этом ее внутреннем порыве — все они были уложены в строгом порядке и обоснованы логически»¹.

Одновременно гегелевская концепция философии истории глубоко универсальна, поскольку ее венцом выступает идея *всечеловеческой или универсальной истории*. Из противоположностей и борьбы между нациями выкристаллизовывается диалектически скрытое *единство человечества*. Последнее, по Гегелю, мыслимо лишь как синтез противоположных, и именно поэтому единых коллективных индивидуальностей. Равным образом, и религия, искусство, философия остаются национально окрашенными, но лишь в соединении своих цветов образуют «чистый, нигде в действительности не встречающийся свет», потому что свет абсолютного разума всегда преломляется.

Идея всечеловеческой или универсальной истории в гегелевских «Лекциях по философии истории» не столько априорная конструкция мирового процесса, сколько осмысленный, с некоторой высшей точки зрения, результат эмпирического исследования. Гегелевская диалектика позволяет вычленивать из массы фактов, доставляемых историями народов, те факты, в которых становится видимым внутреннее космическое содержание развития.

Э. Трельч, справедливо отмечал, что эта книга Г. Гегеля не может не занять место исторической монографии: «Строгость отбора — потрясающая; как мало остается от мира в качестве имеющего значение! И решающим моментом в этом избрании народов в бытии является содержание и глубина смысла, всегда тождественного самому себе и приобретающего новую индивидуальную прелесть в смене форм своего сознания. Героична и тяжела поступь мирового духа в этих немногих избранных проявлениях, подъем его захватывает дух»².

Г. Гегель подчеркивал, что его метод применим только к духовному проникновению в уже известное, его нельзя использовать для конструирования будущего развития. Но даже обращаясь к прошлому, этот метод нельзя использовать, пока существует убежде-

¹ Трельч Э. Указ. соч. С. 223—224.

² Там же. С. 227.

ние, что в будущем предстоят существенные изменения и реконструкция смысла. Другими словами, гегелевский метод можно использовать лишь после того, когда время творческой деятельности сменяется временем понимания: лишь в сумерках начинает свой полет сова Минервы.

Роковым изъяном гегелевской философии истории является так называемый «принцип снятия»: народы-авангарды, воплощающие новейшую поступь истории в своем развитии, снимают всю предшествующую историю культуры и тем самым делают ее ненужной. Таким образом, в гегелевской философии истории заложен тезис, сыгравший столь большую роль в марксистской философии истории: прошлое и настоящее являются всего лишь средством для будущего. Из гегелевской историософии прямо вытекает монологическая теория авангарда: авангард монополизирует историю, ибо в нем воплощен мировой дух. Поэтому все остальные народы и культуры (а также классы), не относящиеся к авангарду, не имеют права голоса в истории. Более того, их специфическая позиция может исказить проект истории, олицетворенный в деятельности авангарда. Отсюда деление народов на исторические и неисторические, имеющие и не имеющие право голоса в истории. Марксизм применил эту дихотомию в своем учении о классах, выделив передовые классы, имеющие «исторические права», и все остальные, не имеющие никаких прав перед лицом истории.

Х.Г. Гадамер дал остроумную критику этой авангардистской установки, оправданной, «лишь если исходить из предпосылок Гегеля, согласно которым философия истории посвящена в планы мирового духа и благодаря этой посвященности способна выделить некоторые частные индивидуальности в качестве всемирно-исторических, у которых наблюдается, якобы, действительное совпадение их партикулярных помыслов и всемирно-исторического смысла событий»¹. У Гегеля, таким образом, заложено то роковое неравенство перед лицом истории, которое с такой силой оспаривается сегодня и теоретически (концепция «плюрализма цивилизаций», «культурного многообразия мира»), и практически (новый национализм, новый этноцентризм). Современная философия истории приходит к выводу, что «исторический разум» никому полностью не доверяет своих замыслов и что всемирная история разворачивается как заранее непредсказуемый и непредопределенный результат творческого

¹ Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 437.

диалога и взаимодействия народов, каждый из которых вносит свою лепту в исторический процесс.

Однако если немецкая историософская школа научила мир мыслить исторически, этим она в первую очередь обязана Г. Гегелю: никто не смог уйти от могучего влияния гегелевской диалектики. Историософские работы последователей Г. Гегеля составляют целую эпоху; во многом именно они заложили фундамент современной немецкой философии истории. Достаточно назвать имена Христиана Бауэра, Д.Ф. Штрауса, Бруно Бауэра, Фридриха Фишера, Куно Фишера и др.¹

1.3. Органология немецкой «исторической школы».

А. Мюллер, Ф. Шеллинг, В. Гумбольдт

Другое направление в немецкой философии истории, как мы уже отмечали, представлено *органологией «исторической школы»*. Органология здесь принципиально отлична от эмпирически-биологической органологии школы О. Конта и Г. Спенсера, где под последней подразумевается отождествление общества с организмом и объяснение социальной жизни биологическими закономерностями. В немецкой «исторической школе» под органологией понимались прежде всего идея народного духа и его органические проявления.

Отличие этой школы от Гегеля очень велико. Прежде всего оно заключается в отрицании необходимости универсально-исторических обобщающих построений, любых логических конструкций. Вместо гегелевского понятия идеи эта школа использует *понятие жизни, виталистическую теорию развития*.

Концепцию «исторической школы» наиболее широко трактует В. Дильтей, который причисляет к ней Нибура, Ранке, Ф.А. Вольфа, Дитца и, наконец, всю немецкую историческую науку XIX столетия. Гораздо более осторожен Э. Трельч, который указывает на то, что Нибур, Ранке и Ф.А. Вольф «имеют лишь случайный налет идей органологической школы на своем мышлении», это трезвые эмпирики, своеобразные и самостоятельные мыслители, далекие от проблем метафизики и гносеологии. Э. Трельч относит к «историчес-

¹ См.: Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М., 1933; Штраус Д.Ф. Старая и новая вера. СПб., 1907; Фишер К. Введение в историю новой философии. В 2 т. 1900—1901.

кой школе» А. Мюллера, Ф.В. Шеллинга, Я. Гримма, И.Г. Дройзена, В. Гумбольдта.

Наиболее полно и подробно метод «исторической школы» излагается Адамом Мюллером в его работе «Учение о противоположностях». Мюллер подчеркивал, что метод органологии — это «противополагающий метод», противопоставление синтетически-динамической идеи народного духа абстрактному и механически расчленяющему логическому понятию. Его историческое познание основано на «интуитивном разуме» в противовес разлагающему рассудку гегельянцев, и Мюллер пытается как-то рационализировать этот разум в духе новой логики. Последняя не может проистекать из естественных движений жизни, но только из откровения, авторитета и боговоплощения.

Тем самым на место гегельянской идеи прогрессирующего логического движения приходит идея божественного Провидения. Во многом это связано с личным мировоззрением автора, отличающимся ярко выраженными религиозными склонностями. Он предлагает концепцию католицизма, весьма далекую от официального учения католической церкви, где переплетаются идеи Ш. Монтескье, А. Смита и Э. Берка. В результате, древняя история предстает у него правовым развертыванием частной жизни, средневековье — конгломератом корпоративных государств, в которых импульс христианства уже действовал, но еще не во всей полноте. Современность становится переходом к язычеству, частному праву и частной морали, в результате чего грех и ожесточение проникают в историческое развитие, и задача современности должна состоять в расширении Христова царства в виде системы объединенных вокруг церкви национальных государств, борющихся и в борьбе создающих закон, право и мир.

А. Мюллер в большей степени, чем другие представители «исторической школы», был вдохновенным романтиком, причем романтиком от богословия, широко использующим искусственные построения и риторику. В отличие от него Ф.В. Шеллинг, оставаясь романтиком, построил свою концепцию философии истории на более прочном философском основании, обратившись к идее *нового культурного синтеза современности*.

Этот культурный синтез искусства, религии и философии должен был примирить дух и чувственность, природу и свободу. Как оригинальное воплощение глубочайшего единства жизни и выражение вечных и вневременных разумных ценностей, новый культурный синтез призван был занять место старой морали. Шеллинг создает

утопию возрождения мира при помощи религии красоты¹. Своей этически-научной и этически-религиозной революцией Шеллинг, по существу, протестовал против рационализма французского Просвещения и стремился разрушить его до самых корней — до математически-механистической натурфилософии.

Историософский метод Шеллинга — это метод гениально-постигающей интуиции, которая познает через созерцание внутренних ритм или структуру представляющихся наблюдению отдельных исторических образований. Речь идет о герменевтике исторических текстов и фактов при помощи оригинального истолкования смысла, посредством вчувствования, которое удастся только философскому гению. Впоследствии эти идеи будут развивать Шлейермахер и В. Дильтей, противопоставляя их позитивистской методологии.

Интуитивный метод проникновения в историю охватывает обозримые циклы развития, но не способен связать их в универсальную историю, проникнуть в предельные глубины общего поступательного исторического движения. А. Мюллер, который попытался достичь этого, вынужден был, как мы отмечали, прибегнуть к авторитету Божественного откровения, чтобы связать эти циклы в единое историческое развитие. Другие исследователи «исторической школы» не выходили за рамки единичных циклов, обращая прежде всего к исконной немецкой народности, к своим могучим национальным корням и истокам.

Вдохновленные Шеллингом и духом немецкой романтики, они превратились в исследователей «народного духа» и его проявлений. Вовлеченные в атмосферу этих идей, они изучали преимущественно историю духовной культуры, языка и учреждений, а не военную или дипломатическую историю, где воля субъективных решений политических деятелей способна фальсифицировать национальную традицию. Так, талантливый историк Вильгельм фон Гумбольдт всю свою научную деятельность направил на изучение истории языка, а в области собственно историософской не оставил ничего, кроме отдельных фрагментов².

¹ См.: Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М.: Наука, 1966.

² См.: Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984.

1.4. Прусская школа. И.Г. Дройзен

В ответ на лингвистическое течение внутри «исторической школы» возникает так называемая прусская школа, которая все внимание сосредотачивает на реально-политической и конституционной истории. По своему философскому методу она отлична от «исторической школы» весьма относительно: вполне в духе органиологии она указывает нам идеал в органическом развитии нации, повторяет идею построения нового культурного синтеза, но ее теоретические конструкции направлены уже только на Малую Германию.

Ярким представителем нового направления стал И.Г. Дройзен. Важное значение для понимания его историософской методологии имеет работа «Очерк историки» (1868), где Дройзен обосновывает этически и национально окрашенный историзм предбисмарковской эпохи. Особенность своего исторического метода автор усматривает в том, что он есть искусство понимания и истолкования (интерпретации) волевых действий исторических деятелей и исторических процессов. При этом очевидно, что внимание И.Г. Дройзена направлено преимущественно на поле национальной истории.

Отличительной чертой работ И.Г. Дройзена (и всего этого направления в целом) является тяготение к эмпирическим деталям, склонность к фактологичности. Вполне в духе органиологии цель историософских исследований переносится в «сущность» немецкой истории, а проявление этой цели происходит с помощью интуитивного понятия развития. Прогрессивное развитие автор рисует как историческую эстафету: следование народов друг за другом происходит при нарастании общего исторического содержания. Непрерывность этой идеи и создает у И.Г. Дройзена диалектику мировой истории. Но, разумеется, он имеет в виду не гегелевскую диалектику, а вполне отвечающий духу органицизма интуитивный образ «становящегося бытия».

В. Виндельбанд, характеризуя в целом обе эти школы немецкой историософии, справедливо отметил, что их главной заслугой было глубокое обоснование идеи национальности: «Эта идея национальности была обоснована и прочувствована так глубоко, что не имела ни малейшего отношения к потребностям национального эгоизма, к удовлетворению желания власти и честолюбия, а наоборот, основывалась существенным образом на этическом чувстве долга

идеи гуманности и осталась заключенной в ней»¹. В этом было ее нравственное величие.

Второй особенностью следует назвать обращение к исторической религии, в которой усматривается единственная возможность обрести охватывающее все историческое тело единство убеждений. Одновременно возникла надежда на то, что можно привить исторической сущности римской церкви современное образование или наполнить старые меха прежней религиозной жизни новым вином современного философского содержания.

Наконец, третьей особенностью является историософский анализ, направленный уже не на абстрактно-общее и естественно-необходимое, как в эпоху Просвещения, а на конкретно-историческое и национально-особенное. В XIX в. в немецкой философии истории «вместо абстрактного отрицания и мертвой учености начали критически заново формировать из всесторонне исследованных данных жизненную связь прошедших событий»².

1.5. Позитивизм в немецкой историософии.

В. Вундт

Следующим важным этапом на пути развития немецкой историософской школы стал *позитивизм*. Историческая динамика этого направления обусловлена влиянием англо-французского Просвещения и основана на естественно-научном понятии причинности, универсализме и прогрессизме. Как известно, позитивисты попытались возвести историю в ранг естественной науки. Немецкие исследователи, вслед за французским «отцом позитивизма» О.Конттом, провозгласили решительный разрыв с метафизикой, подчеркнув тем самым, что история не нуждается в какой-то стоящей над ней философии, но это не исключает синтеза исторического знания или общих выводов из исторической науки.

Позитивистский метод часто называют *социологическим*, поскольку он основан на социологическом понятии истории. Как подчеркивал К. Поппер, «с точки зрения историциста, *социология является теоретической историей*»³. Законы сравнительной социоло-

¹ Виндельбанд В. Указ. соч. С. 315.

² Там же. С. 313.

³ Поппер К. Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993. С. 48.

логии выступают здесь в качестве законов и формул хода истории, а следующая из этих законов в качестве возможного результата идеальная форма общества становится этической целью истории. Вместо социологического анализа и эксперимента, которые практически невозможны в историческом исследовании, используется статистика и сравнение. Положительное (позитивное) знание исследователи получают преимущественно из наблюдений, аналогий и сравнений.

Внимание позитивистов приковано к мельчайшим историческим фактам и действиям, доступным анализирующей науке, из которых создаются относительно связанные и устойчивые исторические комплексы: «Именуя социологию эмпирической дисциплиной, мы подразумеваем, что в ее основе должен лежать опыт; что события, которые она объясняет и предсказывает, являются наблюдаемыми фактами, а любая теория принимается или отвергается в зависимости от наблюдения»¹.

Повсюду в исторических исследованиях используется основанный на индукции и сравнении закон суммирования и правильной последовательности или причинности. Так складывается концепция универсальной истории, развивающейся прогрессивно-поступательно, ступень за ступенью, от низшего к высшему.

Развитию этих идей в Германии посвятил свою научную деятельность известный немецкий философ, психолог и историк Вильгельм Вундт, которого часто называют «немецким Гербертом Спенсером». Будучи одновременно психологом-эмпириком и философом, В. Вундт понимает психологию и интерпретирует свой психологический метод достаточно широко — как анализ единой и нераздельной действительности переживания или сознания, где слиты природа и дух, внутренний и внешний мир. Поэтому история для В. Вундта — это прежде всего концентрация психических процессов в относительно прочные и действенные волевые целостности или в позитивные единства обществ и народов².

Законы истории, по Вундту, это прежде всего законы коллективной психологии или психологии народов, они результат «самотворчества» и «саморазвития» духа народа. История разделяется, соответственно, на примитивные эпохи культуры, эпохи развивающейся культуры, и бесконечно богатые и подвижные эпохи полной

¹ Поннер К. Указ. соч. С. 44.

² См.: Wundt W. Geschichte und Gesellschaftslehre. Volker-Psych. X. 1920. S. 21—

культуры. В. Вундт предлагает собственную конструкцию *универсально-исторического процесса* (во многом перекликающуюся с социальной динамикой О. Конта).

Объяснение исторических связей и движений В. Вундт основывает на своей психологической концепции, и в результате всемирная история у него интерпретируется целиком социально-психологически. В отличие от О. Конта В. Вундт выделяет четыре ступени исторического развития. Однако при непосредственном рассмотрении оказывается, что первые три ступени представляют собой более детальное разложение контовской теологической эпохи, а четвертая появляется в результате объединения метафизической и позитивной эпох в концепцию научно и философски обоснованной гуманности¹.

В. Вундт разворачивает перед нами «психологизированную историю», венцом которой выступает эпоха гуманности. Эту конструкцию справедливо упрекают в механистичности², что неудивительно: позитивистская психология, игнорирующая понятие души, не могла найти духовного стержня и в истории. Но поскольку концепция В. Вундта оказала значительное влияние на более поздних немецких исследователей (в особенности на Карла Лампрехта и Бернгейма), она заслуживает более детального рассмотрения.

В. Вундт характеризует первую ступень исторического развития как общество примитивного человека, вышедшего из животного мира и действующего в недифференцированной орде. Человек этот моногамен, обладает зародышами языка и мышления, выражается нечленораздельными звуками и владеет техникой деревянных орудий, занимаясь охотой, собирательством и примитивным земледелием. Духовная жизнь основана на магической вере, шаманстве, заклинаниях и колдовстве.

Второй ступенью является тотемическая эпоха (термин введен впервые самим В. Вундтом). Происходит разделение растущей орды на два племени, благодаря появлению нового вождя, и впоследствии такое деление повторяется вновь и вновь, что приводит к войнам и переселениям. Начинается эпоха мотыжного земледелия, развивается военное дело. В духовной жизни постоянное соприкосновение со смертью формирует представление об отделившейся от тела душе-тени, которая имеет образ животного-духа, что приводит к культуре животных вообще и к объединению племени

¹ О концепции О. Конта см. с. 365—366 настоящего издания.

² См. например: Paul H. Prinzipien der Sprachgeschichte. Berlin, 1880.

на основе поклонения какому-то определенному животному. Тотемизмом, собственно, и называется соединение культа животных и культа предков, что выражается в гербах, прозвищах, общественных символах или принятии тотема — особого животного, духа-хранителя людей. Из колдовского культа поклонения животным развивается тотемическая культура — литература, искусство, поэзия.

На третьей ступени появляются уже цивилизованные народы, у которых есть государство и религия. Здесь действуют герои и боги, создающие героическую культуру. Войны и переселения формируют героя, герой создает государство и богов, которые государство освящают и становятся народными божествами, воплощенными в пантеоне. На основе религии человек создает настоящее искусство, которое затем развивается уже на собственной основе. Одновременно складывается патриархальная семья, появляются частная собственность и сословия, возникают города.

Четвертая ступень уже не может быть охарактеризована психологически, а лишь описательно и в самых общих чертах. В. Вундт называет ее эпохой гуманности, философской универсальной религии и науки, а также исторического самопознания. Новая эпоха возникает благодаря стремлению национальных государств к расширению, что способствует появлению мировых монархий и формирует универсальную мировую культуру. Возникают мировые религии, в которых личные боги преобразуются в сверхличное божество. Стремление к универсальности доминирует и в науке, которая с эпохи Возрождения становится организующим центром культуры. Наука способствует выработке универсальной этики и включению каждого индивидуума в организованное единое человечество. Этот процесс уходит в «звездную бесконечность» счастливого будущего.

Концепция В. Вундта, в основе которой лежит психологический закон роста, по существу, представляет собой синтез старой идеи прогресса и строгой каузальности, а не самостоятельную теорию исторической динамики. Перед нами психологически утонченный позитивизм, достигший в историософии крайних пределов того, на что вообще может претендовать позитивистская методология. Здесь наиболее выпукло проявились положительные стороны данного направления и его границы.

Строго реалистический подход к истории, опора на фактологию и эмпирику, отказ от априорных схем развития можно, безусловно, отнести к приобретениям позитивизма в историософии. Но позитивистские законы развития формулируются вне исторической

науки, они заимствуются преимущественно из социологии и антропогеографии. Вот, что говорил об этом К. Поппер: «Истинность реальных социальных законов является «всеобщей». Это означает, что они приложимы ко всей в целом человеческой истории, охватывая не просто отдельные периоды, но все периоды (из которых она состоит)... Таким образом, единственными универсально истинными законами следует считать законы, соединяющие следующие друг за другом периоды. Это должны быть законы исторического развития, определяющие переход от одного периода к другому»¹.

Позитивизм не создал (и не мог создать) собственной концепции исторической динамики, оказался несостоятельным в объяснении универсальной истории на основе собственной методологии. По существу, это направление опиралось на весьма абстрактную идею всеобщего исторического развития, завуалированную фактологией и натурализмом.

1.6. Школа психологизирующих философов жизни. Ф. Ницше, В. Дильтей

Гораздо более плодотворной в немецкой историософии оказалась школа психологизирующих философов жизни, наиболее яркими представителями которой стали Фридрих Ницше и Вильгельм Дильтей. В противовес позитивистам, они не видели в разуме и рациональности движущей силы и цели прогрессивного исторического развития, а страстно стремились превратить дух в иррациональную духовность, чтобы духовные ценности сделать более личными, свободными и суверенными. Целью научного исследования при этом становится целостное обозрение всего исторического полотна в его великих линиях развития. Подобная целостность достигается путем освобождения от логических конструкций диалектики и позитивизма, превращаясь в интуитивную, понимающую психологию истории.

Философы жизни совершили настоящий переворот в исторической науке, утвердив шкалу иррационально-чувственных ценностей. Они изменили саму атмосферу исторической науки, привели в движение фантазию, поменяли масштаб оценки исторических событий: рационализм и критицизм уступили место интуитивно и суверенно

¹ Поппер К. Указ. соч. С. 51.

полагаемым ценностям. Благодаря этому историческая наука приобрела остроту, тонкость и свободу суждений.

Ф. Ницше вошел в историю с дерзкой идеей — «взглянуть на науку под углом зрения художника». Он говорил о себе как об «артисте со склонностью к исторической науке»¹. Его художественной натуре был близок романтизм И.Ф. Гете и Р. Вагнера, что нашло глубокое отражение в философских произведениях (особенно раннего периода). Ф.Ницше с самого начала обратился к истории духа, в котором видел всегда по-новому индивидуализирующую себя жизнь, движущую силу становления, всплывающую из «бессознательного» и никогда не исчерпывающую себя в рациональных процессах и целеполагании.

Важно подчеркнуть, что Ф. Ницше верил в развитие без Бога и против Бога. Страстный атеизм и антихристианство Ф. Ницше были усилены обостренным чувством собственного Я — чувством человека, боявшегося потерять в религии свое величие, индивидуальность и свободу². Так создается философия истории *радикального атеизма*, из которой следуют выводы о полном самообожествлении и освобождении человека руками эстетствующей аристократией духа.

Ницшеанская философия духа — это прежде всего идея жизни, обоготворяющая бессознательную творческую силу и потому презирающая всякую экономику и «человеческие массы». Другими словами, это непреклонный и последовательный аристократизм. Ф. Ницше был убежден, что над массами господствуют экономика и низкий расчет, низкие потребности и рабское стремление к подчинению силе. Напротив, дух по самой своей сути свободен, никому неподвластен и устремлен высь. Поэтому для совершенствования культуры духа необходимы досуг, покой и независимость от мелких хозяйственных дел.

Массы же всегда должны удерживаться на почтительном расстоянии от интеллектуалов: чтобы в них не поселилось стремление к невозможному и недовольство, ибо последнее опасно. Отсюда уверенность Ф. Ницше в том, что «честная, серьезно относящаяся к себе демократия», требует хорошо поставленного народного образования, но наряду с ним — специального гуманитарного обра-

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 50.

² См.: Ницше Ф. Антихрист // Там же. Т. 2.

зования для немногих, наиболее зрелых, а самого глубокого — лишь для небольшой секты интеллектуалов.

Утопия сверхчеловека тесно связана с философией истории или, точнее, с психологической конструкцией философии истории. Дух здесь в ходе исторической эволюции воспаряет аристократически над массами для того, чтобы гордо и одиноко проявить себя в творческих личностях. Бок о бок со сверхчеловеком живут рядовые люди, которые несут в себе страшную возможность упадка и разложения, осуждены на стадное существование. Но они необходимы в истории: благодаря их неиссякаемой воли к жизни в процессе эволюции накапливаются положительные качества, что приводит к появлению все новых отдельных оригинальных блистательных личностей.

Появление сверхчеловека — это всегда не больше, чем счастливая случайность. В истории такой случайной блистательной эпохой был период эллинизма и могучего римского мира. Потом наступила духовная катастрофа, которую для Ф. Ницше олицетворяло христианство. Еще одной прекрасной эпохой Европы стало Возрождение, эпоха, свободная от лживой религиозной морали, «золотой век нашего тысячелетия» несмотря на все его пятна и пороки¹. Возрождение таило в себе все положительные силы, которым мы обязаны современной культуре: освобождение мысли, презрение к авторитетам, победу образования над высокомерием родовой знати, восторженную любовь к науке и к научному прошлому, снятие оков с личности, правдивость и отвращение к пустой внешности и эффекту. Но начиная с XVIII столетия вновь наступает бессильный декаданс — эпоха феминизма, социализма и демократизма. Единственным ярким пятном здесь был Гете и его гениальное творчество, так и не нашедшее достойных последователей.

Для Ф. Ницше история человечества — это напрасный путь непрерывных ошибок и заблуждений: «Мучительное, страшное зрелище представилось мне: я отдернул завесу с *испорченности человека*... Я понимаю испорченность, как об этом можно уже догадаться, в смысле *decadance*: я утверждаю, что все ценности, к которым в настоящее время человечество стремится, как к наивысшим, — суть ценности *decadance*»². Поэтому он предложил миру радикальную переоценку ценностей в духе своей собственной системы цен-

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Там же. Т. 1. С. 366.

² Ницше Ф. Там же. С. 365—366.

ностей, новое летосчисление, берущее начало от Заратустры, устами которого говорил сам Ф. Ницше:

Гениальные импровизации Ф. Ницше оказали значительное влияние не только на историческую науку, но и на всю атмосферу общественной мысли его времени: теоретики всех политических направлений, от консерватизма до фашизма, цитировали его произведения. В историософии блестящим учеником Ф. Ницше стал О.Шпенглер. В его «Закате Европы» мы прослеживаем тот же метод: величественное общее обозрение великих культур и принципиально дилетантская, произвольная трактовка исторических деталей, что подчеркивает суверенную независимость авторского мировоззрения.

Несколько другой подход к историософии (в рамках той же школы «философии жизни») предложил Вильгельм Дильтей, который начал свою научную деятельность с теологических исследований. Влияние теологии сказалось на общей ориентации его историософских работ: конкретно-личное, индивидуальное, духовное содержание в религии, праве, философии и искусстве становится для него направляющим вектором истории. Дильтей верил, что развитие имеет смысл, идею, духовное целевое ядро. Он истолковывал историю как историю духа и его универсально-исторической эволюции.

В отличие от Ф. Ницше, который воспринимал дух со стороны эстетической, интеллектуальной и аристократической, В. Дильтей видел в нем религиозно-универсальную сторону, и поэтому его дух не противостоит массам в истории. Одновременно В. Дильтей отходит от гегелевской интерпретации мирового духа, преклоняясь перед непосредственностью жизни, и стремится именно от самой жизни проложить путь к теории.

Результатом и целью истории у Дильтея оказывается метод познания и образования с их воздействием на государство и общество. В целом концепция В. Дильтея передает национал-либеральную идеологию эпохи объединения Германии. Учение о государстве и обществе создается на основе анализа вытекающих из истории тенденций и осознания исторических достояний национальной культуры. Именно поэтому В. Дильтея справедливо относят к представителям «чистого историзма»¹. Причем его историзм лишен скепсиса и релятивизма: автор лишь делает акцент на том, что исто-

¹ См.: Трельч Э. Историзм и его проблемы. М.: Юристъ, 1994. С. 414.

рические ценности сами становятся ядром разнообразной и живой реальности.

В противовес позитивистам В. Дильтей подчеркивал, что ценностный мир не поддается до конца рационализации и организации — область культуры простирается за границы чистого интеллекта. Поэтому в государстве и даже в обществе как таковом нельзя видеть единственное воплощение культурных ценностей. Можно сказать, В. Дильтей представляет *идеографическое понимание истории*: на первый план у него выходит тонкая оценка индивидуального, подсознательного, иррационального.

В своей первой книге «Введение в науки о духе» В. Дильтей интерпретирует духовную жизнь как непрерывный и единый поток, который можно описывать и расчленять, но невозможно конструировать, и поэтому здесь неуместно строго причинное рассмотрение: духовный поток влечет вперед темная основа бессознательно-таинственная иррациональность жизни и ее теологическая направленность. Поэтому в историософии решающее значение приобретает искусство психологического толкования, вчувствования, понимания, герменевтики.

Хотя основная книга В. Дильтея, которую он хотел посвятить философии истории, осталась незаконченной и сохранилась в виде разрозненных набросков, в статьях о сущности и происхождении человека, собранных во втором томе его собрания сочинений, осталась общая концепция истории развития европейского духа.

Начало европейской эволюции — это история возникновения и упадка метафизики, тесно взаимосвязанной с основными формами европейской социальной организации. Истоки метафизического мышления В. Дильтей усматривал в мифологии и религии, социальное отражение — в организации греческого полиса, римской империи и христианской церкви. На смену метафизике приходят номинализм, Ренессанс и Реформация, а вместе с ними точные науки, эмпиризм, естествознание и психология.

Если в эпоху Ренессанса и Реформации психология внутреннего переживания интерпретируется со значительной религиозной и гуманистической окраской, то в период так называемой «барочной философии», когда господствующее положение занимает естествознание, появляется конструктивная психология «естественной системы». Эпоха Просвещения соединила эмпирический и конструктивный подходы, заложив основы «подлинной и полной психологии переживания».

Именно такая психология, по В. Дильтею, выступает основным направлением современной культуры, поскольку в науках о духе находит отражение историческое самопонимание и связанное с ним сознательное формирование общества. И культура будущего станет исходить из тех же методологических предпосылок. Тем самым В. Дильтей предлагает универсальную концепцию истории.

В. Дильтей глубоко затронул основной нерв исторического мышления, расставив смысловые акценты в истории духа и предложив историцизм как целостное, последовательное мировоззрение и метод.

1.7. Юго-западная (баденская) неокантианская школа. В. Виндельбанд, М. Вебер

На рубеже XIX—XX вв. в немецкой школе философии истории ведущее значение приобретает неокантианство. Главой юго-западной (баденской) неокантианской школы был Вильгельм Виндельбанд. Он подчеркивал, что единственно современной концепцией философии истории может быть только неокантианская концепция, которая освобождает нас от «излишне интеллектуальной» греческой традиции. Философия истории становится у В. Виндельбанда исторически ориентированной философией культуры. История — осуществлением ценностей, предполагающей поэтому учение о ценностях, «критическую науку об общеобязательных ценностях»¹.

В. Виндельбанд развивает теорию о специфически исторических категориях, благодаря которым вырабатывается научная картина истории, «царство образов». Он убежден, что существует особое «идеографическое мышление истории», направленное на индивидуальное, неповторимое и одновременно перерабатывающее это индивидуальное в конкретный предмет и понятие, в конкретный исторический образ. Историческое мышление значительно отличается от естественнонаучного, которое ищет повсюду подобное и создает абстракции, воздвигает «царство законов».

Понятие исторического развития становится здесь концепцией психологического каузального процесса и, на первый взгляд, относится к человечеству в целом: «Человечество творит себя само из

¹ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М.: Юрист, 1995. С. 40.

рассеянных по планете народов и рас как сознающее себя единство. Это и есть его история». В. Виндельбанд предлагает старую схему универсального общечеловеческого прогресса, выделяя среди трех основных культурных групп — центрально-американской, восточно-азиатской и средиземноморской — последнюю. Именно народы Средиземноморья создали в эллинизме основы науки, в римском мире — государственную организацию как основную форму социального общежития, в современный период — сформировали универсальное сознание единства человечества. И если греки, выдающимся представителем которых является Платон, воплощают в себе жизнь и юность культуры, то современность, олицетворяемая прежде всего И. Кантом, означает зрелость и дифференциацию культуры, перевес критики над творчеством.

Несомненно, перед нами *европоцентристская* концепция исторического процесса, поскольку, говоря об общечеловеческом, В. Виндельбанд имеет в виду прежде всего европейскую традицию. Он с нескрываемым ужасом пишет об американизации и социальных революциях, в которых усматривает крушение человеческой культуры. Трагедия современности для него — в существующем противоречии между гармоничным идеалом античной культуры и специализацией в эпоху научно-технического прогресса, где перевес интеллектуального знания над гуманитарным приводит к обезличиванию и деградации культуры, «к смятению и духовному одичанию». Поэтому именно от философии «мы можем требовать, чтобы она довела до нашего сознания связь определений высших ценностей и подняла нас из нашего обособленного существования к вершине гуманности. У нас всегда остается возможность хранить в нашем сознании чистое содержание всей культурной жизни человечества, идеалы нашей истории и подчинять им жизнь»¹.

Другой крупной фигурой баденской школы был *Макс Вебер*, один из самых выдающихся мыслителей нашего столетия. Вслед за В. Виндельбандом, он видел в философии истории прежде всего философию культуры, но если методология Виндельбанда весьма расплывчата, лишена строгих очертаний, то веберовские исследования отличаются методологической строгостью и отточенностью категорий. Круг его научных интересов был необычайно широк: аграрная история Рима и сельскохозяйственные рабочие Восточной Эльбы, упадок античного мира и средневековые торговые кампании,

¹ Там же. С. 139.

русская революция и протестантская этика, логико-методологические исследования и социология религии.

«Величие Макса Вебера как ученого заключается в том, — писал Г. Риккерт, — что он создал такую науку о культуре, в которой история связана с систематикой и которая поэтому не укладывается ни в одну из обычных методологических схем; но именно благодаря этому она указывает новые пути социальному исследованию»¹. Действительно, М. Вебера нельзя назвать ни идеалистом, ни материалистом, его позицию наиболее точно можно было бы охарактеризовать как неокантианский эмпиризм. Он тщательно избегает в своих исторических исследованиях элементов оценки, особенно политической, моральной или религиозной. На первый план у него выходит логика истории.

Интересно, что сам М. Вебер, когда его называли философом, с сократовской иронией возражал: «Я в этом ничего не понимаю». Как отмечает Карл Ясперс, «логическое в философии, что, по мнению Макса Вебера, и должно быть единственной задачей философии, составляло с его точки зрения, специальную науку, которой он занимался... Последний смысл бытия ему, как он обычно утверждал, неизвестен. Следовательно, в его философской экзистенции не было ни пророческой веры, которую надлежало бы возвещать, ни философской системы, способной дать понятие о мире как опоре, утешении, обозрении и убежище»².

В тех случаях, когда М. Веберу приходилось в исторических исследованиях ставить вопрос о взаимосвязи различных сторон общественной жизни, он обычно каузально рассматривал взаимодействия, прослеживал исторические корни, а его объяснения исчерпывались тем, что он говорил о том, как и почему возникло это взаимодействие, если проследить его генезис. Поэтому М. Вебер обычно писал не о взаимодействии различных социальных явлений, а об их адекватности друг другу.

М. Вебер сам охарактеризовал свой метод на страницах «Протестантской этики» следующим образом: «Я отнюдь не намерен поставить на место односторонне-материалистического каузального толкования культуры и истории столь же одностороннее спиритуалистическое каузальное их толкование. И то и другое толкование оди-

¹ Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903. С. 7.

² Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера // Макс Вебер. Избранное. М.: Юристъ, 1994. С. 558.

наково возможны, но оба одинаково мало помогают выяснению исторической истины, когда претендуют на то, чтобы служить не предварительным, а заключительным этапом исследования».

Веберовскую методологию исторического исследования можно назвать позитивистско-неокантианской. Подобно О. Конту, он строго ограничивает исторические исследования образованием причинных рядов. Его метод причинного рассмотрения направлен на выявление «*линий развития*». Это логический искусственный прием, с помощью которого из возможностей определенной исторической ситуации, по аналогии с опытом, с законами или с общими наблюдениями, ищут наиболее возможные причинно-обусловленные ряды или линии развития. Затем эти предположения контролируются с помощью отдельных элементов действительно протекающего исторического процесса.

Важным инструментом исторического анализа у М. Вебера является понятие «*идеального типа*». «Идеально-типические понятия» — это построенные на сравнении обобщения, обозначающие общее направление при помощи наиболее характерного. При этом происходит усиление известных черт данной совокупности культурно-исторических явлений до степени утопичности. Характерные черты здесь берутся в идеальном виде, так как в действительности никогда не могут существовать.

«Харизма», «повседневность», «традиционализм» — все эти понятия сложились как идеально-типические. Одновременно экономические и социальные категории (большинство из них было открыто К. Марксом) М. Вебер также называет «идеально-типическими». Через всю мировую историю он проводит анализ социально-экономических институтов и прослеживает их связь с остальными элементами культуры, стремясь найти для каждой ступени исторического развития характерные общие типы.

«Мы намеренно рассматривали идеальный тип, — пишет М. Вебер, — как конструкцию, которую создает наше мышление для того, чтобы измерять ... индивидуальные связи, т.е. связи, имеющие значение в их своеобразии, как, например, христианство, капитализм и т.д. Мы сделали это для того, чтобы устранить ходячее представление, будто в области культурных явлений абстрактно-типическое тождественно абстрактно-родовому. Такое совпадение не имеет места»¹.

¹ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Jäbingen, 1951. P. 190.

Подобно В. Виндельбанду, главной целью своих исторических исследований М. Вебер считал изучение особого характера западноевропейской культуры. Центральный вопрос его историософских размышлений можно сформулировать так: почему именно на Западе возник капитализм? М. Вебер увидел в протестантской религии формирующий и движущий фактор западной культуры (в том числе и экономический) и попытался представить все доступные познанию исторические связи, не абсолютизируя ни одну из них. Он пришел к выводу, что западная культура покоится на соединении греческого рационализма, римской правовой идеи и иудео-христианской духовности.

Можно согласиться с Э. Трельчем, что у М. Вебера, несомненно, присутствуют и руководящие вненаучные ценности: вера в человеческое достоинство, откуда он выводит демократию как относительно наиболее справедливый и наиболее нравственный государственный строй, и вера в политическое величие и будущее Германии¹. Как ученый, М. Вебер противостоял искушению связать эти ценности с линиями исторического развития, принципиально и последовательно отделяя науку от убеждений.

1.8. Марбургская неокантианская школа.

Г. Коген, П. Наторп

Другой неокантианской школой в Германии была *марбургская*, главой и основателем которой стал *Герман Коген*. Представителям марбургской школы идеи Канта были намного ближе, нежели философам баденской, юго-западной школы. Главной традицией философской культуры они считали «всемирно-исторический идеализм». Выразителями подлинной духовности человечества для Г. Когена и его последователей были древние пророки, Платон, Декарт, Галилей, Ньютон, Лейбниц и, конечно, Кант. Причем они полагали, что именно через Канта эта духовная традиция связана по преимуществу с немецким духом.

Общая философская установка Г. Когена, несомненно, *универсально-историческая*. Стремясь создать собственную концепцию исторического развития как продолжение кантианства, он рисует картину единообразного эволюционного движения от природы к

¹ См.: Трельч Э. Историзм и его проблемы. М.: Юрист, 1994. С. 444.

истории, которое находится в строгом соответствии с рациональным, основанным на необходимости монизмом причинности. Понятие движения рационализируется с помощью идеи бесконечно малых величин, которую Кант использовал, по мнению Г. Когена, недостаточно. Благодаря этому в истории все индивидуальное, все представляющееся прерывным и бесконечно малым, вплетается в единый логически-причинно объясняемый бесконечный прогресс. Его высшей целью и основой движения выступает идея Бога.

Историософская концепция Г. Когена близка гегелевской своей идеей исторического развития как рационально необходимого логического процесса, где движение выступает ведущим и рационализирующимся элементом, а идея Бога венчает сам процесс и указывает его конечную цель. Но если у Гегеля исторический процесс — это движение абсолютного разума, жизнь, несущая в каждом моменте свою полноту и способная быть уясненной только на самой высокой ступени развития, то у Когена — это определенный мысленный образ, созданный самим человеческим разумом. Если Гегель исходит из истории, то Коген — прежде всего из абстрактного человеческого разума, поэтому рационализация исторического движения у Гегеля — это живое раздвоение и примирение жизни, тогда как у Когена — это математическое понятие исчисления бесконечно малых величин.

Соратник Г. Когена Пауль Наторп также считал главной темой истории определенность человеческой сущности Богом или идеей. В его историософской концепции созидание разумом теоретического и практического образа мира превращается в соучастие в вечно живом творении божества, и тем самым идея Бога превращается в реальность Бога. Как и у Г. Когена, идея исторического развития тождественна здесь идее прогресса и подчинена власти и цели нравственного разумного закона как закона духовного единства человечества. Универсальная история П. Наторпа не выходит за рамки старой схемы восхождения бесконечного прогресса к нравственной свободе и нравственному единству. Для постижения самого исторического движения Наторп, как и Коген, предлагает путь математических аналогий.

Мировая история — это бесконечная погоня «за идеей», которая никогда не есть, но всегда только становится. Немцам, в силу их идеализма, предназначено раньше других преодолеть страдания и блуждания современности и перейти от либерально-индивидуалистической формы истории к социально-идеалистической, где авто-

номный разум развернет духовные силы истины и ценности во всех людях. Немцы осуществляют это при помощи нового воспитания и снова придут к своему призванию быть наставниками мира, просветленного в страданиях.

Таким образом, у П. Наторпа и Г. Когена мы находим, прежде всего, истолкование духовного содержания истории и почти полное игнорирование эмпирической исторической науки. К собственно историческим работам они относились как к художественным произведениям, созданным на основе обработки документальных материалов, или, в лучшем случае, как к простому нагромождению исторических фактов. При этом философы марбургской школы уделяют значительное внимание естествознанию и математике, используя последние достижения этих наук в своих исследованиях. Здесь позиции марбургской и баденской школ явно расходятся: как мы уже подчеркивали, заслугой баденской школы было как раз обращение к историческому эмпиризму.

1.9. Историческая динамика немецкой школы в контексте современности

Оценивая историческую динамику немецкой школы философии истории в целом, следует выделить общий вектор ее развития — от абстрактно-всеобщих закономерностей логического порядка (у Гегеля и его последователей) к воссознанию индивидуально-эмпирических образов философии истории (у «философов жизни» и неокантианцев баденской школы). Движение от логицизма к эмпиризму открывает возможность примирить философию истории с исторической наукой, описывающей исторический процесс в его конкретности. Однако более полно эту задачу примирения историософии и исторической науки решила все же французская школа Анналов.

Немецкой историософии присущ ярко выраженный *гуманитарный характер*: особое внимание к выявлению духовно-религиозных факторов исторического процесса, вера в нравственный смысл истории, в духовное единство человечества, в исторический прогресс, в универсальность его исторической динамики. Именно эта гуманитарная направленность немецкой историософии выделяет ее среди других национальных школ.

Глава 2

**ФРАНЦУЗСКАЯ ШКОЛА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ:
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ****2.1. Общая характеристика французской
историософской традиции**

В основе французской историософии лежит антропологическое понятие этноидентичности, требующей своего нахождения и подтверждения на разных этапах истории. Именно это обстоятельство предельно актуализировало для Франции понятие времени, которое всегда и везде, при всех обстоятельствах выступало в качестве основы французской рациональности и культуры.

Пристальное внимание французских историков и философов к антропологическим основаниям европейской цивилизации связано, прежде всего, с освоением темпорального опыта человечества и обусловленной им истории ментальностей. Французская цивилизация и культура традиционно внимательны к человеческому фактору во времени, которое нередко рассматривалось как мера человека. Отсюда проистекают французская рациональность, устремленность к классической ясности и четкости языка и стиля, требовательность к человеку как носителю определенной гуманистической идеи. Здесь берет свое начало и пафос просветительских интуиций, и идеализация рационального начала, и определенное недопонимание, до последнего времени, органической связи культа разума и его исторических предпосылок.

Как бы подстегивая темп человеческого развития, французская общественная мысль требовала от своих современников не адекватного, а опережающего отношения к действительности. В этом постоянном забегании вперед сказывался не только галльский темперамент, но и «острый галльский смысл», стремящийся опередить время и верифицировать будущие основания европейской культуры. Долгое время Франция, олицетворявшая собой европейскую цивилизацию, находилась как бы на острие стрелы истории, устремленной к Западу, а концентрированным выражением ее уникальной материальной и духовной культуры становилась антитеза космологическому утверждению об увеличении беспорядка с расширением Вселенной. Французская цивилизация составляет синонимический ряд с такими понятиями, как ясность мысли и чувства,

безупречность выражений, классическая завершенность образов, исконное чувство «хозяина самого себя», приоритет индивидуального начала и личной ответственности перед всеразлагающим поглощением человека коллективом. В конечном итоге, французская культура — это концентрированное выражение идеи человека во времени, которая провиденциально противостоит культурной энтропии Востока.

Строгий пространственный и временной регламент — необходимые цивилизующие факторы французской истории, определившие и своеобразие ее историософского сознания, и специфику французской идентичности. Но для французского самосознания характерно не только адекватное представление о своем соответствии времени, но и героическая устремленность к вечному, как способу его преодоления. Идея вечности пронизывает стрельчатые арки устремленных ввысь готических соборов, строгие контуры рыцарских замков, наполняет непреходящим содержанием человеческие ценности и смыслы, питает любовь. Христианское мировоззрение и политеистическое мышление составляют магистральную линию развития французской идентичности и определяют ее судьбу. В их драматическом переплетении заключается специфика французской истории и особенности национальной рефлексии на свою судьбу.

Редко где еще можно найти такую поразительную спрессованность истории, как во Франции, здесь мы являемся свидетелями уникального усвоения своего темпорального опыта, которое даже во всемирно цивилизационном плане представляет вариант «ускоренного развития». Идея французской истории — достижение полноты, законченности, завершенности всего того, что характеризует исполненность предначертаний, осуществление замыслов.

Физическому увяданию, биологической необратимости времени противостоит идея культурного бессмертия, достижения динамического постоянства самоорганизующейся жизни.

Историософия Франции, являющаяся важнейшей составной частью философской теории, оформилась в Новое время как теоретическая рефлексия на общественное бытие. Н. Бердяев выделял три периода отношения к «историческому»: «период непосредственного, целостного, органического пребывания в каком-нибудь устоявшемся историческом строе; период раздвоения, расщепления, когда ... органический лад и ритм целостной жизни прекращаются, зарождается рефлексия исторического познания; противоположе-

ние познающего субъекта познаваемому объекту..., эпоха возвращения к историческому»¹.

Нация сохраняет свою органическую идентичность до тех пор, пока не рефлексирует по этому поводу. С появлением рефлексии (в том числе и в форме философии истории) утрачивается органическая жизнь и идентичность. Рефлексия разрушает органическую целостность, так как самоанализ не тождествен самосознанию, а анализ противостоит синтезу, «собираанию». В результате философия истории выступает как определенное завершение оригинального органического развития. Органичность же возможна только тогда, когда отдельная национальная культура не обладает рефлексивным историческим сознанием и способна не рефлексивно, т.е. отчасти бессознательно осуществлять одну определенную идею, полагая ее истинной и универсальной. С появлением рефлексии органическое историческое творчество становится невозможным; конституирование философии истории означает конец органической истории.

Третий период отношения к «историческому» имеет своей целью возвращение утраченной органичности интеллектуальным способом. В. Одоевский писал: «Человек должен кончить тем, чем он начал; он должен свои прежние инстинктуальные познания найти рациональным способом; словом, ум возвысить до инстинкта»².

2.2. Историсофский конструктивизм Р. Декарта

Декарт, основатель современной философии, не только провозгласил тезис «*Cogito ergo sum*» — «Я мыслю, следовательно, существую», но и абсолютизировал его. Человек остается человеком до тех пор, пока он мыслит, в противном случае исчезают доказательства его существования. В историсофском плане философский сциентизм Декарта положил начало историческому конструктивизму и разрыву преемственности с предшествующей исторической традицией. «Злоупотребление разумом» вело к абсолютизации «калькулирующей способности ума» и игнорированию традиций и обычаев. Тезис «я мыслю, следовательно, существую» означал он-

¹ Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 5—6.

² Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. М., 1982. С. 81.

тологическую подмену чувства рациональностью и служил обоснованию претензии разума творить мораль и создавать новый мир исходя из своих имманентных качеств.

По-существу, это явилось отрицанием того, что правила морального поведения являются составной частью самого разума.

Противопоставление Декартом двух субстанций — природы и духа, способствовало возникновению «конструктивизма» и превращению природы в объект для произвольного конструирования разума. Исторические представления Декарта исходили из того, что исторические повествования — это недостоверные отчеты о прошлом, а сама история представлялась как сфера игры воображения разума. Исторический скептицизм Декарта способствовал утверждению антиутилитарной идеи истории и возникновению критического метода в историографии. Прагматической концепции истории была противопоставлена концепция истории как науки, имеющей теоретический характер и способной открывать истину.

Декартом была предложена критика исторических источников на основе трех методических принципов: а) никакой авторитет не может заставить верить в то, что невозможно; б) сопоставление (компаративистика) различных источников, чтобы они не противоречили друг другу; в) проверка письменных источников неписьменными.

С именем Декарта связано, во-первых, начало разрушения органической целостности и рефлексии, ведущей к трагической раздвоенности бытия. По-видимому, именно это обстоятельство дало повод Пьеру Шоню заявить, что Декарт «несет ответственность за ту шизофреническую раздвоенность, на излечение от которой нам надлежит обратить все наши силы»¹.

Во-вторых, отчетливая абсолютизация индивидуалистического принципа европейской аксиологии, провозглашение принципа очевидности самосознания или индивидуальной идентичности. Антропологическое значение выдвинутого Декартом тезиса было велико; французский философ ясно выразил присущую своей нации веру в человека и силу его разума. Метафизировав силу разума, Декарт препоручил человека своей собственной судьбе и своему собственному выбору, он даровал ему «веру в личную свободу» и уверенность в повседневной жизни. Иными словами, он заложил философско-антропологические основания будущей европейской цивилизации.

¹ Шоню П. Во что я верую. М., 1996. С. 21.

Противопоставив эстетическому видению мира рационально-этическое, Декарт абсолютизировал значение интеллекта в жизни общества и на долгие годы предопределил рационально-романтическую дихотомию европейской жизни. Сегодня европейская общественная мысль вновь жаждет возвращения к утраченной органичности, но и сейчас надеется обрести ее интеллектуальным способом, в очередной раз используя аутентичное значение Декарта.

Ряд ложных посылок, производных от имени Декарта, несколько не умаляют его поистине судьбоносного значения для европейской цивилизации, правдивый образ которой немислим без обращения к его имени. Тезис Картезия о человеке как мыслящей реальности в более позднее время был преобразован в европейское кредо «человек хозяин себя». Иными словами, впервые поставленная Декартом проблема обретения человеком аутентичности в виде ясности и отчетливости, а следовательно, истинности его суждений, получила свое завершение в аксиологическом требовании европейской цивилизации к человеку «во всем быть равным самому себе». Помимо подлинной идентичности и ясного самосознания, это положение актуализирует такую важную черту европейской жизни, как наделение человека активно преобразующей ролью в истории, синонимом которой является «активная позиция в мире европейского человека».

Можно спорить, предвосхитил ли Декарт будущий европейский антропологический проект или выразил имманентную идею европейской цивилизации, но очевидно одно — его трактовка истины как следование самому себе означала более точное самоопределение человека во времени и пространстве, в конечном итоге, в истории. По Декарту, ясность и отчетливость гарантируют порядок и верифицируют свободу; интеллектуальное самоопределение — необходимое условие существования в наиболее точной, аутентичной форме.

Обретение подлинности человеческого существования означает подчинение человека самому себе, а не внешним обстоятельствам жизни. Когда же это становится невозможным, Декарт советует побеждать самого себя, а не судьбу и менять свои желания, а не мировой порядок.

Пафос европейской цивилизации, так отчетливо выраженный им, и ее глобальное противостояние в этом вопросе Востоку, заключается в обращении к человеку как к конечной инстанции его побед и поражений, в конечном итоге, своей судьбы. Французский мыслитель не может позволить человеку унизиться перед обстоя-

тельствами жизни и оправдать свое бездействие ссылками на внешние обстоятельства. Комплекс неполноценности не находит оправдания в его философии; человек настолько человек, насколько ощущает себя человеком и готов, присущими себе способами, бороться за свою идентичность.

В контексте философии истории Декарт предельно актуализировал идею индивидуального времени, отчетливо выразив ее в рационально-этических категориях, производных от сложного темпорального опыта европейского человека. Он враг покоя и нерешительности, поскольку жизнь, правильное представление о ней тождественны истине, а она не терпит промедления. Ясное и четкое суждение укрепляет волю и очищает интеллект, способствует верификации разума как в мысли, так и в действии.

Поставив в повестку дня современной ему философии правила морали, Декарт тем самым обозначил концепцию исторического времени, связанную с идеей индивидуального времени и причинно-следственными отношениями людей. Рациональное мышление всегда обращено к поиску причин и следствий, абсолютизирует историческое время, в котором находит свое собственное обоснование. В конечном итоге, мышление всегда исторически обусловлено и предопределено, а время символизирует порядок. Порядок не противостоит свободе, а является ее атрибутом.

Моральный и темпоральный порядок взаимосвязаны и, по Декарту, определяют человека как центр истории и источник смысла. Иными словами, человек и его понимание времени и судьбы, смысла жизни на Востоке и Западе сущностно различаются. Идея истории на Западе связана с пониманием сущности человека как свободного существа, способного самостоятельно определять свою судьбу. Обращаясь к актуально звучащему наследию Декарта, Пьер Шоню отмечал: «Каждый миг моей жизни — это выбор, вытекающий из сути, из моего тайного «я». Я — не только некая свобода, но, более того, с экзистенциальной точки зрения, свобода, которая сама себя выстраивает. Я — и опыт свободы, я — и опыт моей ответственности отлиты из одного металла, того, что образует временную протяженность»¹.

Восточная же культурная традиция, как правило, не знает исторического времени и не видит смысла в участии человека в истории. Для нее характерна, так называемая, десубъективизация истории, в результате чего культуры Востока и Запада не могут встретиться.

¹ Там же. С. 27.

Нет смысла вне личностного восприятия и отношения индивида к жизни; там где отсутствует личность, невозможен и смысл безотнositельно к тому, кто осмысливает. Человек несет ответственность за то, чем он является, вот почему объективный смысл историй может быть понят только как личный смысл.

2.3. «Трагический реализм» историософии Б. Паскаля

Если Декарт провозгласил онтологическое величие человека, то Блез Паскаль столь же решительно заявил о его онтологическом ничтожестве. Объявив о том, что истина познается не только разумом, но и сердцем, Паскаль, по существу, попытался преодолеть трагическую раздвоенность человека и вновь вернуть ему органическую целостность. Но калокагатии не получилось, нравственное (рациональное) и эстетическое (чувственное) вновь оказались по разные стороны баррикады. Человек непознаваем в себе самом, разум не ведает, чего хочет, к чему стремится сердце. Таким образом, человек не всемогущ, он не может прогнозировать свою собственную жизнь, его разум не всемогущ. Человек — это «мыслящий тростник», величие которого заключается в осознании своего ничтожества.

Недоверие Паскаля к разуму и чувствам порождено стремлением реалистически относиться к человеку. Он предупреждает современников, что человек не всемогущ, а его разум не беспределен; он не в состоянии удовлетворительно объяснить, что такое жизнь и что такое смерть, у него много общего и отличного от животного мира, он нуждается в божественном покровительстве. «Трагический реализм» Паскаля вновь продемонстрировал характерное для французской культуры «чувство меры», явив миру ясность и четкость вопросов и ответов, совершенство стиля.

Нельзя не согласиться с критикой Паскалем Декарта как язычника, не соглашающегося на признание человеческого ничтожества и провозглашающего всемогущество человека на манер Бога. Активная позиция человека в мире неприемлема для Паскаля, который не видит единства воли и интеллекта и уповает на веру. Антропологическая характеристика человека Паскалем резко снижена по сравнению с Декартом. Если Картезий выводит мораль из самого человека (отчего она носит у него жизнеутверждающий характер),

то Паскаль ее источник видит в Боге. Отсюда и разное прочтение рациональности и морали у французских философов, у Декарта они служат самоопределению и самореализации человека, тогда как у Паскаля их назначение иное — подчинение разума вере, человека Всевышнему. Историсофию Паскаля можно назвать теологической мировоззренческой реакцией на «языческое» мышление Декарта и в этом своем качестве она вполне совпадает с уже отмечавшейся нами дихотомией между христианским монотеистическим мировоззрением и политеистическим мышлением.

2.4. Французские просветители о философии истории

Дальнейшее развитие, отмеченное нами противостояние, получает в эпоху Просвещения. Кровавые злодеяния якобинской диктатуры и не менее страшный по своим последствиям «красный террор» дискредитировали многие идеи французского Просвещения, явившиеся идеологическим обоснованием «рационального безрассудства» Французской революции и «окаянных дней» большевизма в России. Наша задача — отделить зерна от плевел и попытаться осмыслить историсофское значение Просвещения в контексте очередной верификации французской идентичности.

С точки зрения философии истории, французское Просвещение вполне можно назвать очередным антропологическим самоопределением или специфической антропологией, верифицирующей начала европейской цивилизации обращением к человеку как мере всех вещей.

В широком историческом контексте Просвещение интеллектуально санкционировало становление гражданского общества с его необходимым атрибутом — человеком, хозяином своей судьбы, субъектом собственности и права. Суверенизация личности, надевание ее правом мужественно пользоваться своим разумом — отличительные черты европейского Просвещения. Французский его вариант, помимо прочего, имел такую важную черту, как обоснование активной позиции в мире европейского человека через повышение статуса мышления до уровня мировоззрения. Фактически, французские просветители пытались добиться отождествления мышления и мировоззрения, редуцируя мировоззренческие процедуры до уровня мыслительных операций и в имманентных свойствах

разума находя самооправдание бытия. Осознание себя как цели-в-себе — моральное оправдание рационального удовлетворения, получаемого от субъективизации истории. Поэтому, культ разума — не только броский лозунг, цель просветительской интуиции, но и интеллектуальный принцип всего движения.

Французские просветители стремились возвысить морально-рациональный статус человека до степени личности, а также вернуть ему эстетическую уникальность и своеобразие в виде индивидуальности. Но, как показал опыт древних, достижение калокагатии невозможно: или рациональное поведение, или следование канонам красоты. В этом извечном споре нравственности и красоты, морали и эстетики и выявилась сущность Просвещения. Для того чтобы активно действовать, мало здравого смысла (*le bon sens*), необходим и эстетический порыв. Именно он наполняет волю силой, а характер страстью, умножая возможности человека. Одного здравого смысла недостаточно для того, чтобы вырвать человека из косного регламента бытия. Здравый смысл может проявить себя и как заурядный конформизм, что не соответствует духу Просвещения по определению.

Превращение человека в хозяина своей судьбы возможно лишь при мобилизации всех его внутренних ресурсов, обращении к генной матрице человека, «кладовой» памяти вида. В этом драматическом противостоянии морального и эстетического образов мира, нравственного мировоззрения и эстетического мышления, раскрываются антропологические особенности французского Просвещения, предопределившие исторические судьбы европейской цивилизации. Аналогичным образом, перипетии и революционные катаклизмы, потрясавшие Францию в конце XVIII и на всем протяжении XIX вв. могут быть оценены и рационально поняты в свете перманентной верификации своей идентичности, обусловленной противодействием вышеотмеченных факторов.

Симптоматично, что Алексис де Токвиль одну из глав своей книги «Старый порядок и революция» назвал: «Каким образом и почему Французская революция, будучи революцией политической, происходила по образу религиозной». Отличительной чертой Французской революции Токвиль считал, что «... поверх всех национальностей она создала единое интеллектуальное отечество, гражданами которого могли сделаться люди любого государства»¹. А в другом месте, характеризуя ее мировоззренческие основы, рассуждал:

¹ Токвиль А. де Старый порядок и революция. М., 1997. С. 16.

«Как правило, религия рассматривает человека самого по себе, не обращая внимания на особенности, накладываемые на общую основу законами, привычками и традициями какой-либо страны. Основная цель религии — урегулирование отношений между человеком и Богом, права и основные обязанности людей вне всякой зависимости от формы общества. ... Обращаясь к самим основам человеческой природы, религия может быть одинаково воспринята всеми людьми без исключения и применена повсеместно»¹.

Французская революция «рассматривала гражданина с абстрактной точки зрения, вне конкретного общества, подобно тому как религиозные революции имели дело с человеком вообще, независимо от страны и эпохи. Ее занимал не только вопрос об особых правах французского гражданина, но и об общих правах и обязанностях людей в области политики»². Токвиль подметил существенное: мировоззренческие установки Французской революции носили рационально-абстрактный характер и могли быть восприняты любыми людьми, достигшими определенной интеллектуальной зрелости, в то время как побудительной силой, приводящей в движение революционные массы, была чувственная страсть, некий вождельный эстетический образ мира, к которому устремлялась в неистовом порыве душа.

Революционный спектакль свидетельствовал об интерференции, взаимном наложении — спонтанно продуцируемой энергии рационально-этического преобразования мира и чувственно-эстетической стихии, верифицирующей ментальные характеристики французского этноса.

В эпоху Просвещения и последовавшей за ней Французской революции онтологический статус мышления резко возрос, что в свою очередь привело к еще большей рационализации мировоззрения. Мужественный порыв просветителей — во всем полагаться на свой разум, нашел адекватный ответ в мировоззренческих установках в виде провозглашения человека «продуктом природы» (П. Гольбах), отстаивания «естественного права» (Дидро, Руссо), обличения «позитивных религий» (Вольтер, Д'Аламбер), просветительском материализме (Дидро, Ламетри, Гельвеций, Гольбах), концепции разделения властей и «духа законов» (Монтескье) и многом другом. Мышление как бы диктовало свою волю мировоззрению, которое становилось проекцией национального мен-

¹ Там же. С. 17.

² Там же. С. 18.

талитета. Причем референтная по отношению к основной массе группа французских философов-просветителей как бы опережала свое время и, будучи коллективным катализатором исторических процессов, приближала грядущее. Она же способствовала пробуждению масс и рационалистической актуализации их бессознательного, глубоко ушедшего в «подсознание» политеистического мышления и аксиологии.

Французские просветители продолжили тему, начатую разгоревшимся во Франции на рубеже XVII и XVIII вв. «Спором о древних и новых» по поводу отношения к политеистическому античному наследию в художественном творчестве. Но подлинное значение «Спора...» было много больше употреблявшихся в нем эстетических дефиниций. На самом деле он явился интеллектуальной прелюдией грядущего Просвещения и, в этом качестве, знаменовал собой очередную верификацию французской идентичности. «Новые» (Перро, Фонтенель), опираясь на философию Декарта, выдвинули идею прогресса, покоившуюся на антропологических началах. Природа человека неизменна «во все времена», прогрессирует лишь разум, человеческое познание, опыт и умения. В результате, античность, задолго до О. Шпенглера, объявлялась «детством человечества», а «сыновья» становились мудрее «отцов» и к полученному наследию присоединяли новые приобретения, полученные в результате своих трудов и учения. Из античного наследия «новыми» брался лишь политеистический плюрализм, ибо, как утверждал Б. Фонтенель, «...если деревья во все века одинаково высоки, нельзя сказать того же о деревьях всех стран. Так же обстоит дело и с различиями между умами.

Различные идеи подобны растениям или цветам, которые не прививаются одинаково хорошо в любом климате. Быть может, французская почва не подходит для образа мыслей, свойственного египтянам, как она не подходит для египетских пальм»¹. Что же касается приоритета в области разума, то он, несомненно, по мнению «новых», на стороне современности, а не античности. Единственное, и весьма существенное, отличие «новых» от будущих просветителей состояло в том, что они верили в прогресс человеческого разума, но не верили в нравственный прогресс и моральное совершенствование человека. Иначе говоря, они не усматривали органической связи и взаимозависимости нравственности и рациональности, недопонимая тот факт, что требование Декарта все подвер-

¹ Спор о древних и новых. М., 1985. С. 251.

гать сомнению и «включать в свои рассуждения только то, что не дает никакого повода подвергать их сомнению»¹, распространяется и на моральную сферу. Таким образом, если достоверно существование так называемой, «вечной природы человека», следовательно, не менее достоверно и то, что нравственность человека эволюционирует в том же направлении, что и разум.

Уже в это время впервые наметилась будущая дихотомия «мышление — мировоззрение», получившая воплощение в оппозиции разума и таланта. «Новые», в споре с представителями «древних», отстаивали идею прогресса в искусстве и отдавали приоритет разуму, а не таланту в художественном творчестве. Причем, под талантом они понимали бессознательное, интуитивно-целостное, органическое познание и способность к творчеству, а разум наделяли качествами мировоззрения, восходящими к рационально-логическому мышлению и дискурсивному опыту. Талант, как аналог творческого мышления, рассматривался ими в качестве инстинкта и уподоблялся инстинкту животных, творящих всегда одинаковым образом, а разум характеризовался способностью к совершенствованию и прогрессу.

Французы, исповедовавшие античные добродетели, выглядели в глазах «новых» людьми таланта или традиционного мышления, тогда как самих себя они относили к сторонникам разума и рационально-логического мировоззрения. Понимая, что искусство невозможно без эстетики, они наделяли имманентные качества разума красотой и в рациональности видели оправдание творчества. Одновременно они подвергали резкой критике традиционное мышление за его догматизм и стереотипичность. И, пожалуй, одними из первых высказали соображение о том, что разные культуры принадлежат разным народам и характеризуются «инаковостью».

Со временем дихотомия «разум — талант» преобразовалась в оппозицию «мировоззрение — мышление» и в этом качестве знаменовала собой наступление Просвещения. С антропологической точки зрения начало Модерна еще не знаменовало собой триумф рационального мировоззрения над традиционным мышлением, но было провозвестником будущей ментальной революции. В открытом единоборстве столкнулись традиционное, архаическое сознание и нарождающаяся аксиология индустриализирующегося общества, принявшая форму нового философско-политического мировоззрения. Несомненной заслугой французских философов-просве-

¹ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1951. С. 272.

тителей явилось всестороннее осмысление и выработка нового политического и мировоззренческого языка, положившего начало радикальному обновлению французского общества и на долгие годы определившего проблему соотношения архаики и обновления в качестве заглавной проблемы философской антропологии.

Традиционная способность чувствовать и мыслить оказалась в конфликте с «разумом» просветителей и была подвергнута очередной верификации посредством выявления нового соотношения между традиционным мышлением и нарождающимся мировоззрением французов. Вот почему Дидро одну из задач «Энциклопедии» видел в том, чтобы «изменить обычный образ мышления»¹. Посредством формирования нового мировоззрения, добавим мы, поскольку «Энциклопедия» не содержала описания ментальных процедур, а информировала читателя о фактах, имеющих важное мировоззренческое значение.

Существенным отличием поздних французских философов от Декарта было то, что если Картезий метафизировал разум, то они предельно онтологизировали его статус в качестве критерия истины. Философия Просвещения требовала опоры на индивида как творца своей судьбы, а история объявлялась целью и средством Просвещения. Это вело к абсолютизации онтологического фактора исторического процесса и обуславливало вывод Просвещения о том, что религиозно-образное (калокагативное, нравственно-эстетическое) отношение к жизни должно быть заменено философским или рациональным (морально-регламентаторским). Отсюда происходит одна из версий критики церкви и католической идеологии за их недостаточную рациональность.

В целом, историософия Просвещения явилась как бы последующей иллюстрацией концепции Д. Вико о трех ступенях самовыражения человечества: поэтическом, религиозно-мифологическом и рационально-философском, а в случае с очередной верификацией французской идентичности речь шла не столько о рационально-философском самовыражении, сколько о самоопределении, надевании разума функцией самостоятельно решать все проблемы.

Стремление к истине волновало французских просветителей больше, чем сама истина и здесь они демонстрировали страсть, лежащую в основе поиска нового мировоззрения. Разум, по их мнению носит прагматический характер и опытом поверяет истину, он

¹ См.: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Новое время (От Леонарда до Канта). СПб., 1996. Т. 3. С. 457.

чужд религиозного откровения и не признает врожденных идей, полностью ориентирован на самоопределение человека в жизни и наделяет индивида правом принимать решения за самого себя, быть суверенным в своем поведении и поступках, преследовать личные интересы исходя из философии здравого смысла.

Наконец, разум просветителей выступает как движущая сила исторического прогресса, в нем находят свое оправдание политические институты и этика, философские и религиозные системы, научное познание и обыденные представления, само право человека на жизнь и стремление к счастью. Что касается отношения к господствующей религиозной идеологии, то просветители — решительные противники любых метафизических систем, так как их разум эмпиричен, а опыт всегда противостоит вере. Из этого следует и другой важный вывод — отрицание метафизики являлось необходимым условием философского плюрализма, множественности и разнообразия философских подходов и систем. Все это было необходимо для всестороннего обоснования человека, суверенного в своих делах и поступках, «хозяина самого себя». Идея суверенитета личности — центральная идея философской антропологии Просвещения и его историософский смысл.

Сообщению человеку качеств автономности и самодостаточности препятствовала религиозная вера, покушавшаяся на извечные политеистические ценности французского этноса, запечатленные в его менталитете. Их преодоление возможно было либо путем монотеистической рационализации сознания (философский монизм), либо путем перехода к светско-рациональному мировоззрению, представленному калькулирующей способностью ума в чистом виде. Просвещение выбрало второй путь, сопровождавшийся неистовыми атаками на церковь.

Светский рационализм выступал обратной стороной деистической медали, прокламировавшей мирскую мораль в виде естественных нравственных принципов, общих для всего человечества. Моральные ценности провозглашались в качестве чисто рациональных, гражданских, абсолютно не зависящих от христианской веры. Таким образом, сама попытка выведения морали не из религии, а из «естественной нравственности» (под которой понимались имманентные свойства разума), приводила к своеобразному компромиссу между монотеистическим мировоззрением предшествующей эпохи и политеистическим, по своему характеру, мышлением Просвещения. Равнодействующей этого столкновения сил становился светский рационализм, явившийся, по существу, некоей третьей

«естественной религией» французов. Для человека это означало обоснование нового светского формального рационализма, «чуждого как добру, так и красоте» (М. Вебер). Ближайшее будущее в виде Французской революции и ее катаклизмов вполне подтвердило сделанный прогноз.

Историософская идея Просвещения не была бы выражена последовательно до конца, если бы философскому обоснованию человека не сопутствовала ясно выраженная концепция государства и права. Она обрела законченную форму в Декларации прав человека и гражданина, провозгласившей основным источником права не обычай, а закон. Естественное право, по существу, дистанцировалось от религиозных обоснований права и апеллировало к естественным, т.е. рациональным правам человека, производным от его разума. Это привело к разработке теории прав человека и гражданина, в основу которой были положены неотчуждаемые (сакральные) права на свободу, равенство, собственность, безопасность, право на сопротивление угнетению.

Таким образом, индивид получил законодательное выражение свободы личности, свободы мысли и слова, вероисповедания. Ключевым словом или опорным понятием концепции прав человека и гражданина становилось право частной собственности, без которого, говоря словами Локка, «нет справедливости». В результате была дана интерпретация разума как «практических принципов, из которых проистекают все добродетели» (Д. Локк).

В этом заключается радикальное отличие антропологических обоснований европейской цивилизации от всех прочих существующих в мире политико-правовых систем. Ни в Африке, ни в Азии, ни в Австралии никогда не существовало института частной собственности, что препятствовало выделению человека из коллектива и обретению им статуса субъекта истории. Отрицая саму возможность сведения исторического процесса к какому-либо тождеству, связанному с абсолютизацией того или иного фактора в истории, мы, тем не менее, утверждаем, что комплекс антропологических характеристик западноевропейского человека, получивший закрепление в антропологической философии Просвещения и практике Французской революции (прежде всего теории прав человека и гражданина и одноименной Декларации прав), — не только уникальное явление всей мировой цивилизации, но и философско-антропологический артефакт, сущностно характеризующий антропологическую неповторимость Европы и демаркирующий ее, по этому поводу, с остальным миром.

Гомогенность возникших институтов власти и гражданского общества, либеральных условий конкуренции и частной собственности, невмешательства государства в развитие «естественного порядка» и суверенитета личности — вот далеко не полный перечень условий, делающих человека хозяином своей судьбы и верифицирующих антропологические основания европейской цивилизации. Ответственность человека перед самим собой, решительное, мы бы сказали, героическое несогласие на поглощение себя коллективом со все и вся разлагающим диктатом деспота-бюрократа, право на самоопределение и самореализацию в жизни в соответствии со своей индивидуальной идентичностью — все это характеризует аутентичные ценности европейской цивилизации и обозначает Европу как место, где творится история.

Деятели французского Просвещения можно назвать интеллектуальной элитой, готовившей революционный переворот сначала в умах, а затем и в жизни. Ярко выраженный антиисторический характер их абстрактно-рациональных апелляций лишал человека и общественные институты исторического измерения. Разрыв с исторической традицией был не самоцелью, а следствием начавшегося антропогенеза, приведшего к формированию современного европейского человека. В результате, действительно, был сформирован человек «нового типа», очередная верификация национальной идентичности знаменовала факт рождения «нового человека». По-видимому, именно это обстоятельство дало основание известному советскому диссиденту А. Зиновьеву высказаться следующим образом: «Западное общество возникло не на пустом месте и существует не в изолированном пространстве, а в уже развитой человеческой среде, причем как более высокий уровень организации человеческих существ. Отношение западнизма (европейской цивилизации. — Е.К.) к общечеловеческой среде подобно отношению животного мира к растительному, высших видов животных к низшим, человечества к животному миру»¹.

В эпоху Просвещения и последовавшей за ним Революции французское общество пережило своеобразный отказ от самого себя, от своей истории и традиций, устоявшихся ценностных представлений и институтов. Оно испытало своеобразную реинкарнацию, перерождение, в результате которого, в обновленном и претерпевшем качественную метаморфозу виде, предстало перед миром. Просветители выразили творческую интуицию своего времени, зна-

¹ Зиновьев А. Запад. Феномен западнизма. М., 1995. С. 23.

меновавшую собой рождение нового социального феномена, нового человека, именуемого «*Homme europeen de temps contemporain*».

Важнейшим мировоззренческим проектом Просвещения стала «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел», явившаяся апофеозом Века философии. «Энциклопедия» содействовала не только утверждению естественного права, но и служила теоретическим обоснованием и практическим руководством для становления техногенного общества. Пожалуй, впервые в истории, французским энциклопедистам удалось показать, что техника является феноменом не только материального, но и духовного мира, что она производное антропологического фактора, служит формой раскрытия истины. Авторы «Энциклопедии» не утверждали примата техники над обществом, но оповещали о беспрецедентных возможностях техники и ее связи с целями человека. И в этом случае они верифицировали человека как меру всех вещей.

Существенной особенностью Просвещения, предопределившей последующие события французской истории и революции 1789 г., явилось отождествление нравственности и рациональности, отрыв морали от религии. Утверждение естественной морали связано с именем Д'Аламбера, полагавшего, что нравственные принципы имманентны человеческому разуму. А так как разум и его показания объявлялись критерием истины, то это автоматически приводило к конструктивизму, попыткам рационального конструирования человеческого поведения, внедрению в общество рациональных мировоззренческих установок и абстрактной морали. Французские просветители как бы игнорировали тезис Д. Юма о том, что «правила морали не являются заключениями нашего разума», но соглашались с его выводом об индивидуализированной собственности как начале цивилизации, основе моральных норм. Этого было достаточно, чтобы в эпоху якобинского террора объявить неполитический образ жизни преступлением, приняв «Закон о подозрительных».

В инвективах Дидро в адрес католической церкви, помимо рационалистической критики религиозных суеверий и чудес, важное место занимает «теория страстей», когда он обличает церковь в желании лишить человеческую жизнь творческого пафоса, а человека — страстей. Он заявляет, что этот путь ведет к деградации человека и общества, а их подлинное призвание — в возвышении духа для великих дел, наполнении жизни — страстью, а чувства — силой. Историческое же значение полемики Дидро с церковью состоит в оппозиции христианскому мировоззрению со стороны

политеистического, по своему характеру, мышления. Апелляция Дидро к антропологическим характеристикам человека, его чувственно-эстетическим устремлениям — необходимое поле для дискуссии по мировоззренческим вопросам с религией.

Христианская рациональность в виде религиозной морали, нивелирующей человека перед монотеистическим абсолютом, подвергается критике со стороны светской рациональности с остаточными явлениями политеизма. Ведь подлинное назначение страстей, согласно древним, в отождествлении ума и духа, их синкретическом единстве. Об этом прекрасно сказал Гай Саллюстий Крисп в «Заговоре Катилины»: «Всем людям, стремящимся отличиться от остальных, следует всячески стараться не прожить жизнь безвестно, подобно скотине, которую природа создала склоненной к земле и покорной чреву. Вся наша сила ведь — в духе и теле: дух большей частью повелитель, тело — раб; первый у нас — общий с богами, второе с животными. Поэтому мне кажется более разумным искать славы с помощью ума, а не тела, и, так как сама жизнь, которой мы радуемся, коротка, оставлять по себе как можно более долгую память»¹.

Начав с языческого пафоса, Дидро заканчивает чистой рациональностью, материализмом; «неподвижной» морали христианства он противопоставляет «саморазвивающуюся» и находящуюся в постоянном движении материю, объект произвольного конструирования разума. Светская рациональность окончательно вытесняет христианскую мораль и мировоззрение, а динамичный мир уподобляется движению материи. Как известно, бездуховная материя, согласно любым религиозным представлениям, находится в руках Всевышнего, равно как и животный и растительный миры, и подлежит божественному конструированию. В теологическом плане — направление развития природы и общества принадлежит божественному провидению, знание которого содержится в священных книгах и их толкованиях. Гносеологически роль божественного начала первична по отношению к материи, тогда как онтологически (если исходить из теологических параллелей) человек и общество играют приоритетную роль по отношению к природе и материи.

Материализм Дидро, фактически, произвел подмену гносеологического аспекта онтологическим, в результате чего человек, гносеологически якобы производный от материи, в социальной практике гносеологизировал свой онтологический статус, поменявшись

¹ Гай Саллюстий Крисп. Сочинения. М., 1981. С. 5.

с материей местами. Он присвоил себе право отождествлять в себе самом и божественную провиденческую роль по отношению к природе и свой производный, зависимый от материи характер. В дальнейшем, в теории и практике социализма, эта тенденция вновь обнаружит себя в виде отношения к подчиненному человеку как части природы, отождествления живого и мертвого, доведения человеческого фактора до растительно-зоологического обстоятельства жизни.

В творческих озарениях Дидро подспудно обнаруживает себя тягостная идея самообращенности, когда человеческий разум, наделенный конституирующими началами по отношению к обществу и природе, становится самодовлеющим, грозящим обратиться против самого человека. Монотеизация материи имела результат аналогичный результату христианского монотеизма и морали — нравственно-рациональные основы бытия оказались тождественными. Различие заключалось лишь в том, что если в христианстве человек «конструировал» природу по повелению Всевышнего, то в «материализме» — от своего собственного имени и «по поручению» самой материи. В атеистическом варианте французского материализма идея христианского монотеизма находит свое законченное выражение, а человек, «без посредников», получает право творить мир «по своему образу и подобию». Светско-прагматический тип французского рационализма одерживает верх над нравственно-религиозным рационализмом христианства, в результате чего во Франции утверждается национальный вариант «естественной религии». Историческое значение этого факта вскоре обнаружится в архитектонике Французской революции.

Собственно исторические взгляды французских просветителей связаны с именами Вольтера и Руссо. Первому принадлежит честь введения в научный оборот термина «философия истории», тогда как второму — его теоретическая интерпретация. В течение тринадцати лет, с 1756 по 1769 г., выходят в свет семь томов сочинения Вольтера «Опыт о всеобщей истории и о нравах и духе народов». Само название исследования говорит о внимании Вольтера не к трансцендентальным интерпретациям всемирной истории, а к «нравам и духу» народов как первопричине исторических событий. Антропологические качества народов имманентны законам истории, иначе говоря, Вольтер предвосхитил современные интерпретации истории как истории цивилизаций или истории ментальностей. Центральное место в его сочинении занимают вопросы культуры,

обычаев, нравов, образа мыслей различных народов, как Запада, так и Востока.

Человек, по его мнению, субъект исторического процесса, творящий ее в зависимости от своих качеств. В истории нет места божественному предопределению, а роль христианства ничтожно мала по сравнению с активно творящим разумом человека. Деятельность человека, преследующего свои цели в контексте с внешними обстоятельствами жизни — географической средой, климатом, развитием торговли и изобретений, уровнем социальных отношений, дают направление и сообщают смысл историческому процессу. В вольтеровской интерпретации антропологическая обусловленность истории — главный фактор, от которого зависит будущее цивилизаций.

В 1765 г. в Голландии выходит в свет его «Философия истории», где исторический прогресс предстает в виде непрерывного восхождения разума от своих бессознательных форм к цивилизованным, а сама история творится путем проб и ошибок, из которых пронизательный разум делает необходимые выводы. Сам Вольтер дает пример подобного реформаторского отношения к истории, в частности к христианской религии, которую он интерпретирует как суеверие. Его сочинения «Философские письма», «Трактат о веротерпимости», «Дело Каласа» являются, по существу, теоретическим обоснованием французского варианта европейской реформации, ставящего своей целью не только конфессиональный плюрализм во Франции, но и приобщение Франции к протестантским странам Европы по ментально-антропологическим параметрам. Отсюда и защита английской веротерпимости, и реабилитация жертв церковной реакции в «деле Каласа», и выступление против христианского монотеизма с позиций политеистического мышления, апологетизирующего плюрализм. Поскольку реформация во Франции не состоялась (в период религиозных войн верх одержала католическая реакция), философское обоснование антропологических ценностей европейской цивилизации во Франции в эпоху Просвещения означало приобщение страны к фундаментальным ценностям протестантских государств в светской форме.

События Французской революции подтвердили этот факт: революционное противостояние общества происходило по типу религиозной войны. И во время Реформационных войн XVI в., и в период Французской революции XVIII в. речь, фактически, шла о верификации национальной идентичности в соответствии с антропологическим фактором, изменившимся составом биосоциального ядра

французского этноса и сопутствовавшими этому переменами в социальной структуре общества. Обращение к рациональным началам в форме «естественного права» означало приведение мировоззрения в соответствие с мышлением и его архетипическими характеристиками. Поэтому не мировоззрение просветителей инспирировало и индоктринировало мышление, а последнее способствовало их мировоззрению обрести свое качественное своеобразие, характерное для этой эпохи и биосоциального состава ядра французского этноса.

Идеология Просвещения и перипетии Французской революции убедительно показали, что мировоззрение всегда имеет тенденцию стать продуктом, адекватным мышлению, независимо от того, имеет ли оно эндогенное происхождение или привнесено извне в результате внешней индоктринации. В противном случае оно ведет к деградации мышления и инспирированию такого хаоса инстинктов, который губит целостность биосоциального организма.

Историософская глубина интуиций Вольтера состоит в органичном соответствии его мировоззренческих (плюралистических) установок характеру политеистического, по своей природе, мышления французов. В результате родился симбиоз в виде метафизических оппозиций «человек — мир», «монотеизм (монизм) — «политеизм (плюрализм)», «безобразие жизни — красота жизни», «смерть — бессмертие», «время — вечность», «изменчивость — постоянство» и других, в которых философ всегда отстаивал сторону политеистической (плюралистической), по своему характеру, аксиологии. Фактически, Вольтер заложил теоретические основы европейской демократии, в основе которой лежит борьба за конституционное завершение человека, имманентное идее свободы. В его интерпретации государственные институты и власть, права и обязанности индивидов, политический плюрализм, свобода мысли и высказываний, борьба с суевериями, пропаганда просветительских идей и отстаивание культурных ценностей, обоснование национальной аксиологии и многое другое были приведены в соответствие с «достовойной идеей человека» и положены в основу теории западной демократии. Философия истории Вольтера, верифицирующая основы европейской цивилизации, была обращена в будущее и определяла онтологические перспективы «европейского человека» нового времени.

Что касается собственно исторического познания, то, согласно представлениям просветителей, оно включало в себя понятие исторической истины как высшей степени вероятности, или резуль-

тата математического доказательства. Как и всякое рациональное действие, мировоззрение просветителей абстрагировалось от национальных особенностей в виде чувственно-эстетических и нравственно-психологических особенностей французов и апеллировало к неизменной и универсальной природе человека. Отсюда проистекал космополитический универсализм трактовки истории Вольтером и другими просветителями. В результате История выступала как рациональная цель и средство Просвещения, а онтологический фактор исторического процесса абсолютизировался.

Особое место во французском Просвещении занимает ближайший предшественник Маркса, идеолог Французской революции Ж.Ж. Руссо. Это наиболее противоречивая фигура в Просвещении, теоретическая деятельность которого повлекла за собой столь трагические последствия, что дала основания многим философам впоследствии характеризовать его как антипросветителя, наставника Робеспьера и теоретика социализма.

Руссо довел рационалистический историзм Просвещения до самообращения и абсурда, когда бросил вызов собственности и традиционным ценностям европейского общества. Фактически он явился теоретиком антиисторизма, родоначальником «восточной ереси» в европейской культуре в виде идеи эгалитаризма и поглощения индивида коллективом.

Антропология Руссо основывается на представлении о человеке как субъекте чувств («мы имеем чувства раньше идей»), которые хотя и «сообразуются с разумом», но не верифицируются им. Человек, страстно отстаивающий свою индивидуальность, «произведен» от чувства частной собственности, — считает Руссо, — а его характеристика зависит от искусственных страстей, порождаемых ею. В «естественном состоянии» человек по натуре своей «добр» и только общество делает его «плохим». Несомненной заслугой Руссо является вывод о том, что происхождение гражданского общества, которое он оценивает как негативный факт в истории человечества, связано с появлением частной собственности. Б. Рассел, анализируя творческое наследие Руссо, писал: «Происхождение гражданского общества и последующего социального неравенства следует искать в частной собственности. «Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это мое», — и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества»¹.

¹ Рассел Б. История западной философии. В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 204.

Противопоставляя социальное неравенство природному неравенству, Руссо подвергает сомнению не только привилегии, производные от обычаев, но и саму казуальность европейской истории. Универсалистские побуждения Руссо глубоко антиисторичны по своему существу; попытка свести историю человечества к «всеобщему естественному состоянию» фактически вела к представлению о европейском историческом развитии как девиации, частном случае, исключении из общего правила. В собственно историософском смысле так оно и было, но здесь встает вопрос, что считать правилом, а что исключением? Существует ли закон «больших чисел» в истории и всегда ли историческая истина и смысл истории устанавливаются методом «демократического централизма»?

Э. Трельч отмечал: «Только европеизм обладает реальной каузальной, неразрывной и существенной связью, к тому же доступной обозрению в источниках и контролю, только в нем мы обнаруживаем, несмотря на все различия, смысловое единство, когда задаем вопрос об исторической связи и смысловой целостности, составляющих основу нашего существования. Очевидно, во всяком случае, что «человечество» не может быть единым предметом истории и совершенно невозможно постигнуть или провести мысль об истории человечества как некоей целостности. В лучшем случае, это применимо к отдельным, довольно большим группам. Человечество как целое не обладает духовным единством, а поэтому и единым развитием. Все, что предлагают в качестве такового, — не более, чем романы, в которых рассказываются метафизические сказки о несуществующем субъекте»¹.

Антиисторизм Руссо очевиден, ибо философия истории возможна только как понимание своего собственного становления и развития, а там, где речь идет о неких метафизических субъектах, обретающихся в «естественном состоянии» — первобытном раю, можно говорить лишь о рецидиве монизма мышления, прокламирующего очередную эгалитаристскую утопию. У Руссо, фактически, отсутствует историческое самосознание и критическое отношение к прошлому, в результате чего он упраздняет европейскую историю и отрицает культурную роль собственности в индивидуализированной форме. Все это дало основание Вольтеру заявить о стремлении Руссо заставить человека «ходить на четвереньках» и аннулировать дистанцию между прогрессом и варварством.

¹ Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 606—608.

Необходимо, однако, отметить, что эгалитаризм не являлся специфическим требованием момента. Древние общества также знали это понятие, но искали равенство только в идентичности... Позднее, немецкий романтик Вакенродер, справедливо утверждал: «Всякое существо стремится к прекраснейшему, но никому не дано выйти за пределы самого себя и поэтому все видят прекрасное лишь внутри себя». А Гете говорил: «Вовне дано то, что есть внутри».

Нобелевский лауреат Ф.А. фон Хайек, по-своему, разоблачал «мираж социальной справедливости» и другие принципы эгалитаризма Руссо: «Пьянящие идеи Руссо стали господствовать в «прогрессивной» мысли, и, под их разгорячающим воздействием, люди забыли, что свобода как политический институт возникла не из «стремления людей к свободе» в смысле избавления людей от ограничений, но из стремлений отгородить какую-то безопасную сферу жизни». И далее «именно Руссо превратил так называемого дикаря в настоящего героя интеллектуалов-прогрессистов, призвал людей стряхнуть с себя те самые ограничения, которым они были обязаны высокой производительностью своего труда и своей многочисленностью, и разработал концепцию свободы, превратившуюся в величайшее препятствие на пути к ее достижению»¹.

Призыв Руссо ликвидировать частную собственность: «От скольких преступлений, войн, убийств, от скольких несчастий и ужасов избавил бы род людской тот, кто крикнул бы подобным себе, вырывая колья и засыпая ров (человека, первым оградившего участок земли и сказавшего «Это мое». — Е.К.): «Берегитесь слушать этого обманщика, — вы погибли, если забудете, что продукты земли принадлежат всем, а сама земля — никому» («Рассуждение о неравенстве») свидетельствовал об отрицании Руссо идеи исторического прогресса, а фраза о земле, не принадлежащей «никому», стала символом социализма.

В своих рассуждениях об антропологической революции Руссо исходил из того, что у человека присутствуют два животных чувства: себялюбие (инстинкт самосохранения) и приниженность (инстинкт укрытия), но отсутствуют врожденная агрессивность и злоба — «человек от природы добр». Это дало основание А. де Лекену саркастически заметить, что рассуждения Руссо напоминают миф о добром людоеде, для которого «нет разницы между прогрессивным этнографом и реакционным миссионером». И закончить: «Древнее

¹ Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992. С. 88, 194.

общество не лучше нашего, если мы его лучше изучим, может быть, нам удастся найти средство избавиться от недостатков нашего»¹.

Идеализируя человека в «естественном состоянии», Руссо обрушивается на науки и искусство, которые «портят человека», выступает в защиту морали и «скромного невежества», необходимых для улучшения «человеческого рода». Он решительно не приемлет (и это ярко проявилось в его споре с Вольтером и энциклопедистами) цивилизаторскую роль науки и искусств, критикует их за «эстетизм», усиливающий дух соперничества, провоцирующий столкновения и, в конечном итоге, множащий неравенство. Руссо выступает поборником строго морального регламента, в очередной раз доказывая, что благими намерениями вымощена дорога в ад. Симптоматично противопоставление им моральных и эстетических ценностей, интуитивное угадывание того, что эстетическое мироощущение несовместимо с моральным регламентом в виде все и вся нивелирующего эгалитаризма. Коллективные ценности для Руссо важнее, чем права индивида, и он готов употребить разум с единственной целью, вновь вернуть человека в «естественное состояние», иначе говоря, превратить его в «общественное животное».

Если история имеет старт, а прогресс аннулирует целостность человека, то необходимо моральными средствами ограничения индивидов, преодоления противоположности частных интересов общественным, на основе «общественного договора» создать идеальное общественное устройство, в котором личные интересы будут подчинены общественным, а человек — коллективу. Из этой схемы сам собою напрашивается вывод: «если человека можно воспитать, то его можно сделать идеальным». Следовательно, весь вопрос заключается в воспитателях, к числу которых относит себя Руссо.

Таким образом, начав с человека, Руссо заканчивает собой, что дает нам основание заключить: руссоизм — это антропоцентризм без антропологии или карикатура на самого себя.

Историософский смысл руссоизма состоит в танатосном характере его эгалитаризма, отрицании живой жизни в виде эстетических ценностей, навязывании жестокого морального регламента, унифицирующего и обезличивающего человека и уподобляющего общество стаду покорных скотов. В нем нет места человеческому различию, укорененности, состоятельности, игре; во имя пресловутого равенства (синонима небытия) в жертву должны быть принесены

¹ Lesquen H. de et le lub de l'Horloge. La politique du vivant. Paris. 1979. P. 26.

все эстетические категории и ценности жизни, «все женщины и мужчины должны стать одинаковыми».

Для достижения этого жуткого состояния разум человека должен самообратиться, а рациональность получить свое законченное выражение, полностью совпав с нравственностью, моральным регламентом. Сам же моральный регламент — уподобиться некоей «естественной религии», крайнему проявлению атеистического монотеизма, нивелирующего все и вся под катком эгалитаризма. Равенство — символ веры части французских просветителей, который свидетельствовал о «преступлении грани» рационального развития, об антропологическом несоответствии носителей эгалитаристской ментальности надвигающейся фазе антропогенеза в виде грядущих манифестаций острой конкурентной борьбы и умножающихся нагрузок на человеческий фактор.

Итак, историософия Просвещения во Франции неоднозначна; подавляющее большинство французских просветителей продолжило интеллектуальную традицию Декарта, верифицировавшего положение человека в мире его разумом, и подготовило переход к рациональному восприятию действительности на основе приведения мышления в соответствие с рационалистическим мировоззрением, что знаменовало собой начало новой фазы антропогенеза в истории Европы, тогда как меньшая их часть, во главе с Мелье и Руссо, «не справилась» с ментальной революцией и своими танатосными, эгалитарно-утопическими построениями дискредитировала «идею человека» в истории. Якобинский террор Французской революции продемонстрировал истинную ценность «гуманистических идей» Руссо, серьезно предупредив мир о том, что социальное прожектерство не только утопия, но и жестокая реальность.

2.5. Французская романтическая историография.

Ф. Гизо, О. Тьерри, Ф. Минье,

Ж. Мишле

Послереволюционная Франция ответила романтической рефлексией на ужасы якобинского террора. А романтизм в целом явился ответной реакцией на антиисторизм руссоистского течения французского Просвещения, подготовившего Революцию. Говоря об общих основаниях сравнительно-сопоставительной характеристики

историко-философских представлений Романтизма и Просвещения, необходимо отметить, что романтики воспринимали разрыв между прошлым и настоящим как разделение между добром и злом, эстетическим и рациональным видением мира. Романтизм выступил против материализма, рационализма и холодной рассудочности Просвещения, заявив о себе и как о мировоззренческой системе, и как о философско-эстетической теории. Для него была характерна попытка придать онтологический статус эстетическому отношению к действительности, а историческим представлениям романтиков был свойственен философский плюрализм, выражавшийся в идее достижения всеобщего прогресса через всестороннее развитие отдельных наций. Романтизму принадлежит и глубоко историческое определение личности как концентрированного выражения национальных качеств. Самоценность личности определялась ее субъектной ролью в историческом процессе, а познание мира рассматривалось в качестве самопознания. Все это не противоречило «линии Декарта» во французском Просвещении. Аналогичным образом рассматривалась и проблема взаимодействия личности и общества в истории, романтики безусловный приоритет отдавали личности.

Более того, индивидуализм рассматривался как философско-эстетическая категория романтизма. С ним связано и возникновение жанра романтической историографии. Однако историкам Ф. Гизо, О. Тьерри, Ф. Минье принадлежит и приоритет во введении в оборот понятий «классы» и «классовая борьба». Они отдают безусловный приоритет социальной истории. Ф. Минье в исследовании «История Французской революции с 1789 до 1814 года» характеризует французскую историю как борьбу классов — аристократии и «третьего сословия». Жозефу де Местру принадлежит антируссостская концепция природы человека, восходящая к его изначальному каннибализму. Он интерпретирует историю как действие подсознательных инстинктов и страстей, не подвластных контролю разума. Отсюда проистекает и оценка Просвещения как деструктивного явления во французской истории. Особенно неприемлемы для де Местра просветительская концепция личности, прав человека и «общественного договора». Он, в духе романтической традиции, отдает безусловный приоритет историческим традициям, обычаям и нравам перед юридически оформленными «правами человека».

Во многом сходную позицию занимает и Рене де Шатобриан, который также критикует Просвещение как предпосылку и идеологическое обоснование революции. Его представления об истори-

ческом процессе носят циклический характер и в античной истории (задолго до О. Шпенглера) он находит аналоги Французской революции. Апология христианства и его «благотворного влияния» на историю и культуру находят у Шатобриана выход в «Гении христианства», где он идеализирует европейское средневековье.

Влияние немецкого романтизма на отношение к истории особенно заметно проявилось в трудах Ж. Мишле. В центре его внимания «дух народа» как актуально действующий феномен мировой истории, обуславливающий ход и особенности исторического процесса. Большое внимание Мишле уделяет патриотизму и укорененности в истории, которые понимает как привязанность к земле и сохранение национально-культурной идентичности. Социокультурные аспекты историографии Мишле включают в себя противопоставление почвы и «корней» буржуазному космополитизму. Отсюда проистекает идеалистическая интерпретация причин Французской революции и апологетика действий «народных масс». Исследование оппозиций «народных инстинктов» политической кауизистике партий позволило Мишле сформулировать и ввести в научный оборот понятие «национальный менталитет».

Это привело к усилению его внимания к биосоставляющим ядра французского этноса. Вслед за О. Тьерри, писавшим: «Все сходятся на том, что Франция является нацией, образовавшейся в результате расового смешения (позднее будут говорить иначе — «метисажа»). В процессе длительных конвульсий десять народов, сынами которых мы являемся, смогли в конце концов стать одним»¹. И Ф. Гизо, вопрошавшим: «Кто вам сказал, что вы германцы, а мы — галлы?»². Ж. Мишле, сравнивая этнические процессы с процессами, протекающими в органической химии, писал: «Франция сама стала тем, что она есть, из тех элементов, из которых могла получиться любая другая смесь. Те же самые химические элементы составляют масло и сахар. Но эти элементы еще не все; остается тайна неповторимости существования. Как еще можем мы представить такой живой, действующий состав, как нация»³. И как бы протестуя против идеи «чистой нации» (отстаиваемой немецкими романтиками), следующую главу своей книги назвал «Несчастливая судьба рас, остав-

¹ Цит. по: Поляков Л. Арийский миф. Исследование истоков расизма. СПб., 1996. С. 42.

² Там же.

³ Там же.

шихся чистыми» и в подтверждение этого тезиса привел «трагическую судьбу евреев».

Интерпретация Французской революции как фазы антропогенеза, верифицирующей французскую идентичность в соответствии с изменившимся биосоциальным составом этнического ядра, дополняет социальную картину истории ее биологической компонентой и оставляет для потомков извечный вопрос, какой фактор является определяющим в истории — социальный или биологический? С одной стороны Франция демонстрирует миру уникальный универсализм, блеск и богатство своей культуры, с другой — коллективную неприязнь и внутренние распри. Как бы предвидя такую постановку вопроса, Ж. Мишле констатировал: «Перед лицом Европы, Франция — знайте это — всегда имела только одно единственное незабываемое имя, которое и есть ее подлинное имя в веках — Революция!», а Л. Поляков резюмировал: «Поставить эти вопросы еще не значит их решить, и представляется, что, при нынешнем состоянии наших знаний в области коллективной психологии, наших понятий не хватает для решения»¹.

2.6. Историческая традиция утопического социализма. Сен-Симон

Но романтическая историография была не единственной теоретической рефлексией на Французскую революцию. Негативная оценка Просвещения характерна и для утопического социализма в лице К.А. Сен-Симона, критиковавшего последнее за хаос и разлад духовной жизни, нарушивших органическую целостность средневековья. Концепция философии истории Сен-Симона во многом совпадает с историософией Н. Бердяева. Сен-Симон, а впоследствии и Бердяев, представляют исторический процесс как целостное, органическое пребывание в каком-либо строе, которое нарушается, когда утрачиваются присущая ему аксиология и принципы жизнеустройства, возникает критическая рефлексия по поводу истинности исповедуемых им ценностей. Он критикует Реформацию и Просвещение как нарушившие целостность пребывания в органическом строе.

¹ Там же. С. 43.

Еще до того, как его бывший секретарь Огюст Конт заложит основы будущего позитивизма, Сен-Симон сформулирует положение об исторической науке как «позитивном» знании. Ему принадлежит первенство во введении в научный оборот понятий «историческая закономерность» и «исторический процесс», когда вся история предстает как причинно-обусловленная смена общественных систем. Он обосновал само понятие «общественная система», в которой видел совокупность социальных идей, форм собственности и классовой структуры. В сочинении «О преобразовании европейского общества», написанном в соавторстве с О. Тьерри, он обнаруживает причину эволюции общественных систем в виде изменения господствующих философских и научных идей. Интерпретирует христианство в качестве основы средневековой «феодално-богословской системы», а углубление рефлексии и возникновение светско-рационального знания рассматривает как причину возникновения «метафизической» общественной системы, основанной на индивидуализированной частной собственности. Ликвидацию частной собственности и права наследования Сен-Симон предлагает в качестве основного условия замены «метафизической» системы «позитивной», основывающейся на господстве новой промышленности. Французская революция интерпретируется им как борьба классов — «феодалов» и «промышленников», а его историософию в целом можно назвать непосредственной предшественницей позитивизма.

2.7. Позитивизм во французской историософии.

О. Конт, Э. Лависс

Огюст Конт выступил сначала учеником и последователем, а затем решительным противником Сен-Симона. Будучи основоположником французского позитивизма и «отцом социологии», О. Конт распространил на историю представление о позитивизме как о философии, вытекающей из данных естественных наук. Фактически он отождествил представление об истории как социологии на том основании, что целью той и другой науки является «рациональное предвидение» будущего развития человеческого общества. Отличие от романтиков состояло в том, что Конт заменил «внеисторическую субстанцию» — «народный дух» «человеческим духом», который, в свою очередь, трактовал в качестве коллектив-

ной психологии, не имеющей этнической детерминанты. О. Конт принадлежит заслуга формулирования универсального закона «трех стадий» развития человеческого духа (касающегося как всего человечества, так и отдельного человека). В его основу положены морфологические представления о человеке, проходящем последовательно «три стадии»: теологическую («фиктивный способ мышления»), метафизическую («абстрактный способ мышления») и позитивную («научное мышление, установление законов явлений»). Подобным образом, на основе закона исторического прогресса, логично вытекающего из закона «трех стадий», развивалось и человеческое общество.

Таким образом, перед нами не только, собственно, позитивистская интерпретация философии истории, но и внесение в нее очевидного биологического принципа, в котором усматриваются следующие интерпретации истории Н. Данилевским и О. Шпенглером как проекции биологического развития человека. Выступая в качестве историософа-универсалиста, О. Конт, тем не менее, признает, что в истории действуют три расы: белая, желтая и черная, которые он наделяет, в прямом соответствии с законом «трех стадий», интеллектуальным («спекулятивным»), деятельным («активным») и чувствительным («аффектным») началами. Различия между расами должны исчезнуть в эпоху «гармонии человечества», которая потребует тесного единства трех рас.

Собственно исторический процесс, в представлении Конта, выглядит механическим прогрессивным прямолинейным движением, а исторические законы — аналогами законов физики. Но Конт, верный своим эволюционистским принципам, отрицает положительную роль классовой борьбы и революций в истории, а его представление о народе таково: это этнически анонимный коллектив, детерминированный географической средой, господствующими идеями и нравами. Что касается наследственности, то, по Конту, она влияет на общество активнее, чем окружающая среда, но ей не принадлежит преобладающая роль. Иными словами, Конт еще не готов продолжить «линию романтиков» в этом вопросе и, следуя канонам позитивизма, заменить теологическую интерпретацию истории — естественно-научной, в которой роль провидения выполняет биология.

Дальнейшее развитие рационального начала Просвещения в философии позитивизма находит в отождествлении метода исторической науки с методом естествознания. Конту принадлежит идея соотнесения трех начал общественной жизни: материального, нрав-

ственного и духовного с государством, семьей и церковью, соответственно. Впоследствии позитивистский подход к истории получил развитие в культурно-исторической школе И. Тэна и Ф. Брюнетьера, представлявшей историю как деятельность человечества, работавшего в «определенное время» и в «определенном месте», и гениях как «исполнителях его внушений». Культурно-историческая школа выступила в качестве позитивистского натурализма, детерминирующего область культуры действием «естественных сил», не зависящих от воли и сознания людей. Она интерпретировала культурную и духовную жизнь человечества как историю цивилизаций, историю общественной мысли или общественных движений. И.Тэн, в полном соответствии с позитивистской традицией, говорил о духовном облике того или иного народа как особенностях расы и физико-географической среды. Историческое своеобразие народов, по Тэну, обусловлено действием «трех факторов»: «расы, среды и момента». Причем под расой понимались «врожденные и наследственные наклонности человека», под средой — климат и географическое положение, под моментом — определенный уровень культурного развития страны.

Позитивистский натурализм приводил к абсолютизации естественно-научных интерпретаций истории, в результате чего происходило игнорирование роли личности как субъекта исторического процесса, опосредованного своим внутренним духовным миром и жизненными ценностями. Позитивизму принадлежит вывод о детерминирующей роли природы и биологического начала в истории и социальной практике, получивший свое категориальное подтверждение в позитивистской философии истории в виде понятий: рост населения, национальный доход, прогресс, коллективная психология, факторы расы, среды и момента. Отсюда проистекала позитивистская трактовка истории в качестве коллективистской психологии, опосредованной действием ряда равноправных факторов: экономического, политического, культурного, идеологического, расового. Это, пожалуй, единственное, что отличает плюралистический философский позитивизм от материалистического монизма марксизма.

Естественно-научный поиск истины требует проведения эксперимента для подтверждения правильности сделанного прогноза; в случае с историей, в качестве социологического эксперимента, использовался сравнительно-исторический метод, оперирующий патологическими и девиантными случаями в истории. Сама же история, в полном соответствии с французской идеей об антропологи-

ческих основаниях европейской цивилизации, рассматривалась как развертывание антропологического фактора или человеческой природы во времени.

Для позитивизма характерно отрицание философского и теоретического обоснования исторического знания и представление об истории как самоцели. Причем познание мира происходит как освоение совокупности фактов, а философское познание человека и его деятельности в истории отсутствует. Позитивизм оперирует оппозициями: интуиция и разум; факт и общее понятие; конкретное и абстрактное. Позитивистский историзм выступает как антитеза априорной концепции исторического развития и предстает как вынужденный компромисс между монотеистической и политеистической концепциями истории.

Видным представителем позитивизма во французской исторической науке был Э. Лависс, которому принадлежит оригинальная концепция национальной истории, оказавшая заметное влияние на формирование французского самосознания. Отличительными чертами позитивистской интерпретации истории Лависсом были: эволюционизм, эмпиризм, фактографичность, которые он умело использовал для формирования исторического сознания французского общества. В его учебниках по истории Франции для начальных классов отождествляли понятия «нация» и «республика», а историческое благо Франции представало в них как движение ее по пути к установлению республиканских институтов. Лависс, остро чувствующавший процесс утраты французами своей национально-культурной идентичности, боролся за сохранение французской традиции. Он полагал республиканские институты наиболее адекватными природе французской нации и верифицировал национальную историю ее соответствием ценностям республиканизма.

2.8. Биологизаторские концепции философии истории.

Ж.А. Гобино, В. Ляпуж

С антропологическим фактором истории, получившим свою интерпретацию в философии позитивизма, тесно связаны социал-дарвинистские, расово-антропологические и биологизаторские концепции истории, видными представителями которых во Франции были Ламарк, Кабанис, Виктор Курт де Лилль, Кувье, Бори де Сент-Винсент, Демулен, Шарль Конт, Ваше де Ляпуж, Ж.А. Гобино и др.

В середине XIX в. во Франции выходит в свет евангелие расовой антропологии «Опыт о неравенстве человеческих рас» Жозефа Артюра Гобино. В этом двухтомном сочинении, на материале всех стран и народов, обличается расовый «метисаж», влекущий за собой тепловую смерть человечества. Гобино раскрывает значение энгического фактора в истории, показывает его роль в качестве движущей силы исторического и культурного процесса. Этническая чистота и расовые качества народов играют определяющую роль в их судьбе, которая зависит от биологической устойчивости народов к смешению. Чем чище раса, тем аутентичней ее роль в истории, достоверней антропологическая детерминированность сложившихся институтов и ценностей. «Расовая устойчивость» является, по Гобино, источником жизненной энергии и активной позиции человека в мире.

Следуя полигенической концепции истории, Гобино одним из первых выдвинул тезис о неделимости и несовместимости биосоциальных ядер этнических культур, понимая под этим непроницаемость культуры одного этноса для культуры другого этноса, невозможность их взаимодействия между собой. Он даже постулировал наличие в этносах определенного «расового инстинкта», проявляющего себя в истории как «закон отталкивания», который дополнялся своей антитезой — «законом притяжения», которым, по Гобино, обладала только белая раса. Расовая стратификация человеческого сообщества носила традиционный характер, отдавая безусловный приоритет белой расе, помещая за ней желтую и заканчивая черной. Хуже любой расы мог быть только тот или иной ее смешанный тип. Гобино делает обзор истории десяти цивилизаций: индийской, египетской, ассирийской, греческой, китайской, римской, германской, мексиканской, перуанской и аллеганской и высказывает предположение о создании их арийцами. Особенно возвышенно Гобино отзывается о германцах как цвете человечества и вдохновителях всякой высшей культуры. Не менее восторженно он отзывается и об евреях, сохранивших себя в истории благодаря инстинкту «расового самосохранения».

Философия истории Гобино имеет выраженный регрессивный характер, прокламирующий неизбежное вырождение и смерть человечества в результате расового смешения. Гобино, фактически, воспроизводит тезис Платона о расовом смешении как причине потери арийцами первоначальной энергии, ведущей к общественному застою и унылому однообразию жизни. Внешние, «надстро-

енные» феномены жизни — это лишь форма общего кризиса, являющегося последствием расового вырождения общества.

Гобино актуализирует собственную концепцию расового вырождения человечества как имманентного закона всемирной истории ссылаясь на глубокую деградацию рас, подвергшихся многорасовому смешению и ставших, в результате этого, «многосоставными». Чем «смешаннее» состав подрасы, тем глубже ее деградация, по Гобино. Характерно, что и Французскую революцию он объясняет с позиций «исторической химии», как результат этнического смешения, достигшего критической черты.

Вслед за Гесиодом, постулировавшим моральное и физическое вырождение человечества в концепции «пяти веков» мировой истории, Гобино по-своему характеризует «золотой век» как «век богов», абсолютно чистых в расовом отношении, «серебряный век» как «век героев», когда появились умеренные смешения, «бронзовый век» как «век дворянства»... и далее по схеме. И заключает: «Толика арийской крови, разведенной множеством раз, которая еще присутствует в наших краях и одна поддерживает наше общество, с каждым днем приближается к своему исчезновению. По достижении этого, начнется эпоха единства... Это состояние полного смешения, далекое от того, чтобы быть непосредственным соединением трех великих типов в их чистоте, будет лишь *carut mortuum* бесконечной серии смешений и, как следствие, вырождений; крайней степенью посредственности во всем: посредственностью физической силы, посредственностью красоты, посредственностью умственных способностей — ничтожеством»¹.

Ваше де Ляпуж дополнил биологический расизм концепцией зависимости психических качеств, характера людей и их социального положения от формы черепа и величины головного указателя, перенеся, тем самым, расово-антропологическую теорию на почву социальной практики. Он детализировал процесс расового вырождения делением человечества на два основных типа: брахикефалов (круглоголовых) и доликефалов (длинноголовых) и произвел социальную стратификацию общества по этому признаку. Чем ниже головной указатель, т.е. чем «длинноголовее» человек, тем более высокое социальное, материальное и культурное положение он занимает в обществе, так как доликефалы, как правило, отличаются

¹ *Le Comte de Gobineau. Essai sur l'inegalite des races humaines. Paris, 1884.* т. 1—2 // Цит. по Поляков Л. Арийский миф. СПб. С. 254.

более высоким интеллектом и энергией, необходимыми для жизненного успеха.

В отличие от Гобино, объяснявшего особое положение арийской расы военными завоеваниями, Ляпуж использует социал-дарвинистскую эволюционистскую теорию для объяснения феномена формирования доликефалов в результате социального отбора. Он полагает, что социальные низы общества формируются из людей с наследственными неполноценными психическими и физическими свойствами, а социальный отбор выступает в качестве главного фактора истории. Фактически, Ляпуж явился основоположником антропосоциальной теории эволюционного прогресса, а его последователи дополнили ее положения выводом о зависимости политических и правовых институтов от биологического прогресса рас.

Действительно, любая концепция философии истории предполагает ту или иную теорию человека, так или иначе базируется на философской антропологии. Проблему человека, а соответственно и истории общества, пытались решить различными способами, используя разные подходы — натуралистический, расово-антропологический, социологический, философско-антропологический и другие. Ориентировались при этом (традиция пошла еще от Платона) на биологическую, социальную и духовную природу человека. Позитивизм попытался дать морфологическую характеристику историческому процессу, используя в качестве верифицирующего естественно-научного фактора биологические особенности и свойства самого человека, но не особенности его внутреннего мира, воли и характера. В результате, в истории «все играет роль», кроме самого человека, опосредованного и детерминированного действием «естественных факторов» — расы, среды, момента и др. Человек утрачивает субъектную роль в истории, становясь игрушкой внешних событий типа географических условий, климата, происхождения, времени совершения действий. Он больше зависит от внешней среды, а не от самого себя. Его поведение определяет, если можно так выразиться, естественно-научное мировоззрение, а не мышление, т.е. он больше зависит от рациональной интерпретации внешних обстоятельств жизни, чем от собственных чувств и эмоций. В позитивистской философии истории отсутствует право человека «быть хозяином самого себя», самостоятельно находить и определять ценности и смыслы своей жизни, в себе самом усматривать цель и источник бытия. Побудительным мотивом, оживляющим исторический процесс, является духовный мир самого человека, его чувства и стремления, деятельность, преобразующая мир по «об-

разу своему и подобию». Однако цели человека находятся не только «во вне», но и «внутри», в нем самом. И эти внутренние цели делают человека человеком больше, нежели самые сильные внешние стимулы и раздражители, те или иные социальные детерминанты.

Расово-антропологические интерпретаторы истории верно подметили, что этносы, подобно их составляющим индивидам, характеризуются той или иной генетической программой, ментальностью, расово обусловленными инстинктами, особенностями темперамента и многим другим. Но это далеко не единственные «силы», определяющие вектор истории; существуют еще требования и нормы культуры, экономические системы, социальные отношения, религиозные верования, достижения науки и техники, совокупное воздействие которых на историю далеко еще не изучено. Присвоение «права первородства» одному из факторов исторического бытия, пусть и самому важному, статус единственного, вряд ли оправдано как с научной, так и с практической точки зрения.

2.9. Исторический социологизм Э. Дюркгейма

Не была преодолена натуралистическая, расово-антропологическая проекция позитивизма на исторический процесс и «социологизмом», родоначальником которого во Франции принято считать Эмиля Дюркгейма. Относительно этого течения общественной мысли, тесно примыкающего к марксизму и социалистическим теориям, можно сказать, что оно явилось реакцией на крайности биологизаторских концепций истории и в свою очередь само стало крайностью, абсолютизовавшей социальность как главное свойство человеческой природы. Социальные «инстинкты» пришли на смену биологическим и самим фактом подмены последних и присвоением «права первородства» себе знаменовали все то же движение по кругу, но уже в противоположном направлении.

Социология и историософия Э. Дюркгейма были направлены против биологических интерпретаций истории и социальной жизни, средством оппонирования которым было избрано само общество как высшая реальность, не сводящаяся к сумме составляющих его членов. Дюркгейм, фактически, метафизировал общество, присвоив ему особое качество, требующее использования специальной науки — социологии, вооруженной своими собственными, специфическими принципами и методами. Характеристика общества ис-

ключала все, что не относилось к социальности: материальные и духовные условия жизни, национальную аксиологию, психологические и биологические особенности и др. Общество интерпретировалось как система «коллективных представлений», составляющих оппозицию индивидуальным ценностям и взглядам, которым отводилась второстепенная или, в лучшем случае, производная от «коллективных» роль. Впервые, после Руссо, «восточная ересь» вновь заявила о себе во Франции, безоговорочно подчинив личность — коллективу, а индивида — обществу.

Монотеизировав общество и передав ему «право первородства», Дюркгейм актуализировал дихотомию индивида и общества в виде различных оппозиций — социального и индивидуального, «коллективного сознания» и «индивидуального сознания», «социально обусловленного» и «биологически заданного», «общественного альтруизма» и «индивидуального эгоцентризма», «ассоциированного поведения» и «индивидуалистического поведения» — при этом безусловный приоритет отдавая любым проявлениям социального в человеке. Но, поскольку, непосредственным адресатом и проекцией общественных интересов становился конкретный человек, во имя которого действовала высшая и независимая от индивидов «надиндивидуальная реальность» — социум, то и все издержки выпадали на его же долю. Человек, в свою очередь, дихотомизировался на две борющиеся между собой сущности — социальную и индивидуальную. В результате во имя абстракции типа «ассоциации индивидов» или «социального реализма» нарушался важнейший антропологический принцип — целостность человека. Причем, поскольку под индивидом Дюркгейм понимал биологическую единицу, не имеющую субстанциального характера, то в жертву приносилась именно биологическая природа человека, что, само по себе, означало не дальнейшее развитие рационального начала во французской философской мысли, а ее девиацию, частный случай, противопоставляющий человека самому себе, в то время как он являлся продуктом взаимодействия двух начал — биологического и социального в своей глубокой интимной сущности.

Историческое развитие Дюркгейм интерпретирует в духе все тех же оппозиций, восходящих к биологическому и социальному в человеке, его индивидуальной и социальной сущности. Общество стремится к достижению равновесного состояния, синонимичного социальной солидарности, производной от функциональных требований социума. Дюркгейм писал: «Здоровье состоит в усредненной деятельности. Оно предполагает гармоническое развитие всех

функций, а функции могут развиваться гармонически только при условии взаимного умеряющего действия, т.е. взаимного удерживания в известных границах, за которыми начинается болезнь и прекращается удовольствие»¹. Устойчивость общества объявлялась основным принципом функционализма как общественной теории, а само историческое развитие представало как движение в заданном направлении от «механической солидарности», характеризующей традиционные общества, к «органической солидарности», являющейся прерогативой «организованных» социальных систем. Причем сама «социальная солидарность» рассматривалась как высшая нравственная ценность, своеобразная метафизическая реальность, к достижению которой стремится любое общество.

Интересно отметить, что в отличие от «функционалиста» Г. Спенсера, выведившего «солидарность» из автоматизированных действий индивидов, преследующих свои цели, Дюркгейм не позволяет им подобной вольности, объявляя «солидарность» деятельностью централизованного начала, устанавливающего жесткий моральный регламент в обществе в виде договорных отношений. Иначе говоря, общество не только абстрактный абсолют, имеющий свою суверенную волю, но и организм, делегирующий свое властное начало государству.

Столкнувшись с трудностью описания исторического перехода от «механической» солидарности к «органической», Дюркгейм сокращает дистанцию между ними, вводя понятие «аномия». Это понятие характеризует переходный период, во время которого наблюдаются вынужденные «разброд и шатания» в виде атомизации общества и ее последствий — утраты прежних социальных норм и ценностей, роста девиантного и преступного поведения, настроений депрессии и апатии, случаев суицида. Отмеченная дисфункциональность возникает в результате перехода от морального регламента традиционного общества, основанного на «механической» связи между людьми, поддерживаемой жесткими мерами — силой, запретами, кастовыми ограничениями, к «органическому» состоянию, характеризующемуся свободной деятельностью творчески одаренной личности. Это нечто вроде «руссоизма» наоборот, когда «естественным» («органическим» у Дюркгейма) состоянием объявляется не прошлое человечества, а его будущее, с аналогичными, впрочем, последствиями. Причем, ввиду того, что достижение «ор-

¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 221.

ганической солидарности» оказалось утопической мечтой, понятие «аномии» становилось синонимом не переходного, а постоянного общественного состояния, характеризующегося столкновением конфликтных интересов различных социальных групп. Неверная посылка рождала обратный желаемому результат; попытка обоснования философского монизма в интерпретации истории заканчивалась самообращенностью.

2.10. Школа «Анналов»

Потребность нахождения равновесных начал в истории стала ощущаться во Франции, измученной социальными катаклизмами XIX в. Первыми это осознали философы, когда А.Берр основал Центр исторического синтеза и приступил к изданию журнала с символическим названием «Revue de synthese historique». В 1911 г. он писал: «Есть некая самодовлеющая форма истории, которая, не нуждаясь в посторонней помощи, сама способна оказать ее историческому познанию»¹. Эту идею А. Берр попытался воспроизвести в серии «Эволюция человечества» («L'Evolution de l'humanite»). По свидетельству Ж. Лефевра в серии отсутствовал «всеобщий исторический синтез» и не было «единой идеи всеобщей эволюции человечества»².

Восполнить этот пробел должен был новый исторический журнал, первые номера которого увидели свет в Страсбурге в 1929 г. — «Annales de l'histoire economique et sociale». Идеино многие представители будущей школы «Анналов» были связаны с французской социологической школой Э. Дюркгейма, что и нашло отражение в названии журнала. Л. Февр и М. Блок, редакторы журнала, призывали ликвидировать разрыв, сложившийся между успехами точных наук и отставанием истории, и обращали внимание на необходимость расширить историческую проблематику за счет обращения к истории хозяйства, экономики, техники, орудий труда и проч. Но особое место в палитре исторических исследований школы «Анналов» заняла «история чувств и образа мышления эпохи» (М. Блок). Именно в истории ментальностей основоположники «школы» ви-

¹ *Berr H. L'histoire traditionnelle et synthese historique. Paris, 1921 // Февр Л. Бон за историю. М., 1991. С. 67—68.*

² *Lefebvre G. La naissance de l'historiographie moderne. Paris, 1971. P. 303 // Далин В.М. Историки Франции XIX—XX веков. М., 1981. С. 174.*

дели «суть истории», позволяющей осуществить «всеобщий исторический синтез». Это не означало, однако, отказа от собственно экономической и социальной проблематики, но предполагало их рассмотрение через призму восприятия этих явлений людьми и способов их отношения к действительности.

Так возникла историческая антропология, особое внимание обращавшая на «образ человека» в истории и психологическую характеристику социальных и культурных институтов в жизни той или иной страны. Социальные явления объяснялись психологическими условиями, а также «коллективным образом чувств». С 1946 г. журнал стал выходить под новым названием «*Annales. Economies. Societes. Civilisations*». Следуя традициям позитивизма и наследию И. Тэна, представители школы «Анналов» уделяют большое внимание «влиянию среды», «коллективным судьбам и движениям», проблемам «человеческого единства», «длительности циклов» — «*longue duree*», цивилизациям и обществам. В результате «событийная история» отступает на второй план, становясь зачастую простой иллюстрацией истории «длительных циклов» и естественно-научных факторов истории.

Важно отметить, что в центре внимания «новой исторической школы» оказались не прерывы преемственности и социальные кризисы, а «эпохи равновесия», «ритмы смены смерти и жизни», «история питания», «история тела», «история костюма», «история детства» и многое другое, вписывающееся в концепцию «повседневности». В результате история как бы замедлялась, становилась неподвижной, с точки зрения отношений человека с окружающей средой, пренебрегающей событийной стороной дела. Поиск мельчайших деталей подтверждал «глобальность истории», а за скобками оставался сам человек, его мысли и чувства, способ отношения и восприятия действительности.

Историческая антропология, в интерпретации Ф. Броделя (основателя теории «длительных циклов»), игнорировала в человеке присущее ему рациональное начало и все внимание сосредоточивала на реконструкции экономических отношений и материальной жизни прошлого, что, как справедливо отмечал В.М. Далин, отчетливо сближало ее с марксизмом.

Этот «перекосяк» с лихвой был исправлен в исторических штудиях Э. Леруа-Ладюри, восполнившего пробел обращением к темной глубине инстинктов и иррациональным мотивам в движении камизаров. Классовая интерпретация истории, недостаточная для объяснения крестьянского восстания в Вандее, с успехом была заме-

нена ссылками на биологический базис в виде массового психоза и других проявлений бессознательного. В дальнейшем это не мешало Леруа-Ладюри абсолютизировать математические методы в историографии, отождествив программирование и историческое исследование и присоединившись к течению «клиометристов» в США.

И в том и в другом случае исследованию подлежал «базис» — биологический или экономический, что не меняло сути дела. Правда, приоритет все-таки отдавался биологии и демографии, которые детерминировали экономику. Исследованию подлежали «нравы, пол, смерть, преступность, фольклор, физическая антропология» с использованием вычислительной техники и структурного анализа.

Антропологизация истории нашла свое отражение в повышенном внимании к феномену смерти и «образу смерти в развитии культуры». Этой проблеме посвящена монография Ф. Арьеса «Человек перед лицом смерти»¹ и исследование Ф. Лебрена «Люди и смерть в Анжу в XVII и XVIII веках»²; в первой из них прослеживаются психологические установки европейцев в отношении смерти на протяжении «длительного цикла» — от средних веков до современности, во втором — на основании математической обработки тысяч завещаний исследуется изменение отношения к погребальной идеологии и смерти в Провансе.

Французские историки верно подметили существенную особенность человека; в понимании индивидом и обществом смерти проявляется их отношение к жизни. Истории становилось недостаточно своих собственных средств и она все больше и больше тяготела к философским обобщениям, необходимым для уточнения «образа человека» в истории и верификации национальной идентичности. Именно в поиске и обретении самосознания времени и эпохи полагался смысл исторического исследования. «Живой человек» прошлого становился «базисом» настоящего, аннулирующим законы классовой борьбы. На смену «социально-экономическим механизмам» приходила история ментальностей и историческая антропология, возвращающие человеку его подлинное место в истории.

«История людей» сменяла «историю вещей», а революционные катаклизмы интерпретировались антропологически: «социализация идей» приводила к обобществлению мысли, обобществление

¹ См.: Aries Ph. *L'Homme devant la mort*. Paris, 1977.

² См.: Lebrun F. *Les Hommes et la mort en Anjou au XVII—XVIII siècles*. Paris, 1971.

мысли — к «социализации личности», а социализация личности — к «социализации имуществ». История характеризовалась «наращиванием социальности», тождественной совпадению мышления и поведения, особенно проявившегося в «психодраме» Французской революции. Традиционно тяготевшая к «истории мировоззрений», французская историческая мысль, усилиями школы «Анналов», обратилась к истории мышления и его проявлений во времени, что знаменовало собой попытку рациональным способом исследовать коллективную ментальность, предопределявшую социальное поведение. Примером подобного отношения к истории стала монография Пьера Шоню «Цивилизация Европы в эпоху Просвещения»¹, в которой он уничтожительно трактует Французскую революцию как сыгравшую регрессивную роль в развитии французской экономики и бросившую вызов единству нации.

Зато гораздо большее внимание Шоню уделил демографии и географии, столь важных для верификации национальной идентичности. Его исследования «Цивилизация в классической Европе»² и «Европейская экспансия с XIII до XV столетия»³ знаменовали собой рождение «европеизма». Шоню первым поставил проблему европейской идентичности как смысла истории, одним из первых верифицировал европейскую идентичность антропологическим фактором, проведя демаркационную линию между европейцами и другими народами. По его мнению, европейская цивилизация могла быть какой угодно — христианской, центральноевропейской, средиземноморской, атлантической, — но только не «китайской» или «турецкой». Ученик Ф. Броделя пошел значительно дальше своего учителя, преодолев его своеобразный «экономикоцентризм» в виде теории «длительных циклов», когда заявил, что европейская идентичность является не «экономическим», а «культурным фактом». Иными словами, не экономика «обуславливает» человека, а человек — экономику, от антропологического фактора зависит и экономическая, и социальная сфера жизни. Культура тождественна природе человека, который постоянно лепит «свой образ» в истории, а европейская цивилизация является примером выдающейся роли человека во времени и пространстве. С этой точки зрения европейская колонизация не является фактом социальной и национальной дискриминации других народов, а служит иллюстрацией «антропологичес-

¹ См.: Chaunu P. La civilisation de l'Europe des Lumieres. Paris, 1971.

² См.: Chaunu P. La civilisation de l'Europe classique. Paris, 1969.

³ См.: Chaunu P. L'expansion europeenne du XIII au XV siecle. Paris, 1969.

кого фактора» в истории, подтверждающего высочайшую оценку европейской цивилизации и ее роли в мире. Согласно Шоню, основы «европейского превосходства» в мировой истории заложил не XVIII, а XIII в. — золотой век Европы. Когда на пороге XVIII в. произошел «интеллектуальный перелом», положивший начало цивилизационному лидерству Европы и ее духа в истории, параметры европейской идентичности были лишь окончательно уточнены.

Шоню решительно отказывается наделять экономику конституирующими способностями, безоговорочно возвращая их человеку, с его социальными, психологическими и культурными свойствами, заключенными в ментальности. «La mentalite» как умственная способность, безусловно, господствует над экономикой, творя ее по своему «образу и подобию». Каков человек, таков и материальный мир, сотворенный его руками. Эта аксиома не вызывает ни малейших сомнений у Шоню, который идентифицирует человека его духовными и материальными достижениями, а не наоборот.

Шоню считает ментальность генетической кладовой рода, которая подтверждает связь происхождения института частной собственности с антропологическим и цивилизационным развитием человечества. Частная собственность — это институт этнически однородного общества, постепенно сформировавшего «единые правила игры» для всего сообщества. «Единые правила игры», основанные на высокой самооценке, чувстве собственного достоинства и индивидуализме человека, позволяют ему «держаться дистанцию» по отношению к другим. Индивидуальность — это признак определенной антропологической эволюции. Совершить такую эволюцию способны лишь те индивиды, которые не обуславливают свое сосуществование взаимным вмешательством в дела друг друга, и в состоянии постоянно находиться вместе и, в то же время, в частной жизни, быть врозь. Индивиды в смешанных обществах генетически не в состоянии разделиться между собой, вплоть до индивидуализации и автономизации своего «я» в институте частной собственности.

«Метисаж» исключает частную собственность и индивидуальную, отличную от коллективной, жизнь. В этнически разнородном обществе ментальность индивидов представляет собой настолько пеструю картину, что человеку постоянно трудно самоопределиться, а следовательно, обрести необходимые социальные основы для совместной выработки правил существования с другими людьми. Институт частной собственности антропологически обусловлен и, как правило, совпадает с процессами национально-этнического обособления в рамках суверенных государств и с рождением экономичес-

ких и правовых признаков этого социального феномена. Иначе говоря, для того чтобы появилась частная собственность, человек должен выделиться из коллектива и «материализовать» свою индивидуальность в этой форме. Но этому «выделению» должна предшествовать определенная ментальная эволюция, в ходе которой индивид обретет выражение равенства с самим собой в форме принадлежащей ему собственности. Ментальный образ мира в одних случаях верифицировал героическое одиночество человека в мире, в других — растворял его в коллективе, антропологически не позволяя выделиться и обрести свою идентичность в равенстве самому себе.

В результате, европейская антропологическая эволюция привела к важному биосоциальному результату — стремлению человека во всем полагаться и равняться на самого себя, в то время как большая часть человечества оказалась не в состоянии позволить человеку взять ответственность за свою индивидуальную жизнь на себя и выделиться из коллектива. С точки зрения истории ментальностей это означало, что в Европе мышление индивидов и свойственное ему чувственно-эмоциональное восприятие жизни породило или примирилось с мировоззрением, рационально разделившим мир на суверенные островки частной собственности; таков был антропологический «ответ» европейцев на «вызов» среды. Остальной мир подобной ментальной эволюции не совершил, человек остался «заключенным» в коллектив, что и обусловило отсутствие у него индивидуальной идентичности, исключительно коллективный характер самосознания.

По свидетельству В.М. Далина, понятие «*mentalite*» во Франции определялось по-разному: Робер Мандру интерпретировал «*histoire mentale*» как «историю видения мира» или «*vision du monde*»; Ж. Дюби — как «*imaginaire collective*» или «коллективное воображение»; другие — как «совокупность подсознательной деятельности» или «*inconscient collective*»; В. Вовель дал определение ментальности как «силы инерции ментальных структур». Что касается П. Шоню, то он считал ментальность основным — «*essentiel*», предметом исторического исследования, который должен вытеснить неправомерно поставленные на первое место — экономические и социальные факторы исторического процесса. Отсюда его интерес к институту семьи в истории, религии, частной собственности, словом, ко всему тому, что является антропологической характеристикой человека в мире. В этом пункте история и философия смыкаются между собой, история проявляет интерес к проблеме само-

познания человека в мире как смыслу истории, а философия традиционно интересуется проблемой свободы и необходимости, самосознанием индивида и общества во времени.

История ментальностей еще более актуализировала внимание к антропологическому фактору в истории, к обусловленности содержания социальной и экономической жизни архетипическими особенностями человека. История взяла на вооружение механизм философской рефлексии, используя его при верификации национальной идентичности во времени и пространстве. Ранние представители школы «Анналов» отдавали несомненный приоритет теории обусловленности и предопределенности социального поведения факторами ментальности индивидов, ибо коллективная ментальность уподоблялась экономическим структурам, делая индивида несвободным в своем собственном сознании и поведении. Согласно формуле А. Кёстлера, обусловленность рации подсознанием напоминает «улицу с односторонним движением», когда подсознание посылает свои импульсы коре головного мозга, ведающей рациональным восприятием действительности, а «команды» рации не воспринимаются подкоркой. Это обусловило то, что следующее поколение историков школы «Анналов» большее внимание уделяет проблеме подвижек массового сознания в сторону остающегося «зазора» между ментальной заданностью и реальным поведением человека, позволяющим индивиду видоизменять традицию и вносить новое антропологическое содержание в исторический процесс.

По большей части, представители школы «Анналов» философизировали историю, так как их внимание к формированию и трансляции во времени социальных феноменов и институтов предопределило философскую рефлексия по отношению к природе самого человека, к обусловленности содержания исторического процесса антропологическим фактором. Между детерминированным культурным архетипом поведением человека и конкретным поступком всегда имеется тонкая прослойка, допускающая свободный выбор человека. К этому оазису свободы в царстве необходимости и обратились исследователи, перенося свое внимание с проблемы исторической преемственности и традиции на проблему изменчивости, творческого развития, а нередко и социального девиантного поведения. В этом зазоре между ментальной заданностью и поведением индивида нашлась лакуна для исследователя, так как история, по существу, творится не тогда, когда все с неизбежной очевидностью повторяется и воспроизводится во времени, а когда со-

вершается качественная эволюция человеческого общества, приводящая к усложнению, дифференциации и многообразию окружающего мира в результате свободного творчества человека. Внутренних свободных возможностей человека, по-видимому, недостаточно для того, чтобы преодолеть архетипическую детерминированность поведения, но они могут повлиять на направленность и содержание человеческих поступков.

Философский смысл антропологического измерения истории состоял в том, чтобы выявить зависимость между «качеством» человеческого материала и духовными параметрами бытия. Обосновать различия исторических судеб народов «инаковостью» биосоциальных ядер этнических культур, их суверенностью и автономностью по отношению друг к другу, несводимостью к единому знаменателю или тождеству в виде «производительных сил» или «законов классовой борьбы», в целом, социально-экономической детерминированности исторического процесса. Философия истории имеет отношение только к индивидуальной судьбе, оригинальному историческому развитию и его творцу, носителю определенной национальной идеи. Судить о других можно только со своих позиций и только с одной целью — лучше понять самое себя, определить себя в масштабе истории, но ни слиться с другими культурами (неевропейских народов) во всеобщую историю человечества ни войти в единое развитие человечества европейская культура не в состоянии. В истории, как и в политической жизни, действует один принцип — «каждый имеет право говорить только за самого себя и от своего имени».

Обращение к истории ментальностей необходимо было для того, чтобы вслед за редуccionистским обоснованием исторического процесса материальным фактором «облагородить» историческую детерминацию новым «знаменателем», выступающим в роли универсального и все объясняющего в истории феномена. Если раньше история детерминировалась экономикой и производительными силами общества, то теперь всеобщим законом становилась обусловленность исторического процесса и социальных условий жизни менталитетом. В результате человек попадал в «прокрустово ложе» ментальной предопределенности, которая выступала не в качестве рационального мировоззрения, а в роли мышления, своего рода базиса, характеризующегося чувственно-эмоциональным восприятием жизни, производным от «работы» подсознания. Человек опять-таки становился полностью зависимым теперь уже от генетического потенциала предков, от своего генофонда.

В философском плане это привлекало внимание к «качеству» исторического прошлого предков, от которого зависело настоящее. Предметом исследования становились все возможные проявления ментальности, главным образом область человеческой психологии, эмоциональная сфера жизни, устои быта, семейные и религиозные традиции, в целом, проявления ментальной жизни общества. «Образ» человека, усеченного, сведенного до чувственно-эмоционального восприятия жизни, обусловленного деятельностью бессознательного, проецировался на внешние объекты действительности и предопределял их особенности и свойства. Историческая мысль школы «Анналов» пыталась верифицировать положение человека в мире его ментальностью, усматривая в ней основное свойство идентичности. Человек мог обрести равенство «в себе самом», в отождествлении себя со своим мышлением, со своей ментальностью, но этого было явно недостаточно для его характеристики. В стороне оставалось мировоззрение — рациональная характеристика человека как антропологического явления всемирной истории.

Столкнувшись с проблемой рациональной интерпретации изменения обыденного сознания и соответствующего ему массового поведения, историки вынуждены были дифференцировать единую ментальность на различные ментальности, носителями которых были представители разных социально-профессиональных и этнических групп населения. Однако частная дифференциация, справедливая в отношении выявления референтных групп, инициирующих процесс изменения обыденного сознания в масштабе общества, не выдерживала критики, когда речь заходила о единой «европейской ментальности», обусловившей появление в разных странах практически одних и тех же институтов западноевропейской цивилизации.

Одной из первых работ, посвященных непосредственно истории ментальностей, была работа Жоржа Дюби¹, использовавшего известную концепцию «длительных циклов» Ф. Броделя для временной характеристики ментальных процессов. Выделенные им три временных типа ментальности — скоротечный, среднепродолжительный и долготечный, фактически, не колеблют тезиса о неизменности мышления во времени и характеризуют лишь психологические особенности индивидов, обусловленные, скорее, типом их темперамента, чем радикальными изменениями в подсознании.

¹ См.: DUBY G. Histoire des mentalités. Histoire et ses méthodes. Paris, 1961.

Одни представители школы «Анналов» абсолютизировали значение ментальности как «коллективного сознания» (М. Блок), другие — видели в ней, по преимуществу, индивидуальное сознание, иллюстрирующее свое отношение к «коллективному» (Л. Февр). Как бы то ни было, изучение ментальности свидетельствовало об интересе к временным образам человека, своего рода историческом импрессионизме, стремящимся «остановить мгновение», чтобы восстановить исторически определенный способ «быть человеком». Необходимо, однако, отметить, что внимание к «маргинальным» или «периферийным» областям человеческой жизнедеятельности — обыденной жизни, бытовым характеристикам, девиантным проявлениям, к «бессознательному» в целом, как бы ставило под сомнение самое важное в европейской антропологической эволюции — собственно исторические типы рациональности и их судьбу. От исследователей ускользала целостность образа человека в истории, не подлежащая произвольному членению на рациональное и бессознательное, социальное и биологическое в нем. Как правило, историки ментальностей оперировали национальной аксиологией, мышлением, поведением, чувственно-эмоциональной сферой, основанием которых, по их мнению, служило бессознательное или культурно-исторические архетипы, словом все то, что идеологизировало историю, препоручая ей реконструкцию образа прошлого в соответствии с задачами сегодняшнего дня. Ментальность нередко трактовали как антитезу рациональности и интеллектуализму, усматривая в ней аутентичные черты и свойства национальной идентичности. Она стала полем идеологического противоборства между правыми и левыми в эпоху так называемого «дела Дрейфуса», когда правые толковали ее как национальное достояние, а левые усматривали в ней демократические ценности, прежде всего либерализм и терпимость французской нации. Эти, по-существу, разные трактовки национальной идентичности на самом деле были двумя сторонами одной медали. Если первая апеллировала к биологическому, эмоционально-чувственному, то вторая — к социальному.

2.11. Новая историческая школа.

П. Нора

События мая-июня 1968 г. продемонстрировали глубокий кризис идентичности, поразивший французское общество. Они же пону-

дили французских историков и философов повернуться к истории лицом, осознать, говоря словами А. Мальро, что «именно наследие прошлого дает им средство борьбы с величайшей силой инстинкта»¹.

Результатом научного анализа событий, потрясших Францию, стало издание серии из 4 книг под названием «Места памяти»². В подготовке и написании этого труда приняли участие 60 ведущих историков Франции, научным редактором издания стал Пьер Нора, один из основоположников «новой исторической школы» во Франции³. Концептуально, в методологическом плане исследование наследовало одновременно и школе «Анналов», и структурализму. С первым направлением его сближало внимание к различным пластам исторического сознания, отражавшим самосознание той или иной исторической эпохи, отличала же направленность на современность, желание посредством инвентаризации «мест памяти», в которых заключена национальная аксиология, верифицировать современную идентичность. Если в центре внимания «анналистов» были «структуры повседневности», то авторы «мест памяти» больше внимания уделяют «национальной памяти», ее трансляциям во времени.

Отношение к истории не как к непрерывному развитию национальных целостностей, а как к разрозненным «местам памяти», которые структурально разбросаны по всему историческому пространству Франции, но слабо иерархизированы и связаны между собой, сближало «новую историческую школу» со структурализмом. Непрерывная картина истории как бы растворялась в водовороте «мест памяти», лишенных опосредованных связей и смоделированных творческим воображением исследователя, решившего сосредоточить свое внимание на том или ином объекте. Вместо исторических срезов национальной ментальности, фактически, предлагалась ментальность самого исследователя, воплощенная в его индивидуальной аксиологии. Память, по мысли авторов концепции, это «живая история», постоянно актуальный феномен, вечно живущий в настоящем. Она, в отличие от светского характера истории, имеет сакральное содержание, память не социальна, как история, ее источник в индивиде и группе, которую она объединяет.

¹ Цит. по: Политика и экономика производства и проката фильмов во Франции. М., 1980. С. 38—40.

² Les lieux de memoire. Sous la direction de Pierre Nora. Paris, Vol. 1—2, 1984—1986.

³ См. подробнее: Автономова Н.С., Караулов Ю.Н., Муравьев Ю.А. Культура, история, память // Вопросы философии. 1988. № 6.

По мнению П. Нора, подлинная историософия возможна лишь как память: «Память есть жизнь, носителями которой являются живые группы людей, и поэтому она постоянно эволюционирует в открытой диалектике воспоминания и забвения — диалектике бессознательной в ее непрерывных смещениях и искажениях, уязвимой во всех ее применениях и использованиях, долго пребывавшей в сокрытости, но все же способной к внезапному оживлению. История — это всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет. Память — всегда актуальный феномен, связь, живущая в вечно-настоящем... Память аффективна и магична, она приспособится только к тем частностям, которые ей удобны; она питается туманными, смещенными, объемлющими многое или не привязанными ни к чему в отдельности воспоминаниями — конкретными или символическими, доступными чувствам во всех своих перемещениях, затенениях, внутренней цензуре или проекциях.

История как интеллектуальное, светски ориентированное предприятие требует анализа и критического рассмотрения. Память возводит воспоминание в святыню, тогда как история вытесняет воспоминание и делает его прозаическим, источник памяти — в группе, которую она объединяет; память, по выражению Хальбвакса, столько же, сколько групп, память по природе своей множественна и способна умножаться, она плюралистична и индивидуализирована. История, напротив, принадлежит всем и никому, и это определяет ее направленность к универсальному. Память коренится в конкретном — в пространстве, жесте, образе и объекте. История же соотносится только с временными непрерывностями, с эволюцией и смещающимися отношениями вещей. Память абсолютна, а истории ведомо только относительное»¹.

Действительно, современное общество может быть охарактеризовано как массовое. Растет его атомизация и маргинализация. Если в XIX в. «средний человек» был, по меткому определению К. Леонтьева, «существом, исковерканным нервным чувством собственного достоинства», то в конце XX в. общество в огромном своем большинстве состоит из людей «окраины», утративших «свои корни», свою идентичность и самосознание.

Ввиду этого актуальной задачей истории становится изучение механизмов культурной преемственности, «сохранения и удержания жизни, обеспечения жизнеспособности общества» (А.Н. Яковлев).

¹ Les lieux de memoire. Vol. 1. P. XIX — цит. по: Вопросы философии. 1988. № 6. С. 77.

Иными словами, в исторической интерпретации прошлого речь должна идти не о «закономерностях» исторического развития, а об эволюции общества, его институтов, традиций, национальной аксиологии, словом, обо всем, что обеспечивает жизнеспособность данного социального организма. Именно этой цели и было посвящено исследование французских историков, попытавшихся вновь верифицировать национальную идентичность памятью.

К этому имелись веские основания. В XX в. произошел глубокий и, по-видимому, в чем-то непреодолимый разрыв между прошлым и настоящим. В течение столетия потреблено энергетических и минеральных ресурсов столько же, сколько за всю предшествующую историю человечества, соответственно 90 процентов потребляемых нами материальных ценностей произведено на протяжении жизни 2—3 последних поколений людей. «Во Франции за двадцать девять лет между 1910 г. и началом второй мировой войны, уровень индустриального производства поднялся лишь на пять процентов. А за какие-то семнадцать лет, между 1948 и 1965 годами, — приблизительно на двести двадцать»¹.

Знаменателем всех этих изменений становится такое ускорение жизни, которое ведет к ее самообращенности, жизнь как бы поглощает самое себя. Сегодня доля возобновляемой энергии составляет всего 10 процентов от общего объема энергии, потребляемой человечеством.

Все это, в целом, характеризует содержание, специфику и особенности переживаемой на Западе и во Франции гуманитарной революции. Темп перемен неуклонно нарастает (в XX в. каждое последующее поколение живет уже в «другом мире»); более того, одно поколение проживает два, а то и три качественно различающихся мира. Как утверждает А.Ф. Зотов «Если человечество сможет пройти через не очень четкую границу между “миром состояний” и “миром трансформаций”, — оно обеспечит себе новое историческое пространство».

Длительная идеологизация истории во Франции деформировала историческую память и акцентировала ее на каком-либо, всегда идеологически окрашенном, объекте. Поэтому, аисторизм «новой исторической школы» вполне понятен. По мнению П. Нора, история не нужна по чисто прагматическим соображениям, потому что она — «невозможна». Мы не в состоянии изменить произошедшего, отсюда бесполезны те или иные интерпретации минувшего; они всег-

¹ Тоффлер А. Футурошок. СПб., 1997. С. 21.

да так или иначе политически окрашены, а человечество не в состоянии извлечь каких-либо уроков из прошлого, им всегда движет «страсть к власти», это неискоренимое «зло истории» (А. Глюксман).

Гораздо более актуально понятие исторической памяти. История относится к прошлому (и поэтому она «невозможна»), а память — к настоящему. История всегда проблематичная и неполная реконструкция того, чего больше нет. Память же живет в настоящем, она «питается воспоминаниями» — конкретными или символическими (ценностными), доступными чувствам. Она опирается не на рацию, абстрактное мышление, а коренится в лимбической зоне мозга — в чувствах, эмоциях, генной матрице человека.

По мнению представителей «новой исторической школы» история в функциональном значении памяти анализирует не сами исторические события, а их трансформацию в восприятии людей различных эпох. Например, если в качестве объекта исследования рассматривается Французская революция, то анализу подвергается не ее событийный ряд, идеологическая подоплека, а способы восприятия ее идей, проявляющиеся в отношении к революционным событиям — якобинскому террору, восстанию в Вандее и др.

Предметом истории в функции памяти является анализ восприятия тех или иных исторических событий, проявляющийся в праздновании исторических юбилеев, чествовании «героев истории», символов культурной традиции. «Открыть историю в настоящем» — было очередной попыткой верификации национальной идентичности чувственно-эмоциональной сферой человека, состоянием его подсознания и выражало определенное недоверие логически-рациональному анализу истории. Складывалась довольно-таки странная ситуация, когда интеллектуальный инструментарий, используемый самими исследователями, объявлялся «недостоверным», а истинность тех или иных «впечатлений памяти» устанавливалась, опять-таки, рационально-логически.

Институируя спонтанную память, «новая историческая школа» не определяет состояние национальной идентичности «на сегодня», а выражает критику современного состояния исторического сознания и познания. Фактически совершает очередную погрешность в отношении собственного исторического метода, пытаясь верифицировать национальное самосознание одним из многих, пусть важных, но не единственных, институтов.

Центр исторических обоснований — национальная идентичность, синоним личности — субъекта исторического процесса, оказывается усеченной до чувственно-эмоционального отношения ин-

дивидов к действительности, что, антропологически, далеко не полностью характеризует современного человека. Ценно другое, все ускоряющийся темп перемен, действительно, предельно актуализирует достоверность национальной аксиологии, социальных институтов и понятий, «своих корней», верифицирующих идентичность. Изменения происходят и «во вне» и «внутри» человека, поэтому, следуя европейской традиции, он постоянно нуждается в таком соотношении «себя с самим собой», которое позволяет ему восстанавливать свою «адекватность», соответствие своих внешних проявлений внутреннему состоянию, и отстаивать свой суверенитет и исконное чувство «хозяина самого себя» в жизни. Актуальна и такая проблема, связанная с интерпретацией истории в функции памяти, как поглощение памяти временем. Постоянно растет число событий, являющихся ценностной символикой национального самознания, но и происходит их «ревизия» во времени, в результате которой человеческий фактор не выдерживает выпадающих на его долю перегрузок, «стирает» в своей памяти не только второстепенное, но, нередко, и жизненно важное, от чего действительно зависит аутентичный характер национальной идентичности. Проблема смысла истории концентрируется вокруг временного и пространственного определения идентичности, национальной аксиологии, позволяющих индивиду и обществу сохранять свою подлинность, историческую достоверность, верность «своим корням».

2.12. Рационалистическое направление французской историософии.

Р. Арон

Ярким представителем рационалистического направления во французской философии истории является Реймон Арон. Проблемам историософии посвящен ряд его работ: «Введение в философию», «Критическая философия истории», «Измерения исторического сознания», «Этапы развития социологической мысли», «Эссе о свободах», «Разочарование в прогрессе» и др.¹. Будучи последователем М. Вебера, антропологически верифицировавшего генезис ка-

¹ См.: Aron R. Introduction a la philosophie de l'histoire. Paris, 1948; La philosophie critique de l'histoire. Paris, 1969; Dimensions de la conscience historique. Paris, 1961; Les etapes de la pensee sociologique. Paris, 1967; Essai sur les libertes. Paris, 1965; Les desillusions du progres. Paris, 1969.

питализма рационалистической революцией Реформации, выразившейся в становлении протестантской этики, Р. Арон, в свою очередь, выступает в качестве противника марксистской детерминированности исторического процесса, препоручающей человека действию «производительных сил». Следуя французской традиции согласно, которой человек — хозяин своей судьбы, Р. Арон выступает против обусловленности истории каким-либо одним фактором — экономическим, политическим, идеологическим или религиозным, настаивает на плюрализме и множественности подходов к интерпретации исторического процесса. Монокаузальность в объяснении истории неприемлема для Арона, который оставляет за человеком «право на свободу», вплоть до апологии релятивизма в истории. Это ярко проявилось в его интерпретации историософии М. Вебера. В «Этапах развития социологической мысли» он писал: «для Вебера теория справедливости содержит в себе фундаментальную антиномию. Индивиды имеют различную степень физического, интеллектуального и морального развития. С самого начала существования человека разыгрывается своего рода генетическая лотерея: гены, которые каждый из нас получает, — результат (в прямом смысле этого слова) исчисления вероятностей. Природное неравенство, как явление естественное и изначальное, можно пытаться сгладить с помощью мер социального характера или, наоборот, отдавать должное каждому по его способностям. Прав или не прав был Вебер, но он утверждал, что наука не может выборочно определить, в какой пропорции должны сохраняться условия существования природных неравенств и прилагаться усилия по стиранию этих неравенств. Каждый сам должен решить, кто для него Бог, а кто дьявол.

Говоря языком Макса Вебера, боги Олимпа, естественно, враждуют. Сегодня мы знаем, что прекрасным может быть то, что не соответствует морали (не «хотя не соответствует», а именно «потому что»). Ценности могут быть не только исторически несовместимыми в том смысле, что в одном и том же обществе одновременно не сочетаются ценности военной мощи, социальной справедливости и культуры, но некоторые из эстетических ценностей в обществе могут быть даже враждебны друг другу. Моральные ценности при реализации могут вступать в противоречие с политическими ценностями»¹.

Из приведенного отрывка видно, что Арон является противником философского монизма в истории, для него плюрализм человечес-

¹ Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 520.

ких подходов и свобода выбора — необходимое условие существования цивилизации, ориентирующейся на самоопределение личности. Выражением рациональной деятельности человека, как бы продолжая «линию Декарта» во французской философии, утверждает Арон, является индустриальная мощь современных государств, нашедшая свое выражение в технике. Аналогичным образом человек проявляет себя во всех аспектах социальной и экономической, духовной и интеллектуальной жизни, верифицируя разумом свое положение в мире. Далеко не всегда, считает Арон, рациональность совпадает с либеральными ценностями и «историческим разумом»; она не панацея от ошибок и падений, неудач и просчетов. Но она — единственный атрибут человека, позволяющий ему обладать самосознанием, символами, целями и надеждами, помогающий индивидам интегрироваться вокруг общих ценностей, т.е. самоопределяться и обретать идентичность, достигая, тем самым, единственного из возможных, смысла истории. К самому Р. Арону вполне могли бы быть адресованы слова Фукидида, вынесенные в качестве девиза издаваемого им журнала «Коммантер»: «Нет счастья без свободы и нет свободы без мужества и отваги».

Традиция рационализма, имеющая глубокие корни во французской культуре, верифицировалась философской антропологией по следующим основаниям. Утверждалась «недостаточность» человека как биологического существа, хуже приспособленного к условиям земного существования, чем животные, и обреченного, по этой причине, на превентивное развитие своего разума, являющегося единственным средством адаптации человека к жизни. Человек должен быть постоянно «открыт» и «обречен на свободу», так как только в этом случае он имеет шанс лучше приспособиться к действительности и ответить на вызов природы социальной организацией, позволяющей ему каждый раз заново «определять» себя в зависимости от изменяющихся условий своего существования. Технические параметры социальной организации дают возможность человеку выжить и расширить зону своего существования, постоянно апеллируя к его сознанию, выраженному в рациональной способности творить искусственный мир. Сущность человека не имеет выраженного фиксированного характера, в результате чего он осознает свою смертность, но, как правило, не соглашается с ней и пытается в реальной жизни противостоять тягостным интенциям грядущего конца героически-рациональным протестом в виде свободного творчества, единственно возможного для человека средства самовыражения. Несмотря на свою рациональность, человек не

знает своих границ и целей, поэтому каждый день «начинает все с начала», постоянно проявляя себя демиургом создаваемого им мира. От того, каков сам человек, как он реагирует на «вызовы» природы и своего окружения, зависит тот или иной тип цивилизации, ее отличительные черты и свойства.

2.13. Исторический нигилизм «новых философов»

Прямыми продолжателями структуралистского направления во французской историософии стали «новые философы»¹, попытавшиеся, со своих позиций, подвергнуть ревизии всю историю человечества. «Точкой опоры», позволяющей им перевернуть устоявшиеся представления о смысле и назначении истории, стала проблема ценности исторического опыта.

Для «новых философов» характерно крайне нигилистическое отношение к истории, под которой они понимают не прогрессивное развитие человечества во времени и пространстве, а некий замкнутый, изначально порочный круг, из которого человечество выбраться не в состоянии. Как бы полемизируя с тезисом Гете: «Все сущее не делится на разум без остатка», «новые философы» пытаются доказать, что вся классическая философия, культура Возрождения и Просвещения, идеологические установки различных революций есть не что иное, как выражение «воли к власти», которая в свою очередь является «изнанкой всякого рационального знания».

В оценке исторических событий «новые философы» нигилистически последовательны; по их мнению, идеология Просвещения явилась обоснованием последующего якобинского террора, а культ личности Сталина вытекает из марксистского учения. В основе исторического процесса лежит извечное и неискоренимое зло истории — стремление к власти, и все революционеры, в конце концов, становятся такими же тиранами, как и те, против кого они выступали.

Особенно ненавистна им идеология оптимизма и прогресса, под которой они понимают закамуфлированное обоснование господства.

¹ См.: Glucksmann A. *Les maitres penseurs*. Paris, 1977; *Cynisme et passion*. Paris, 1981; Levy B.-H. *La barbarie a visage humaine*. Paris, 1977; *Le Testament de dieu*. Paris, 1979; *Le diable en tete*. Paris, 1984; Dolle J.P. *Danser maintenant*. Paris, 1981; Jambet Ch., Lardreau G. *L'Ange (Ontologie de la revolution 1)*. Paris, 1976; Benoitte J.-M. *La revolution structural*. Paris, 1975.

Известный структуралист Мишель Фуко в книге «Слова и вещи», анализируя кантовскую проблему «что есть человек?», пишет о современной философии: «Ее забота о человеке, отстаиваемая ею не только на словах, но и во всем ее пафосе, само ее стремление определить человека как живое существо, как трудящегося индивида или говорящего субъекта — все это лишь для прекраснотушних простаков говорит о долгожданном наступлении царства человеческого; на самом деле все это более прозаично...» И заканчивает свою работу почти афористичной фразой: «Можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»¹.

Таким образом, по гуманизму наносят удар и структурология, и «новая философия», утверждающие, что человек лишен субъективности и перестал быть личностью, точнее он ею никогда не был. А если нет субъекта, то не может быть и творимой им истории.

По-видимому, не случайно в докладе Президента Международной федерации философских обществ Э. Агацци на XVIII Всемирном философском конгрессе в Брайтоне прозвучало: «Было время, когда одна из наиболее серьезных задач философии усматривалась в доказательстве существования Бога. Кажется, трудно усомниться в том, что в наше время важной задачей философии является доказательство существования человека»².

Чувство истории предполагает ощущение прошлого не только как прошедшего, но и как настоящего. Но преимущество исторического мышления состоит в том, что настоящее осознает прошлое в таком ракурсе и в такой степени, которые недоступны для прошлого в осознании самого себя.

По-видимому, «новые философы» отдавали себе отчет в том, что человек не мог исчезнуть в никуда так же, как и возникнуть из ничего. Отсюда их идеализация прахристианского, ветхозаветного периода истории и неприятие ее христианского периода.

Как бы предвосхищая подобные методологические установки, М. Блок писал: «Христианство — религия историков. Другие религиозные системы основывали свои верования и ритуалы на мифологии, почти неподвластной человеческому времени. У христиан священными книгами являются книги исторические...»³.

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 436, 487.

² Коммунист. 1986. № 16. Ст. 65.

³ Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973. С. 7.

Неприятие истории логично проводило «новых философов» к отрицанию и нигилистическому осмеянию того периода истории, который принято называть христианским. Вместе с тем, некоторые из них, в частности Бернар Анри Леви, в работах «Варварство с человеческим лицом», «Завет Бога», и др., ниспровергая позитивное содержание истории, представляя ее как элементарную смену власти, пытаются, тем не менее, обосновать «этику будущего», восходящую к Ветхому завету и раннехристианским апокрифам.

Иначе говоря, речь шла о полном, тотальном ниспровержении не истории, а лишь ее идеологической «надстройки» в лице христианства. «Новые философы» предпочитали не смотреть на прошлое глазами настоящего, а прошлым (в данном случае — ветхозаветным) поверять будущее.

Другие «новые философы» основания «этики будущего» искали в платонизме и неоплатонизме (Кристиан Жамбе и Ги Лярдро), в неопротестантизме (Морис Клавель), в кинизме (А. Глюксман). Однако их мифотворчество заранее было обречено на неудачу; требование «забыть» христианскую историю и «вспомнить» мифологическое мышление предков в виде ветхозаветной морали или каких-то иных архетипов, означало своеобразный отказ от себя в культурной сфере. На место реальных основ бытия должен был заступить миф, и даже не собственно миф, а собственное представление о нем, т.е. нечто, донесенное до нашего времени искаженно, превратно. В любом случае, вспомнить предлагалось гораздо меньше, чем забыть.

Таким образом, «новые философы» предприняли попытку новой идеологизации истории, реабилитации исторического волюнтаризма, предложили собственную «методологию исторической инициативы».

2.14. Историософия «новых правых».

А. де Бенуа, П. Вьяль, И. Бло

«Новые правые»¹ во Франции, в свою очередь, пытаются создать, если так можно выразиться, «параллельную методологию», когда

¹ См.: *Benoist A de. Vu de droite. Antologie critique des idees contemporaines.* Paris, 1977; *Les idees a l'endroit.* Paris, 1979; *Orientations pour des annees decisives.* Paris, 1982; *Maiastra: Renaissance de l'Occident?* Paris, 1979; *Pour une renaissance culturelle. Le GRECE prend la parole.* Paris, 1979; *Aves ou sans Dieu.* Paris, 1987; *Comment peut-on etre paien / Paris,* 1981; *L'Eclipse du sacre: Discours et reponses.* Paris, 1986; *Benoist A. de, Vial P. La mort: traditions populaires. Histoire de l'actualite.*

противоположные позиции проистекают из одного и того же источника, а именно — из дохристианского языческого мира варварских племен. Они считают, что Европа вступила на «неправильный путь развития», когда приняла христианство. Все лучшее, что было достигнуто европейской культурой на протяжении ее «христианской истории», обусловлено действием языческих элементов, которые, вопреки эгалитаристской христианской традиции, вносили активное субстанциальное начало в европейскую цивилизацию.

Как мы видим, и в том, и в другом случае осуществляется поиск некоей изначальной «матрицы культуры» или, выражаясь языком Густава Лебона, «психического ядра» или «расовой души», лежащей в основе поведения и исторических судеб групп людей, принадлежащих к разным этносам.

Христианство «новыми правыми» не приемлется потому, что породило коммунизм. Как и «новые философы», они претендуют на собственную методологию истории, отличительным признаком которой является отрицание детерминизма. Единственный закон истории — это активная позиция человека в мире, творящего историю по своему образу и подобию.

По мнению «новых правых» (среди них довольно известные во Франции лица — писатели Морис Дрюон, Морис Бардеш, Пьер Грипари, историк Пьер Шоню, князь, министр внутренних дел в ряде правительств V Республики Мишель Понятовски, главный теоретик «новых правых», лауреат национальной премии Французской Академии по эссеистике Ален де Бенуа), возрождение Франции, а в более широком плане и европейский ренессанс возможны лишь в случае обретения утраченной идентичности, являющейся подлинным смыслом и целью истории.

Радикальное крыло «новых правых» во главе с А. де Бенуа считает, что для этого необходимо восстановить дохристианскую органичность европейских народов путем вытеснения «идеологии Ветхого и Нового завета» и замены ее индоевропейской мифологией, «прародительницей» всех «европейских рас».

Поскольку психология европейцев сформировалась в результате взаимовлияния и борьбы языческой мифологии и христианства, то

Paris, 1983; *Benoist A. de, Marmin M., Vial P. Voilà ce que nous pensons vraiment.* Paris, 1980; *Le Peril bureaucratique.* Paris, 1983; *Le Grand Tabou.* Paris, 1977; *Blot Y. Les racines de la liberté.* Paris, 1985; *Lesquen H. de et le Club de l'Horloge. La politique du vivant.* Paris, 1979; *Les racines du futur: Demain la France.* Paris, 1984.

основной задачей «возвращения органичности», по мнению А. де Бенуа, становится демаркация культурных и этических ценностей, восходящих к своим праосновам, решительный разрыв с теми культурными явлениями, которые есть не что иное, как манифестации иудео-христианства в той или иной форме.

«Новые правые» призывают дать бой монотеизму во всех его проявлениях, традициям эгалитаризма, спиритуализму. На место единобожия Ветхого и Нового завета должно прийти многобожие; идеи победы над врагами, богатства и процветания — заменить христианский эгалитаризм и смирение; активная позиция человека в мире должна стать знаменателем всех этих перемен.

Выйти на дорогу, ведущую к восстановлению утраченной органичности, интеллектуальным способом нельзя. Поэтому рассудок должен дать лишь толчок в желаемом направлении, само же направление надо суметь «подслушать» у своего сердца.

Историософия «новых правых» представляет собой законченную концепцию национальной идентичности, включающую ряд принципиально новых теорий, положений. Прежде всего, они касаются антропологического образа истории в виде «достоверной идеи» человека и его отношения к жизни и смерти.

«Новые правые» исходят из того, что «своеобразие» народов и их «различия» обусловлены биологическими факторами, которые определяют специфику их восприятия и отношения к жизни в виде собственных теорий познания. Согласно их представлениям, «западный» метод познания произведен от биологических и антропологических особенностей европейских народов, и несовместим с методами познания других народов. Рассматривая катаклизмы истории как результат расовых смещений, «новые правые» настаивают на этноплюрализме и восстановлении так называемых «органических государств» на основе признания принципа: «биосоциальные ядра этнических культур едины и несовместимы». В этом смысле Европа представляет определенную целостность, которую можно охарактеризовать как «евроидентичность». Что касается культур других народов, то они имеют «инаковый» характер, отличный от «европейского», не сравнимый и не сопоставимый с ним.

Опираясь на достижения западной этнологии, «новые правые» утверждают, что различия и своеобразие народов определяют их биосоциальной природой, которая «апробировала» ряд базовых антропологических инстинктов, верифицирующих положение человека и его сообществ в истории. «Территориальный» инстинкт объявляется первопричиной национальных демаркаций и сплочения

внутри группы. Инстинкт «иерархии» или «доминирования» обращен против эгалитаристских теорий и практик, чреватых тоталитаризмом. Он дополняется «правом на различие», возводящим в закон творческий принцип созидания. Признание «права на различие» обеспечивает преобладание самых способных в жизни и наносит удар эгалитаризму, являющемуся «противоестественным» по своей природе. «Инстинкт собственности» определяется как внутренне присущее человеку чувство, обуславливающее и расширяющее его свободу. Человек конкретизирует себя в истории через собственность, выступающую важным фактором цивилизационного развития. Инстинкт «агрессивности» служит защите территории и собственности и позволяет устанавливать «необходимую дистанцию» между индивидами и их сообществами в истории; ему также принадлежит роль цивилизующего начала в истории. Дополненный инстинктом «сообщества», он способствует консолидации больших и малых групп, таких как семья, община, государство.

Преодолевая «заблуждения» традиционных консерваторов, возводивших национальные перегородки в Европе, «новые правые» полагают, что различия между европейскими народами имеют второстепенный характер, тогда как подлинной демаркации подлежат их отношения с монголоидами и негроидами. «Европейская идентичность» должна исходить из факта признания биосоциальной общности европейских народов и отстаиваться в борьбе с эгалитаризмом, марксизмом, структурализмом и прочими «измами», нивелирующими человека до положения пустой абстракции. По-своему отстаивая тезис немецких романтиков о личности как концентрированном выражении национальных качеств, «новые правые» пытаются вернуть человеку статус субъекта исторического процесса, но в рамках творимой им цивилизации. Поскольку, согласно их представлениям, человек «сам творит себя» в истории, то создаваемые им цивилизации имеют отчетливо выраженный антропологический характер. Отсюда их требование дополнить свободу «укорененностью», важнейшим правом человека «быть хозяином самого себя». Понятие личного «суверенитета» было характерно и для средневекового «шевалье», и для англо-саксонского «джентльмена», и для «порядочного человека» Ренессанса, и для прусского героизма, утверждают их представители.

«Национальная идентичность» трактуется «новыми правыми» как стремление народов к «самоопределению», «самоутверждению» и «самовыражению» в истории, а применительно к отдельной личности, каждый тождествен себе, или идентичен своей личности.

В 70—80-е гг. во Франции прошли интеллектуально насыщенные дискуссии, посвященные двум важным темам: идее личного суверенитета европейца (его праву «быть хозяином самого себя») и идее «самореализации» современного человека. Толчок дискуссии дали майско-июньские события 1968 г., наложившиеся на стихийные инстинкты их участников, надеявшихся вернуть человека к его изначальной оригинальной простоте, но не нашедших ничего кроме хаоса. Поэтому не право на вседозволенность, а идеал человека как хозяина самого себя действительно актуален, считают «новые правые».

Личный «суверенитет» ответственен и требует огромных усилий, но это единственный путь, позволяющий человеку подняться на новую ступень свободы, доступную ему на земле. Эта свобода является «даром развития воли» и отмечена «правдой индивидуальности».

«Новые правые» отдают себе отчет, что картина, которую рисует философская антропология, не сулит человеку рая. Но в этой картине человеческая судьба соединена с «фундаментальной интуицией всех религий». Так, согласно философско антропологическим представлениям «новых правых», «человек не более хорош по своей природе», чем в христианской традиции, связанной с первородным грехом. «Первородный хаос» у человека позволяет ему как подняться до вершин прогресса, так и кануть в пропасть. И. Бло писал: «Дохристианские религиозные традиции Европы верили в трагическое измерение человеческой судьбы, в необходимость и возможность жить свободно в соответствии с высшей, героической моделью судьбы»¹.

Древние традиции и современные знания имеют общий знаменатель, «соединяются в единой мудрости»: свободный человек не имеет права на произвол. Нецивилизованный человек, т.е. человек без традиций, потерян. Традиция же представляет из себя совокупность норм, из которых она состоит. Она является для человека «жизненно важным органом», обладающим путеводной красотой в среде, «все еще наполненной животными инстинктами и привилегиями».

Вот почему, считают «новые правые», аутентичное стремление к свободе не может не быть в то же время стремлением к цивилизационному порядку, укоренению. Этот порядок может быть «плюралистическим», исполненным уважения тех свобод, которые

¹ Blot Y. Les racines de la liberte. Paris, 1985. P. 111.

ощущаются в западных традициях. Социальный порядок должен представляться индивиду соответствующим его правам, как это имело место в случае с древними греками, кельтами и германцами. Общество без порядка немыслимо не только с коллективной точки зрения, но и с точки зрения того, чем является человек в своей глубинной сущности. Поэтому идеи, апеллирующие к большей свободе и составляющие гуманистическое направление в общественной мысли Франции, одновременно содержат призыв возвращения к традициям, укоренению. Это «возвращение к культуре» противопоставляется всем попыткам «натурализации» варварства, ведущего к анархии и тоталитаризму.

По мнению «новых правых», понятия «национальной» и «личностной» идентичности совпадают, потеря национальной идентичности неминуемо ведет к культурной деградации, результатом которой становится утрата личностью своего суверенитета.

Таким образом, важное место в идеологическом арсенале «новых правых» занимает культура. Они понимают ее как «натуру, модифицированную деятельностью человека», который выступает творцом цивилизации. Но система правил и институтов цивилизации никогда не создается по заранее подготовленным планам. Язык и мораль, например, не являются результатом сознательно сконструированного проекта, но представляют из себя продукт эволюции. При этом представители клуба «Орлож» и группы ГРЕСЕ солидаризируются с концепцией «универсального эволюционизма», разработанной лауреатом Нобелевской премии Фридрихом Августом фон Хайеком.

В нарисованной «новыми правыми» картине человека, переживающего кризис, содержится и рецепт его выздоровления. Это необходимость укоренения человека в культурных традициях для обретения своей идентичности.

Важное место они отводят и понятию свободы, значение которой постоянно возрастает в жизни современных людей. Они отмечают, что свобода не является «спонтанным даром природы»; но это «способность, которую можно развивать упражнениями воли, обеспечивая, тем самым, персональную автономию». Свободный человек не избавлен от социальных принуждений; иначе он рискует стать жертвой хаоса своих инстинктов и капризов. Человек должен осознать, что он не может быть хозяином своей жизни, если не будет обладать сильной волей и развитой индивидуальностью. Свобода человека зиждется на внутреннем устройстве его души: Солженицын и в заключении был «свободнее»,

чем клошары, «живущие, якобы, в условиях свободы, но остающиеся рабами своих капризов», не говоря уже о людях, подверженных действию алкоголя и наркотиков.

«Новый гуманизм», следовательно, не может основываться на «возвращении к природе» Жана-Жака Руссо, но должен быть «возвращением к культуре». Это требует от человека воспитания сильного чувства «пределов дозволенного» и дисциплины, позволяющих ему сформировать «самого себя» и приобрести «правила свободы», делающие его хозяином своей судьбы.

Национальная типология европейской цивилизации имеет общее основание, характерное для всех европейских народов; это идеал быть хозяином самого себя.

На этой ноте мы и закончим компендиум французских идей, характеризующих антропологические основания европейской цивилизации.

Глава 3

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ РОССИИ

3.1. Общая характеристика русской историософской традиции

Философия истории наряду с онтологией, философией природы, теорией познания, является неслучайной составной частью всякой цельной философской системы. Но если последние тяготеют к универсализму, то философия истории в наибольшей степени идентифицируется с судьбами нации, народа, в истории которых она укоренена. Это не означает, что философия истории лишена универсализма, но она приходит к нему зачастую через постижение судьбы своей страны в ее отношении к истории мировой цивилизации. Данная тенденция в полной мере характеризует русскую философию истории.

По свидетельству В.В. Зеньковского, русская философская мысль «сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о "смысле истории", конце истории и т.п.». Исключительное внимание к философии истории, конечно, не случайно. «Оно коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей «русской души». Это отнюдь не замыкает русскую философию истории в партику-

ляризме. Напротив, через исторические судьбы человечества русские мыслители, за редким исключением, «ищут именно цельности, синтетического единства всех сторон реальности, всех движений человеческого духа»¹.

Лишь в последнее время обозначился интерес к русской философии, в которой, кстати сказать, акцентировались преимущественно ее религиозные мотивы, что, несомненно, свидетельствует об односторонности ее оценки. Это отмечает и известный американский русист А. Валицкий: «Попытки свести всю историю русской философии к религиозно-православному руслу могут только компрометировать чрезвычайно важное и нужное дело возрождения ее места в русской культуре и обеспечения ее развития в будущем»².

Несмотря на пробудившийся интерес к отечественной философии, философия истории и сегодня остается мало исследованной областью. К сожалению, русская философия истории оказалась забытой и отторгнутой от культуры и общественной мысли в советский период вследствие абсолютизации исторического материализма как единственно научной философии истории. Русская историософия, включая взгляды на развитие истории революционных демократов, которые, согласно ленинской оценке, «вплотную подошли к диалектическому материализму и остановились перед историческим материализмом», тенденциозно искажалась или попросту игнорировалась.

Между тем, уже с того момента, как в России пробуждается философское мирозерцание, оно развивается под знаком напряженного интереса к вопросам о смысле, начале и конце истории, о всеобщих началах человеческой культуры, об исторической миссии сначала Святой Руси, позже Великой России в мировом историческом процессе. Как отмечает С.Л. Франк, вполне солидаризируясь в этом отношении с Зеньковским, «философия истории и социальная философия... — вот главные темы русской философии. Самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями; относится к этой области»³.

Однако наряду с такими оценками еще бытует снисходительное отношение как к русской философии, так и к философии истории

¹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 16—17.

² Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 11.

³ Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. 1990. С. 86.

в частности. Последней нередко вменяется в вину, что она не оригинальна, так как выросла из западноевропейской, что она слишком «утилитарна», так как сосредоточена на осмыслении проблем исторического развития России, что в ней, якобы, нет места проблемам исторического познания, т.е. исторической эпистемологии. Эти суждения вызывают решительное несогласие. Философско-историческая мысль России действительно развивалась в общеевропейской парадигме, но решая проблемы российского исторического бытия в его связи с мировым историческим процессом, она раскрывала его новые ракурсы и проблемные лакуны. И в этой сфере она была и самостоятельна и оригинальна.

В отличие от европейской, русская философско-историческая мысль, действительно, никогда не была «чистым познанием», бесстрастным теоретическим постижением истины. Вопрос об истине для нее всегда выступал в специфическом виде — не только в смысле теоретической адекватности образа действительности, но и в соотношении с категорией «правда», несущей в себе большой нравственный потенциал. Эта черта связана с «конкретным интуитивизмом русской философии» (Франк), с постоянными поисками нравственной правоты исторического бытия, с желанием не только понять мир, но и преобразовать его в соответствии со всеобщими принципами не только сущего, но и должного, как наиболее предпочтительной альтернативы исторического веера возможностей. Поэтому оценивать русскую философию истории следует именно в этом контексте, т.е. в неразрывной связи с духовными традициями России. Без учета их специфики вряд ли возможно определить научную значимость и ценность разрабатываемых в ее рамках идей.

Что же касается упрека в отсутствии исторической эпистемологии, то и он несправедлив: круг историософских проблем русской философии истории охватывал как интерпретацию исторического процесса, так и методологию истории. Предпочтение, в самом деле, отдавалось первой, но интерес к историческому процессу вовсе не вытеснял вопроса, «как возможно историческое знание». Традиционно этот вопрос был в компетенции так называемой историки. Однако с середины XIX в., когда русская философия обрела статус самостоятельной системы знания и когда в результате научно-общественной деятельности Т.Н. Грановского, С.М. Соловьева, В.И. Герье, В.О. Ключевского русская историческая наука, накопив огромный материал, начала задаваться теми же, что и философская мысль, вопросами о смысле исто-

рического бытия, о путях и судьбах исторического развития России в их отношении к мировому историческому процессу, когда эти вопросы, наконец, стали достоянием общественного интереса, — выявилась очевидная тенденция сближения истории с философией. В результате, с одной стороны, вопрос «как возможно историческое знание» стал включаться в систему исторического знания, с другой — философии истории стало «вменяться в обязанность» исследование оснований исторического знания и специфики истории как понимающей и объясняющей науки, что и позволило объединить обе области знания под эгидой философии истории. В это же время в широкий научный обиход вошло понятие *историософии*. В отличие от понятия философии и истории, которое применялось ко всем направлениям и школам и ориентировало на объяснение исторического процесса, историософия, акцентирующая идею софийности, или духовности, имела оттенок метаисторичности. Можно сказать, что русская философия истории в своих истоках и наиболее ярких проявлениях тяготеет именно к историософскому направлению.

Реконструкция русской философии истории связана с рядом трудностей, обусловленных главным образом кризисом идентичности, остро переживаемым нашим обществом в настоящее время. «Кто мы? Куда мы идем? — эти вопросы всегда были в центре русской историософской рефлексии. Особенно они акцентируются и переживаются общественной мыслью в периоды социальных и духовных кризисов. Осмысление опыта их интерпретации отечественной философской мыслью открывает новые перспективы как развитию философско-исторической проблематики в целом, так и осмыслению современного положения России в мире.

В общем развитии философии истории можно выделить, условно говоря, три этапа: 1) истоки и духовные предпосылки историософской мысли; 2) период самоопределения русской философии истории на основе осмысления исторической судьбы России и ее предназначения в судьбах мира; 3) развитие историософских направлений на основе рефлексии по поводу европейской и отечественной философских, научных, религиозных и философско-исторических традиций и продуцирование собственных философских систем.

Обращение к русской философии истории в связи с историческим процессом ставит задачи выявления как его общих закономерностей, так и местной специфики, его структурообразующих «начал», характера отношений человека с историей, связи настоя-

щего с прошлым и будущим, иными словами, задачу *концептуализации исторического процесса*. Обращение к проблематике исторического познания связано с *философской рефлексией* по поводу того, как возможно историческое знание, и ставит задачу выявления природы последнего, специфики интерпретации исторических фактов, роли в нем субъективно-оценочного момента — возможности и правомерности «суда над историей» с точки зрения ее сокровенного смысла.

3.2. «Древнее любомудрие»

Одной из центральных проблем любой, в том числе русской философии истории является проблема ее истоков как в историко-онтологическом, так и в эпистемологическом плане. Следует отметить, что на ранних стадиях развития эти два плана совпадают. Историсофия зарождается как форма самосознания народа, в достижении которого оно апеллирует как к истории, так и к формам мышления более универсальным, в частности к религиозному и рациональному сознанию, к философии как метафизике. Исходя из сказанного, можно выделить три основных источника «древнего любомудрия» по отношению к истории: 1) зарождение письменной истории как формы рефлексивного исторического самопознания; 2) христианство, православие в частности, в качестве метафизики истории; 3) просвещение на основе обращения к рациональности и философии, которые становятся способом интерпретации и критики исторического самопознания.

«Откуда есть пошла земля Русская?» — с этого вопроса начинается один из древнейших документов русской исторической и историсофской мысли — летописный свод, вошедший в историографию как «Повесть временных лет». В ней были поставлены те экзистенциальные вопросы, ответы на которые надолго определили содержание и направленность русской философско-исторической мысли: *кто мы, откуда мы, куда мы идем?*

«Повесть временных лет» — условное название дошедшего до нас в списках свода летописей XII века. Она имеет компилятивный характер, т.е. написана несколькими авторами-летописцами, каждый из которых свободно пользовался чужими текстами, дополняя их своими сведениями, а порой давая и свое истолкование уже обозначенных событий. Не следует упускать из виду и то, что боль-

шинство источников древнерусской книжности погибло в огне усобиц и татаро-монгольского нашествия, оставшиеся же были упрятаны по дальним монастырям и фактически на несколько столетий изъяты из культурного обращения. И лишь в XVIII веке — веке русского просвещения они были открыты заново и включены в культурный контекст. Однако это не значит, что слово, образ и предание не действовали на современников и не сохранились в исторической памяти народа.

«Повесть временных лет» является важнейшим документом развития исторического сознания древней Руси и источником его позднейших реконструкций. Начиная со специальных исследований Шлёцера, авторство свободного текста «Повести» приписывается монаху Киевско-Печерского монастыря Нестору-летописцу (конец XI — начало XII в.). В историософской реконструкции летописи попытаемся ответить на следующие вопросы: 1) вопрос, с которого начинается сама «Повесть»: «Откуда есть пошла земля Русская?» и «Кто в Киеве начал первым княжить?», т.е. «варяжский вопрос», оказавшийся позднее в центре внимания историософской мысли; 2) крещение Руси и отношение к этому событию современников; 3) историософские представления самого летописца, как наиболее репрезентативные для культуры XII века, наложившие определенную печать на излагаемые события.

Монах и ученик ревностного поборника византийского христианства Феодосия Печерского, Нестор воспринял богословско-провиденциалистскую традицию и, насколько это позволял ему материал, старался добросовестно следовать ей в своем истолковании исторических событий, что не помешало ему решать историософские задачи в пользу самобытности славянского народа и его роли в мировой истории. Это в первую очередь относится к истолкованию происхождения славян, к определению их места в мировой истории.

Нестор отступает от традиций византийских хронографов, начинающих историю с пространных богословских рассуждений о сотворении мира. Он лишь ограничивается краткой ссылкой на происхождение славян от третьего сына Ноя — Иафета, которому достались западные и северные земли. Тем самым славяне, или «славяне-русы», обозначались им как «исторический» народ и включались в семью европейских народов. В подтверждение исторической исконности и универсальности славянской культуры ее первоучителем Нестор объявляет самого первозванного апостола Андрея, который, дойдя до Киевских гор, водрузил там крест. Основное же

внимание он сосредоточивает на расселении славян, доказывая, как бы мы теперь сказали, автохтонность их места развития. Сфера обитания восточных славян достаточно обширна. Они расселились по Дунаю, Двине, Ильменю, Волхову, Висле, Днепру. Само Понтийское море, утверждает летописец, слывет русским, и Византия в значительной мере населена славянами-русами. При этом Нестор сравнительно легко справляется с общеэтническим обозначением славянства: «А славянский народ и русский един, от варягов ведь прозвались Русью, а прежде были славяне; хотя и полянами назывались, но речь была славянской»¹.

Трудной задачей для Нестора и его позднейших интерпретаторов оказалась «варяжская проблема». Расселившиеся в обширном ареале славянские племена были связаны не только своим этническим происхождением и языком, но и экономически, единым торговым путем «из варяги в греки». Жили они в мире между собой и, в мире с соседними финскими племенами — чудь, меря, весь, мордва, литва, но вынуждены были платить дань хазарам и варягам. Попытки обрести самостоятельное существование закончились неурядицей, ибо «не было среди них правды, и встал род на род, и были у них усобицы, и стали воевать друг с другом». Так трагически закончился первый опыт «суверенизации» славянских племен. Путь к ней лежал только через государство, которое защищало бы их общие интересы во внешнем мире. Это интуитивно поняли вожди славянских племен и сказали: «Поищем себе князя, который бы владел нами и судил по праву». Так родилась версия призвания варяжских князей. В данном случае нас интересует не исторический факт, а историософское осмысление его летописцем, как выразителем исторического самосознания народа.

Отметим в этой связи основные в контексте наших познавательных задач моменты. Летопись свидетельствует, что общинно-родовой строй, при котором жили отдельные славянские племена, уже в середине IX в. явно исчерпал себя, а начавшийся переход к государственности оказался весьма трудным. Попытки установить государственный строй в Новгороде в форме городского веча, в Киеве в форме княжеской власти не удавались из-за родоплеменных усобиц и систематических вооруженных набегов воинственных соседей. Тогда-то и было отправлено великое посольство к варягам с приглашением княжить в Новгороде и на всей Русской земле. Была

¹ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М., 1978. С. 219.

ли это на самом деле узурпация власти варяжскими завоевателями, вступившими впоследствии в договорные отношения с местной родовой верхушкой, или действительно имело место приглашение наемников для охраны города и обеспечения внутреннего порядка — «уряда», установить теперь трудно. Как свидетельствуют историки, и первый и второй варианты имели место в средневековой истории. Нестор же своей интерпретацией истории решал весьма важную для всего последующего развития Киевской Руси государственно-правовую задачу: утверждение *легитимности* власти рода Рюриковичей в силу *добровольного призвания* князей и «уряда», чтобы они судили *по праву*. Однако форма «уряда» на основе «лествичного» права, когда власть на великокняжеский престол принадлежала княжескому роду в целом и переходила от старшего брата к младшему, от дяди к племяннику, которые до поры до времени получали в удел города с тем, чтобы затем по старшинству или силой перебраться на Киевский великокняжеский стол, оказалась далеко не совершенной. Пока княжеский род был малочисленным, Киевское государство развивалось как единое целое, достигнув своего расцвета при Ярославе Мудром (1015—1054). Но уже и его правление был обгагрено кровью Бориса и Глеба — первых русских святых, «невинно убиенных» в борьбе за власть их собственным братом Святополком. Убийство Бориса и Глеба вызвало всеобщее осуждение и послужило основанием для постановки и обсуждения проблемы о достоинстве княжеской власти и ответственности князей перед Богом за исполнение возложенных на них обязанностей. Однако ни то ни другое не остановило усобиц. История Киевской Руси — это история кровавых распрей между братьями, жертвами которых становятся разграбленные и сожженные русские же города соперников. Суровым упреком тому является «Слово о полку Игореве».

Важным сюжетом «Повести» является текст испытания веры и крещения Руси. В драматургически сложно построенном тексте Нестор подводит читателей к выводу, что Владимир принял христианство не по чьему-то наущению, не под давлением силы, а потому, что Бог, возлюбивший Русскую землю, сам открылся ему. Крупнейший специалист по истории русской православной церкви Е. Голубинский так интерпретирует выбор князя Владимира в пользу христианства: «Человек с истинно государственными способностями, государь с отличающею великих людей способностью понимать требования времени, Владимир понял настоявшую России необходимость стать страной христианскою для того, чтобы сделаться

страною вполне европейскою, и это политическое убеждение, соединяясь с прямым непосредственным желанием дать народу истинную веру, и произвело то, что он не только сам принял христианство, но решился сделать это верою своего государства¹.

Так что испытание веры имело для Владимира и его соратников скорее поучительный характер. Не случайно в рассказ об испытании веры включена специальная речь Философа, который раскрыл своим слушателям содержание Книги Бытия, символа веры и таинства причастия, предостерег от соблазнов иноверия и ересей. И все же в пользу православия русичей, согласно летописной версии, склонили не богословские аргументы Философа, да и вряд ли богословские тонкости были доступны пониманию слушателей, а красота греческого вероисповедного обряда, открывшаяся посланцам князя Владимира, направленным им в разные концы света, чтобы испытать веру. Однако сам князь Владимир, как прозорливый политический деятель, был убежден, что не только красота спасает мир, но и сила. В летописи подчеркивается такой знаменательный момент: уже приняв решение в пользу греческого вероисповедания, Владимир предварительно взял штурмом византийский город Корсунь (Херсонес) и тем самым принудил византийских императоров принять свои условия крещения. Эта акция молодого государства была весьма предусмотрительной по отношению к Византийской империи, почитавшей себя мировой блюстительницей всего христианского мира. Киевские князья по мере возможностей стремились отстоять силой и идейно обосновать независимость русского государства и самостоятельность русской православной церкви. Данная установка последовательно, хотя и не всегда успешно, проводилась русскими князьями вплоть до падения Константинополя (1453).

Склонность к историософскому мышлению летописца особенно ярко проявилась в обсуждении проблемы зла в истории в связи с убийством Бориса и Глеба. И хотя в решении ее он не выходит в целом за пределы догматического провиденциализма, перед лицом зла, творимого людьми в истории, Нестор вынужден выступить с теодицеей, т.е. оправданием Бога.

Бог «всемогущий» и «всеблагий» побуждает людей к добрым делам. Что касается зла, то оно проистекает по «наущению дьявола», ненавидящего добро. Разными хитростями бесы пытаются от-

¹ Голубинский Е. История русской церкви. М., 1901. Т. 1. С. 156.

вратить христиан от Бога. Но дьявол не всемогущ, а его бесы немощны и успех их козней возможен лишь «по поущению Божьему». За «поущением» зла, согласно летописцу, стоит греховность, своеволие людей, их непокорность Богу. Но бывает зло, совершаемое злым человеком по собственной воле. Такой человек, «усердствуя злему делу, хуже беса, ибо бесы Бога боятся, а злой человек ни Бога не боится, ни людей не стыдится»¹. К таким злодеяниям Нестор относит, в частности, убийство Святополком Окаянным Бориса и Глеба.

Наряду с этим есть и другой тип тотального зла, вроде нашествия иноземцев или моровой язвы. Нестор полагает, что такие несчастья есть результат гнева Божьего, когда Бог сам, минуя дьявола, наказывает людей за их грехи. Бог неумолим в гневе своем, он карает людей за «наглость» и «гордыню», обращает их праздники в плач, песни — в рыдания. При этом особую роль выполняют так называемые «бичи» Божьи, в виде нашествия «поганых», попуская которым Бог, предупреждает людей, дабы они воздерживались от злых дел. Но и в подобных случаях летописец оправдывает Бога, который наказывает нас с «безграничной любовью» и «неизреченным человеколюбием», ибо, будучи наказываемыми праведно и достойно, будем веру иметь. И, заключает он: «Да никто не дерзнет сказать, что ненавидимы мы Богом»². В этих наивных рассуждениях, может быть, впервые в русской литературе поставлена одна из фундаментальных историософских проблем — проблема зла в истории, над разрешением которой бились такие умы русской философской мысли, как Вл. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев.

Большой интерес с точки зрения формирования историософских суждений, или «древлего любомудрия», представляет сохранившийся текст «Слова о законе и благодати», написанный между 1037 и 1050 гг. митрополитом киевским Иларионом. «Слово» изобилует библейской символикой и богословской риторикой. Но, обращаясь к пастве, Иларион уверен, что будет понят ею: «ведь не несведущим [мы] пишем, но с преизбытком насытившимся книжной сладости»³.

Иларион сознательно нарушает один из догматов христианского вероучения о том, что благодать есть исполнение закона. В «Слове»

¹ Повесть временных лет. С. 151.

² Там же.

³ Иларион. Слово о законе и благодати // Златоуструй. Древняя Русь XI—XIII веков. Антология. М., 1990. С. 107.

закон и благодать в духе складывающейся православной традиции оказываются отделенными друг от друга. Под «царством закона» им подразумевалась ветхозаветная история иудейского народа, избранного Богом для соблюдения продиктованного им Закона. Однако иудейский народ не оправдал чаяний Бога, ограничившись лишь заботой о собственном спасении, усматривая в других народах рабов, недостойных промысла Божьего, поставил и себя в положение раба по отношению к Господу. Не случайно царство закона символизирует в «Слове» рабыня Агарь, которая могла породить только раба. Ей противопоставляется свободная Сарра, родившая в старости по Божьей благодати свободного сына Исаака, из рода которого явился Спаситель мира. Это событие послужило прологом смены несовершенного «царства закона» «царством благодати», открытого Новым Заветом Христа. Закон был лишь предтечей истины и благодати, благодать же является «служителем будущего века, жизни нетленной». «Прежде [был дан] закон, а потом благодать, прежде — тень, а потом истина, — да разумеет читающий!»¹ — так настойчиво Иларион расшифровывает символический смысл противостояния Ветхого и Нового Заветов своим читателям. И далее подводит их к основному выводу, ради которого и было написано «Слово». Если в «царстве закона» бжлости закон было поручено одному «богоизбранному народу» — евреям, не оправдавшим, однако, заветов Бога, то в «царстве благодати», возвешенному Христом, все народы равны. Более того, благодать распространяется в первую очередь на «новые народы», не испорченные гордыней. «И подобало благодати и истине воссиять над новым народом. Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного «в мехи ветхие», обветшавшие..., а иначе прорываются мехи и вино вытекает. Но новое учение — новые мехи, новые народы! И сберегется и то и другое»².

К числу новых народов принадлежит и русский народ. Этот новый в христианстве народ уже обрел славу «во всех концах земли». Вера благодатная, распространяясь по всей земле, дошла и до нашего народа русского, рассуждает Иларион, связывая это событие с крещением Руси князем Владимиром и воздавая ему хвалу.

Похвала князю («кагану») Владимиру в связи с крещением Руси — жанр достаточно традиционный в литературе Древней Руси — в данном случае приобретает глубокий исторический

¹ Там же.

² Там же. С. 113.

смысл. Автор решительно отказывается от утвердившегося предания о духовном просвещении восточных славян апостолом Андреем. Этому преданию, пришедшему, по-видимому, из Византии и закрепившемуся в «Повести временных лет», Иларион противопоставил иную, достаточно смелую для того времени версию, согласно которой первосвятителем Русской земли был не кто иной, как сам князь Владимир, не слышавший речей апостолов новой веры, но избравший ее, «руководствуясь только добрым смыслом и острым умом». Этим он заслужил славу в веках. Один из видных исследователей древнерусской письменности И.Н. Жданов объясняет отход Илариона от сложившегося предания относительно апостола Андрея развитием национального самосознания и стремлением освободиться от церковной и политической зависимости от Византии. «Его произведение представляется нам попыткой создать идеал князя-просветителя и дать идеальную картину просвещения Руси»¹.

Таким образом, в «Слове о законе и благодати» и других сочинениях святителя вполне сформировался идеал Святой Руси. Забегая несколько вперед, отметим, что и мессианская идея «нового», «свежего народа» будет подхвачена и развита в трудах уже таких маститых философов, как В.Ф. Одоевский и П.Я. Чаадаев. Но не следует забывать, что еще в XII в. киевский митрополит Иларион приходит к идее равенства всех «языков» т.е. всех народов не только перед Богом, но и в развитии мировой истории.

3.3. Идеологема «Москва — третий Рим»

Возвышение Москвы, превращение ее в центр Великорусского государства и становление нового типа духовности обусловлены двумя обстоятельствами. Первое из них обозначилось уже в конце XII в. — это перемещение центра политической и культурной жизни на северо-восток, в верховья Волги и образование там Владимиро-Суздальского, а позже Московского княжества, и вытеснение в новых условиях удельно-родовой формы власти удельно-вотчинной, при которой власть передается от отца к сыну на основе вотчинной собственности на землю. В Летописи 1367 г. сообщается, что великий князь Дмитрий Иванович заложил в Москве каменный

¹ Жданов И.Н. Слово о законе и благодати и похвала кагану Владимиру // Жданов И.Н. Соч. Т. 1. СПб., 1904. С. 74.

кремль и «всех князей русских начал приводить под свою волю». Татаро-монгольская власть не препятствовала этому процессу, хотя и пыталась манипулировать им. Она была заинтересована прежде всего в усилении порядка, который бы гарантировал ей «выход» дани и поэтому, как правило, поддерживала сильнейшего из князей. Так под покровом татаро-монгольского ига происходило усиление экономического и политического могущества Московского княжества путем «собираания» русских земель.

Вторым историческим событием, послужившим духовному возрождению русского народа, стала Куликовская битва (1380), возглавленная великим князем Московским Дмитрием Донским (1350—1389) и освященная великим святым Русской земли Сергием Радонежским (1321—1391). Именно с этого времени можно говорить о формировании русского национального самосознания. Значение Куликовской битвы состояло в том, что народ, привыкший дрожать при одном имени «татарина», собрался наконец с духом и нашел в себе мужество бросить открытый вызов врагу. Это была бесспорная победа духа русского народа, послужившая началом его возрождения. «На Куликовом поле оборона христианства слилась с национальным делом Руси и политическим делом Москвы. В неразрывности этой связи дано и благословение преподобного Сергия Москве, собирательнице государства русского», — пишет интерпретатор жития Сергия Радонежского Г.П. Федотов¹.

В возвышении Московского княжества как будущего центра Российского государства огромную роль сыграли, таким образом, не только князья-воины — ее устроители, но и духовные учителя того времени. Для объединения русской земли необходима была не только сила, но и образцы нравственного подвига, необходима была направляющая идея. Ответом на этот запрос времени и стала идеология «Москва — третий Рим», которая заложила основы мессианской идеологии периода образования Русского централизованного государства. Ее с полным основанием можно считать своеобразным прологом русской философии истории, в значительной степени определившей мессианское направление и проблематику ее развития.

Идеологему «Москва — третий Рим» обычно связывают с именем старца псковского Елизарова монастыря Филофея (ок. 1465—1542). Действительно, Филофей в своих посланиях великому князю Московскому Василию Ивановичу и царскому дьяку М.Г. Мунехину сформулировал и обосновал ее в соответствии с господствовавшим

¹ Федотов Г.П. Святые древней Руси. М., 1990. С. 152.

в то время миропониманием и духовными запросами общества. Филофей писал царю: «Храни и внимай благочестивый царь тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что *два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать*»¹. Эта формулировка и стала классическим выражением мессианской концепции Москвы как третьего Рима.

Идея Москвы как третьего Рима имела глубокое историческое основание. Для русского религиозного сознания, привыкшего свертывать свои мысли и поступки с авторитетом истинной веры, нерушимым оплотом почитался второй Рим — Константинополь. Падение этого оплота, сначала духовное, вследствие согласия греческих иерархов на Флорентийском соборе 1439 г. на унию с католической церковью, а затем и политическое — захват города турками в 1453 г., было равносильно вселенской катастрофе. Общественное сознание усиленно искало адекватную ему замену. Москва, одержавшая в недавнем прошлом победу над «неверными», выступившая собирательницей русских земель и защитницей всех православных народов, предстала как вполне достойная восприемница второго Рима — Константинополя.

То, о чем писал Филофей, в частности идея перемещения святости с павшего Константинополя на Москву, в той или иной форме уже была «проговорена» книжниками в серии Сказаний, Слов, Повестей. Можно сказать, что послание инок Филофея явилось как бы завершением определенного круга идей, «носившихся в воздухе», и своеобразной «точкой роста» зарождающегося национального самосознания. Вот почему идея старца о богоизбранности русского народа, о преемстве мессианства Русским царством, выраженная к тому же в эмоционально приподнятой форме, сразу же получила широкий общественный резонанс, легко вписалась в существующую идеологическую систему. Более того, она «так верно воспроизводила общий смысл эпохи, так точно угадывала настроение современников Филофея, что скоро была усвоена даже правительственными сферами и вошла в государственные акты», — отмечает исследователь проблемы И. Кириллов². И соответственно, она оказала огромное влияние на развитие государственной идеологии русского самодержавия. Во всяком случае между идеей ис-

¹ Послание старца Филофея к великому князю Василию // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV - первая половина XVI века. М., 1984. С. 441.

² Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианства. М., 1914. С. 27.

торического призвания московского государства и идеей самодержавия князей и царей московских прослеживается вполне определенный и заметный параллелизм. Их появление совпадает по времени и по источникам. Перенесенные из Византии на Русь, они становятся символом возросшего политического значения московского государства, его мессианского призвания.

Нетрудно увидеть, что идея Москвы как третьего Рима в своем первоначальном варианте имела прежде всего теологический смысл и относилась не столько к ее политическому могуществу, сколько к предназначению русского государства быть убежищем «истинного христианства». Однако очень скоро у нее появился и новый смысл, произошло своеобразное смещение акцентов — с религиозного провиденциализма в сторону идейно-политического обоснования возвышения Московского княжества как державы. Эту эволюцию отмечает, в частности Кириллов: «Руководящей идеей у Филофея является идея провиденциализма: все, что совершается в истории, все совершается по мудрому начертанию Промысла. Затем эта точка зрения у Филофея переходит в теократическую систему управления земными царствами; в основе же его политической идеологии лежит понятие богоизбранности царства, которое направляет жизнь человечества к конечной цели бытия людей на земле; богоизбранный народ хранит истинную богооткровенную религию. Филофей не раскрывает полного чередования мировых царств, а непосредственно останавливается на старом Риме, указывает его преемство Константинополем — вторым Римом, и, наконец, переходит к Руси, с богоспасительной Москвою, этим третьим Римом — и последним»¹.

Таким образом, России предписывалась роль хранительницы единственно истинно христианской православной веры; в свою очередь православие объявлялось «русским», а русское государство — единственным и подлинно христианским и в этом смысле вселенским царством. Московские государи довольно быстро уловили этот второй смысл и увидели в идее то, что было созвучно их собственным устремлениям, связанным и с укреплением политических позиций Москвы, и с укреплением самодержавия. Новый религиозный статус Москвы, на которую перешла благодать Божия, делал ее центром всего христианского мира и, соответственно, царя Московского превращал во «вседержителя», ответственного лишь перед

¹ Там же. С. 25.

Богом и потому ни с кем не делящего «вверенную» ему власть, в том числе и с церковью.

Двойственность идеологемы «Москва — третий Рим» и связанного с ней русского мессианизма весьма точно уловил Н.А. Бердяев. «Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя. Империалистический соблазн входит в мессианское сознание»¹. Тем самым открывалась возможность превращения провиденциалистской идеи в аргумент имперской идеологии и политики. Но осознание этого, обозначенного Бердяевым, противоречия вместе с политическими выводами из него пришло позже, с историческим опытом. А в XVI в. совпадение религиозной и политической идеи представлялось еще вполне естественным и «не грозило далеко идущими последствиями».

Постепенно, по мере укрепления основ русского самодержавия и его идеологии, учение о Москве как третьем Риме из факта консолидации нации превращалось в охранительно-консервативную силу, и не случайно именно оно сыграло роковую роль в церковном расколе XVII в., переросшем в трагический раскол общества. Как известно, государство и официальная церковь выступили в качестве поборников включения России в мировой церковный и политический процесс, тогда как народ в значительной части своей остался на позициях верности старине. «В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почували измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола»². В итоге мечты о «Святой Руси» были преданы анафеме как ересь, движение старообрядцев превратилось в запрещенную секту, и вместо ожидаемого пришествия Христа в облике «Белого Царя» старообрядцам явился антихрист в облике царя Всея Руси. Единственным спасением представлялся уход из мира в «невидимую Церковь». Старообрядческая Русь в ожидании антихриста утвердилась в своем самобытничестве и ксенофобии, а официальная церковь подпала под политическое верховенство светской власти

¹ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 49—50.

² Там же. С. 52.

московских государей. На некоторое время идеологема «Москва — третий Рим» была как бы законсервирована.

Идея мессианизма была возвращена в историософию Вл. Соловьевым в его учении о теократии. Однако к концу жизни его постигло жестокое разочарование в мессианском призвании России. «И Третий Рим лежит во прахе, а уж четвертому не быть», — скажет он в своем известном стихотворении.

3.4. Русское просвещение и поиски национальной идентичности

Реформами Петра Великого открывается новая страница в истории Российского государства. Исчерпав свои исключительно национальные элементы, Россия, по выражению К.Д. Кавелина, вошла «в жизнь общечеловеческую», инициатива которой в Новое время прочно перешла к Западной Европе. Поэтому нет ничего удивительного в том, что именно к Европе обратился Петр в поисках общечеловеческого опыта и не побоялся поставить себя и страну в положение ученика, который, однако, сам выбирал своих учителей и направление просвещения, сообразно собственному историческому опыту. Петр поставил перед нарождающейся новой интеллигенцией две задачи. Первая — подняться до уровня достижений европейской цивилизации с тем, чтобы разговаривать с ней на равных. На фоне этой ученической зависимости от Запада, как отмечал Г.Г. Шпет, со всей остротой вставала вторая задача — формирование самосознания своей сущности по отношению к Европе и определение собственного пути развития. Это и определило характер русского просвещения и постпросвещения, специфику дальнейшего развития русской культуры в целом, и историософской мысли, в частности. Именно в петровскую эпоху было положено начало секуляризации отечественной культуры, развитию светского образования, культурному диалогу с Европой, т.е. тому, что охватывается общим понятием — *просвещение*, которое и послужило базой для дальнейшего развития национального самосознания. Для современников и последующих поколений понятие просвещение ассоциировалось с верой в силу человеческого разума: люди эпохи просвещения были убеждены, что усовершенствование человеческого общества возможно только средствами разума, образования и культуры, что истинное просвещение основано на «согласовании»

европейской образованности с национальным самосознанием; они защищали идеи гуманизма, свободомыслия, прогресса, связывая с ним достижение народного блага и справедливости, реализацию естественных прав человека на жизнь, свободу, достоинство.

Размах и революционная глубина реформаторских преобразований Петра сделали развитие страны по «общечеловеческому» пути необратимым. Вл. Соловьев сравнивал значение деятельности Петра с христианизацией Руси св. Владимиром. И тот и другой принадлежали к тому типу исторических деятелей, которые, намного опережая потребности общественного развития страны, *делали историю*. Но в отличие от Владимира, который был канонизирован православной церковью, отношение к Петру изначально формировалось в оппозиции *Бог — антихрист*. И не случайно на протяжении всего последующего развития общественной и философской мысли отношение к делу Петра становится пробным камнем самоопределения различных ее партий. Но как бы мы ни относились к деятельности первого русского реформатора, несомненным является то, что именно с него начинается *Новое время* русской истории и, соответственно, русской философско-исторической мысли.

В первой четверти XIX в. доминантой русской философской мысли становится отношение Россия — Европа. Нельзя не признать, что противопоставление «Восток (Россия)» — «Запад (Европа)» было как бы изначально задано России и тем, что ее государственность сформировалась на востоке Европы, в силу чего она была для Европы всегда Востоком, и тем, что Русь вступила на историческую арену и приняла христианство, когда в разгаре было противостояние церквей (католической — западной и православной — восточной), и тем, что у Руси был собственный восток — степь с ее кочевниками, с которыми она не только воевала, но и вступала в диалог, в результате чего неизбежно происходило этническое и культурное сближение с «погаными». Имея в виду эту геополитическую данность России, В.О. Ключевский подчеркивал, что «исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связана ее с Европой, но природа положила на нее особенности и влияние, которые всегда влекли ее к Азии, или в нее влекли Азию»¹. Другими словами, для России изначально стояла проблема того выбора, который позже сформу-

¹ Ключевский В.О. Курс русской истории. Соч.: В 9 т. М., 1987. Т. 1. С. 65.

лировал Вл. Соловьев — «Русь! В предвиденьи высоком ты мыслью гордой занята, каким ты хочешь быть Востоком: Востоком Ксеркса или Христа?»

В начале 30-х гг. XIX в. этот вопрос приобрел самостоятельное историософское звучание, что повлекло за собой попытки объяснения собственной истории с позиций «всеобщих отвлеченных начал», лежащих в основании мироздания и управляющих миром. На основе поиска «общих» начал истории, приобщения к европейской духовной культуре под влиянием западных философских систем (Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля) формировался образ мышления, основанный на признании ведущей роли человеческого разума. Утверждалось убеждение в способности разума влиять на исторический ход событий и в ответственности человека за свое участие в истории — как своей страны, так и всего человечества. Это наводило на мысль о национальном и всечеловеческом, как двух взаимосвязанных и дополняющих «параметрах» развития любого общества. Национальное самосознание как бы переходило на новый виток развития: неожиданно стало «прорисовываться» осознание принадлежности к своей нации как достойной и «соразмерной» с европейским уровнем цивилизации.

На этой почве в рамках старой мессианской идеологии «Москва — третий Рим» оформилась новая мысль — об особом призвании России служить звеном между Западом и Востоком, между веком минувшим и настоящим, зрела уверенность, что XIX в. принадлежит России. Как христианство внесло новые силы в дряхлеющий античный мир, так ныне спасение Европы возможно лишь в случае, если на сцену истории вступит народ со свежими силами, не отягощенный традициями европейского прошлого. Таким народом является русский народ.

Своеобразной лабораторией формирования этой идеи стало общество Любомудров во главе с князем В.Ф. Одоевским (1803—1869), а в развернутом виде идея была представлена в его философском романе «Русские ночи» (1846), в котором утверждалась мысль об особой миссии «славянского Востока», призванного оживить Запад. «Мы поставлены, — писал Одоевский, — на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; перед нами разыгрывается ее странная таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа... Не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке — узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас частию

ваши же силы, сохраненные и умноженные, вы найдете и наши собственные силы, вам неизвестные, и которые не оскудеют от раздела с вами»¹.

В «Русских ночах» Одоевским были сформулированы по крайней мере три идеи: 1) идея всечеловеческого братства, достигаемого на пути прогресса мирового духа, эстафета которого передается от одного народа к другому; 2) мысль о том, что в этом общем движении Запад выполнил свое великое дело, и это означает начало его конца; 3) идея об историческом преимуществе отставших, «свежих», «неисторических» народов, к которым с полным правом может быть отнесен славянский народ — русские.

К аналогичным идеям почти одновременно с любомудрами пришел Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856), историософская модель которого об исторических судьбах России определила направленность развития отечественной философии истории на много лет вперед. Чаадаев в эпатажной форме поставил проблему о несоответствии величия России ничтожеству ее повседневного существования. Запад в его философических построениях выступил как бы идеальной моделью, а Россия — страной, о судьбе которой Провидение было мало озабочено, и потому она просто «заблудилась на земле». Расположенная между Европой и Азией, она принадлежит скорее географии, нежели истории, утверждал Чаадаев. Она вообще не заслужила бы упоминания во всеобщей истории, если бы не протянулась от Германии до Берингова пролива, и если бы полчища монголов не прошли по ней, угрожая Европе. «Дело в том, — писал Чаадаев, — что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»².

Причины духовной нищеты народа и экономической отсталости страны Чаадаев видел в «выпадении» ее из всеобщей истории, сопровождавшемся религиозным и национально-культурным партикуляризмом. Эта проблема стала предметом философско-религиозной рефлексии в его «Философических письмах». Ее решение мыслитель попытался найти в провиденциализме, позже названном (не без основания) М.О. Гершензоном «социальным мистицизмом».

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 148, 182.

² Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Соч. М., 1989. С. 18.

Смысл истории, согласно его концептуальной схеме, определяется «божественной волей», властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечной цели. Провидение, однако, не лишает человека свободы выбора целей и средств, ставя его тем самым в ситуацию ответственности. И чем явственнее обозначается провиденциальный смысл истории, тем выше ответственность человека за ее исход.

Таким образом, хотя в основе исторического бытия мира, согласно Чаадаеву, лежит Провидение, субъектом истории выступает все человечество или отдельный народ, как его персонифицированная часть. В этом смысле нет народов исторических и неисторических, но есть народы уразумевшие и неуразумевшие Его замысел, откликнувшиеся и не откликнувшиеся на Его знак. «Россия, если только она уразумеет свое призвание (подчеркнуто нами. — Авт.), должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, идей и интересов Европы»¹. Чаадаев, как бы возвращаясь к идее Одоевского о преимуществах «свежего народа», сформулировал ее как идею о преимуществах отставших народов, к которым относил Россию.

Эта идея оказалась весьма притягательной. Позже ее почти в тех же выражениях повторил А.И. Герцен: свобода «от бремени истории» делает Россию наиболее готовой к революции, ибо ей не о чем сожалеть в прошлом. Ту же систему аргументации развивал Н.А. Добролюбов: «Да, счастье наше, что мы позднее других народов вступили на поприще исторической жизни... все-таки наш путь облегчен, все-таки наше гражданское развитие может несколько скорее перейти те фазисы, которые так медленно переходило оно в Западной Европе. А главное, — мы можем и должны идти решительнее и тверже потому, что уже вооружены опытом и знанием»². Напомним, что с идеей преимущества отставших народов соглашался и К. Маркс в известном письме В.Засулич. А еще позже она возродилась в виде идеи «прорыва слабого звена» у В.И. Ленина.

Таким образом, Чаадаеву русская историософия обязана постановкой проблем, ставших сквозными в последующие десятилетия ее развития. «И многое из того, что передумали, перечувствовали, что создали, что высказали благороднейшие умы эпохи, — Белин-

¹ Чаадаев П.Я. Письмо А.И. Тургеневу // Там же. С. 377.

² Добролюбов Н.А. От Москвы до Лейпцига // Добролюбов Н.А. Избр. филос. произв. М., 1948. Т. 2. С. 196—197.

ский, Грановский, Герцен, К. Аксаков, Ив. и П. Киреевские, Хомяков, потом Самарин и др., — писал Д.Н. Овсянико-Куликовский, — было как бы «ответом» на вопрос, поднятый Чаадаевым. Словно в опровержение пессимизма Чаадаева явилось поколение замечательных деятелей, умственная и моральная жизнь которых положила начало дальнейшему развитию»¹.

3.5. Полемика славянофилов и западников. Русская идея

Сформулированная проблема концептуально оформилась в 40-е гг. в споре славянофилов (А.С. Хомяков, И.В. и П.В. Киреевские, К.С. и И.С. Аксаковы, Ю.Ф. Самарин) и западников (Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, К.Д. Кавелин, Т.Р. Грановский, П.В. Анненков, А.И. Герцен, Н.П. Огарев). В русскую историю общественно-философской мысли это время вошло как «эпоха возбужденности умственных интересов» (Герцен). Российское общество как бы «проснулось» и начался тот удивительный взлет общественно-философской мысли, который долго будет вызывать восхищение потомков.

Водораздел между двумя группами передовой интеллигенции проходил в понимании исторического процесса и места в нем России. Если славянофилы, считавшие, что Европа свой век отжила, настаивали на исключительном своеобразии исторического развития России, призванной сказать свое слово в истории, то западники, исходившие из принципа универсальности исторического развития человечества, указывали на то, что наиболее продвинувшейся в этом процессе в силу ряда обстоятельств оказалась Западная Европа, и потому ее опыт должны освоить все страны, в том числе и Россия. Хотя обе историософские модели вышли из общего источника — современных им западноевропейских философских систем, что наложило отпечаток на их полемику, при этом, однако, и западники и славянофилы основывались на различных достаточно отвлеченных «началах»: «просвещение» у Киреевского, «соборность» у Хомякова, «народность» у Аксакова; «цивилизация» у Грановского, «прогресс» у Кавелина, «личность» («лицо») у Белинского,

¹ Овсянико-Куликовский Д.Н. История русской интеллигенции. Ч. 1 // Собр. соч. Т. VII. СПб., 1911. С. XII.

«свобода» у Герцена. Таким образом они пытались подойти к решению одних и тех же проблем, только с разных сторон. Но их объединяла общая вера в высокое историческое призвание России. Как писал Герцен, и те и другие, подобно Янусу, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно.

Славянофилы опирались на идею принципиального отличия Европы и России: на Западе преобладает начало индивидуалистическое, в России — общинное. Они возлагали большие надежды на общинные принципы жизни народа. «Община есть то высшее, то истинное начало, которому уже не предстоит найти нечто себя выше, а предстоит только преуспевать, очищаться и возвышаться», ибо это есть «союз людей, отказавшихся от своего эгоизма, от личности своей и являющих общее их согласие: это действие любви, высокое действие Христианское»¹. Этот тезис вызывал особо резкие споры и несогласие западников. «Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность?» — возмущенно восклицал Белинский².

Исходный тезис определил и направленность критики Запада: у славянофилов — это в первую очередь критика католицизма и протестантизма, соответственно защита России и апология православия. Перед Россией, считали они, стоит великая задача: не только свою жизнь построить на подлинно христианских началах, но донести принципы этой жизни до людей всей земли. Россия должна указать человечеству дорогу к истинному братству и истинному единению — *соборности*. Это понятие было введено Хомяковым как выражение «свободы в единстве» на основе православной веры. В католической церкви такое единение, считал Хомяков, невозможно, ибо в ней верующий ощущает себя не членом братской общины, а подданным церковной организации. Если вопрос о роли России в общечеловеческом цивилизационном процессе был главным в споре западников со славянофилами, то вопрос о соборности определял их различия в интерпретации этой роли и связи культурно-исторического прошлого страны с ее настоящим и будущим.

Наиболее значимый вклад в «славянофильский вариант» разработки проблемы «Восток — Запад» внесли «отцы» славянофиль-

¹ Аксаков К.С. Краткий исторический очерк земских соборов // Аксаков К.С. Полн. собр. соч. М., 1989. Т. 1. С. 279.

² Белинский В.Г. Письмо В.П. Боткину 8 сент. 1941 г. // Собр. соч.: В 9 т. М., 1982. Т. 9. С. 482.

ства — Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) и Алексей Степанович Хомяков (1804—1860). В их учении проблема отношения России и Запада, поиски национальной идентичности приобрели законченный историософский смысл. Первоначальным импульсом ее обсуждения послужила эпатажная оценка Чаадаевым настоящего и прошлого России в ее сравнении с Западом, своеобразным ответом на которую стала статья И.В. Киреевского «Деятнадцатый век». В ней автор как бы подводил итог достижениям европейской цивилизации и ставил вопрос об отношении к ней России. В отличие от Европы, писал Киреевский, Россия не создала своей собственной цивилизации и развивалась в изоляции от европейской. Этому способствовали различные культурно-генетические условия. Три главные стихии, считал мыслитель, легли в основу европейского просвещения: христианская религия, дух варварских народов, насильственно разрушивших Римскую империю, и характер образованности, основанный на античной культуре¹. В западной цивилизации, основанной на идеях католицизма, возобладало наследие древнего Рима с его духом рационализма. Католицизм отождествлял надындивидуальное религиозное сознание с сознанием клира, а в конечном итоге папы, за которым признал право менять освященные традицией догматы веры. По этой причине церковь не только стала источником духовного образования народа, но и обрела безусловное главенство над политической жизнью европейских стран. Смещение двух сфер — сферы разума и светской власти со сферой духа и церковной общности нанесли вред как вере, так и разуму. Европейская образованность, начало которой было положено возрождением античных традиций рационализма, должна была положить конец сложившемуся в Европе единству, что и произошло в результате Реформации, которая явилась протестом личности против безусловного авторитета папы в делах веры. В результате цельность европейской цивилизации, ее духовное единство, уходившие корнями в раннее христианство, распались. Формой единения Европы стали внешние светские связи, в частности, идеология общественного договора, основанного на приоритете частного интереса обособленных индивидов.

В России античное (греческое) наследие опосредовано христианским вероучением отцов Церкви. Рационализму и индивиду-

¹ См.: Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 75.

ализму западной культуры здесь противостоит единение в вере на основе любви к Христу. Именно они позволили православию сохранить в первоначальной чистоте христианское вероучение. В этом Киреевский усматривал источник цельности и гармоничного развития духовной культуры России. Русскому народу чужды понятия святости индивидуального интереса и частной собственности — они всецело плод индивидуализма и рационализма европейской жизни. «В устройстве русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее случайное отношение», — уверен Киреевский¹. В основе русского хозяйствования лежит общинное землепользование и условное владение землей: дворянством — за цареву службу, крестьянами — за службу дворянству. Таким образом, «общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность»². Исходная ячейка социального организма — община, основывалась на общем землевладении и самоуправляемом мире, обеспечиваемых единомыслием и силой традиции. Старорусское право не знало формализованного рационализма римского права и потому опиралось на обычай и убеждения.

Иными словами, противопоставление России и Европы, Востока и Запада совпадает у Киреевского с противопоставлением двух типов социальных связей между индивидом и коллективом, в конечном счете двух типов в развитии цивилизации. При этом означенную дихотомию он не сводил к геополитическому началу: принципиальное различие усматривалось не между Россией и Европой, а между рационализмом, который победил в Европе, и истинным христианством, верной хранительницей которого оставалась Россия. В аргументации этой идеи некоторые исследователи усматривают отсутствие мессианских мотивов. В частности, А. Валицкий, ссылаясь на авторитет Бердяева, считает, что в славянофильстве не реализован пророчески-мистический элемент, представляющий собственно историософский аспект³. В самом деле, Киреевский не склонен был абсолютизировать провиденциализм в истории, но он и не отрицал роли Промысла, предопределение которого выступает

¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. Т. 2. С. 267.

² Там же.

³ См.: Славянофильство и западничество; консервативная и либеральная утопия в работах Анджеев Валицкого. М., 1991. Вып. 1.

в облике «призвания Истории», и потому не отрицает ответственности каждого народа за свою судьбу и за судьбу мира. Прогресс добывается совокупными усилиями всего человечества, но каждый народ имеет «свое время» расцвета. Время России только приходит, ее предназначение в истории человечества связано с ее верностью православным основам христианства, что и сделает возможным преодоление рационалистической однородности европейского просвещения и возвращение его к началам подлинно христианской культуры. Но православное просвещение, чтобы состояться, должно овладеть всеми достижениями развития современного мира, представляющего собой неразрывную связь и последовательный ход человеческого ума. Такое понимание исторической задачи России помогало ему преодолеть противоречие между положением о самобытности и отсталости России и положением о ее способности освоения достижений европейского просвещения, и на этом основании органического вхождения в европейскую общечеловеческую цивилизацию. Важно отметить, что, говоря о православных началах русской культуры, Киреевский не отождествлял их с чертами национального характера — напротив, последние, по его мнению, складывались в соответствии с первыми: верность первоначальным христианским догматам обусловила те черты, которые позже сформировались как национальные. «Особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, во всем объеме ее общественного и частного быта»¹.

Здесь уместно заметить, что, во-первых, развиваемые славянофилами идеи о христианско-православных «началах» русской культуры не имели ничего общего с идеологией официальной народности, хотя западники в своей критике и были склонны отождествлять их со взглядами М.П. Погодина и С.П. Шевырева. Более того, славянофилы вели с ней последовательную борьбу, правда, иногда «на общей территории»: им приходилось публиковать свои статьи на страницах погодинского журнала «Московитянин». В основании идейной платформы этого журнала лежала формула министра просвещения С.С. Уварова: «Православие — Самодержавие — Народность», в которой самодержавие приобретало доминирующий характер. Славянофилы же не признавали за самодержавием значения главного источника исторического развития России, отводя ему

¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. Там же. С. 277.

лишь одну сферу действия — политики и государственного управления. В их концепции главной творческой силой выступал народ, не отождествляемый с «простонародьем». Основу самобытности русского народа («народности») они, в отличие от Погодина и Шевырева, видели в нравственных началах, хранящихся в общине, в древнем быте славян.

Во-вторых, славянофильство как черта мировоззрения трактовалась его приверженцами отнюдь не однозначно. Так, у Киреевского, наиболее «европеизированного» из них (не случайно свой журнал он назвал «Европеец») было свое отношение к понятию «славянофильство». В одном из своих писем он даже отгораживался от последнего, характеризуя свое направление как «Православно-Словенское», или «Славянско-Христианское». В.В. Зеньковский не без основания заметил, что еще точнее было бы назвать это направление «православно-русским»: «В сочетании Православия и России и есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся»¹.

Наиболее очевидным такое «схождение» было у И.В. Киреевского и А.С. Хомякова. Пафос историософских построений Хомякова — обоснование славянского, или русского, мессианизма. Идея исторического призвания России пронизывает все грани его философского мировоззрения, о чем свидетельствуют как статьи, специально написанные по этому поводу, так и три тома его «Записок всемирной истории».

Однако религиозный провиденциализм Хомякова существенно смягчен и ограничен признанием логики исторического движения, законов истории и признанием свободы, пусть и понятой как стремление к своей судьбе. Как замечал Бердяев, «большая часть философско-исторических утверждений Хомякова имеет двоящийся смысл, не то научный, не то религиозный»². В обосновании русского мессианизма мыслитель делает упор на культурно-этнографические начала. «История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения; она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал»³, — писал Хомяков. Эти начала своими корнями уходят в историю, в быт, в образ жизни русского народа, и сама вера выступает у мыслителя как эмпирический факт истории. Поэтому

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 6.

² Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. М., 1912. С. 148—149.

³ Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. Соч. М., 1900. Т. 1. С. 174.

в его философии истории больше религиозно-нравственных оценок, чем религиозно-мистического откровения.

В учении Хомякова идея мессианизма (богоизбранничества) не только была рационализирована историко-этнографическими рассуждениями, но и существенно «сдвинута» в сторону исторической миссии. В итоге идея богоизбранности подменяется идеей о культурном призвании русского народа, в силу чего мессианское самосознание вытесняется «позитивно-национальным». Однако последнее легко перерастает в националистическое самодовольство и самоограниченность, что отчасти и произошло у поздних славянофилов. К сожалению, и сам Хомяков не был свободен от подобной ограниченности, о чем в наибольшей степени свидетельствует его поэзия.

Славянский мир, истоки которого, по убеждению Хомякова, восходят к гомеровской Трое, хранит для человечества возможность обновления. Только славяне (и русский народ — прежде всего) сохранили в своем смирении чистоту веры и преданность делу Христа, и потому за ними будущее. Отвергая «соблазн империализма», Хомяков тем не менее утверждал идею будущего духовного водительства России в мире в целом. (Заметим, что с тем же оттенком великодержавного национализма Хомяков решал и проблему отношения России к «внутреннему Востоку».) Позже этот крен был усилен Ив. Аксаковым, Н.Я. Данилевским в сторону панславизма.

Говоря о двойственности хомяковской и в целом славянофильской интерпретации проблемы, Бердяев отмечал: «В сознании Хомякова христианский мессианизм не был еще свободен от элементов языческого национализма. Этот языческий национализм торжествовал победу у эпигонов славянофильства. Проблема России, русского самосознания и русского мессианизма есть проблема Востока и Запада, проблема универсальная. Проблема эта завещана нам славянофилами. Но примесь языческого национализма в славянофильстве затемняет эту универсальную проблему, замыкает Россию в себе, в своем самодовольстве и лишает ее универсального значения»¹. Забегая вперед, скажем, что и для самого Бердяева загадка России разгадывалась лишь в христианском (универсальном) мессианизме с его эсхатологическими ожиданиями. Россия нужна миру, но не для «национально-эгоистического процветания» за счет других, а для спасения мира. Эта

¹ Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. М., 1912. С. 229.

идея будет философски развернута представителями русского духовного ренессанса. В середине же века для нее еще не созрели — ни в Европе ни в России — необходимые идейные и социально-культурные предпосылки. Но именно славянофилы «выговорили» слово «национальность», являющееся мерилom, показателем развития национального самосознания, в чем состояла их немалая заслуга перед отечественной общественной мыслью. Кстати, этот момент отмечал и Герцен — идеолог западников. Он был одним из первых, кто за словопрениями славянофилов об исконных корнях и самобытности русской истории увидел позитивный смысл их идеала народности и пришел к весьма смелой для того времени бурных полемических боев и взаимной нетерпимости мысли о том, что западники должны овладеть темами славянофилов и рационализировать их.

3.6. Историсофские ориентиры западников

Постоянным оппонентом славянофильства выступало *западничество*. Это имя движения выросло из прозвища, данного ему славянофилами за его, якобы, низкопоклонство перед Западом. И хотя это имя искажало сущность движения, оно сохранилось за ним, став общеупотребительным.

Западники, как и славянофилы, верили в высокую историческую миссию России, но прийти к ее осуществлению она сможет, считали они, лишь освоив и преодолев исторический опыт Европы. Быть европейскими русскими и русскими европейцами — вот тезис, с которым выступили западники, отстаивая необходимость исторического движения России в общем направлении западной цивилизации. Важнейшим достоянием последней они считали «уважение к лицу». Для них человеческая личность была «выше истории, выше общества, выше человечества» (В.Г. Белинский). Развивая этот тезис, западники поднялись до его высшего обобщения: не может быть свободной личности в несвободном обществе.

В наиболее развернутом виде эта идея была обоснована К.Д. Кавелиным (1818—1885), сыгравшим роль своего рода связующего звена между поколениями сороковых и шестидесятых годов и сумевшим корректно ввести историсофскую мысль России в контекст мировой общественной мысли. Движущей пружиной исторического процесса, согласно Кавелину, является человек. Историю

творяют люди; результаты их деятельности слагаются в условия исторической жизни, определяющие ее ход и вариативность развития. Поэтому-то разумность исторического процесса, его нравственное совершенство определяется положением человека в обществе, признанием его безусловного достоинства. Достоинство человека, обеспечение условий для всестороннего развития личности и ее самореализации является важнейшим критерием исторического прогресса. Народы, приносящие личность в жертву каким бы то ни было внешним целям, выпадают, по крайней мере на время, из исторического процесса, что обрекает их на отставание в развитии всех форм общежития.

С этих позиций Кавелин подходит к решению вопроса об отношении России к Европе и о ее месте в мировом историческом процессе. Признание Кавелина, что каждый исторический народ развивается в соответствии со своими исходными «началами», сближало его с оппонентами — славянофилами, но апелляция к творческой роли личности принципиально разделяла с ними. Русский народ представляет собой совершенно «небывалую социальную формацию», поэтому развитие Европы и России до недавнего времени шло различными путями. «Наше движение историческое — совершенно обратно европейскому, — писал Кавелин. — Последнее началось с блистательного развития индивидуального начала, которое более и более вставлялось, вдвигалось в условия государственного быта; у нас история началась с совершенного отсутствия личного начала, которое мало-помалу пробудилось и под влиянием европейской цивилизации начало развиваться. Конечно, должно наступить рано или поздно время, когда оба развития пересекутся в одной точке и тем выровняются»¹. Это время, по мнению Кавелина, наступает. Древняя русская жизнь вполне себя исчерпала — она развила все начала, которые в ней скрывались. А «исчерпавши все свои исключительно национальные элементы, мы вошли в жизнь общечеловеческую», хотя это вовсе не мешает нам оставаться теми же, кем мы и были — русскими славянами². Ибо каждый народ развивается в соответствии со своими исходными «началами», которые сохраняются, может, и в трансформированном виде, на всех этапах его истории, определяя специфику последней и вместе с тем «не мешая» включе-

¹ Кавелин К.Д. Краткий взгляд на русскую историю // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 68.

² Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней Руси // Там же. С. 66.

нию каждого, в том числе русского народа, во всемирную историю в соответствии с ее законами и логикой. Иными словами, хотя формы жизни у всякого народа складываются под воздействием определенных начал, но этот процесс осуществляется под воздействием всех обстоятельств его жизни, в том числе и внешних условий». Тут есть необходимое и неизбежное взаимодействие. Этот общий закон остается неизменным и в том случае, когда один народ перенимает формы жизни у другого: они определяют его жизнь настолько, насколько им ассимилированы и усвоены, а усвоено и ассимилировано может быть только то, что отвечает существу и потребностям народа. Это одинаково применяется и к нам, и к Европе»¹. Исходя из этого, Кавелин утверждает, что влияние Запада лишь ускорило собственное развитие России по пути общечеловеческой цивилизации, обозначившееся еще до петровских реформ.

Мыслитель решительно выступил против славянофильской историософии, оценки настоящего с позиций идеализированного прошлого. Ей он противопоставил принцип историзма, увязывающий настоящее не только с прошлым, но и с будущим. Жизнь народа есть органическое целое, которое изменяется последовательно в соответствии с внутренними причинами, где обусловленное прошедшим настоящее служит в свою очередь основанием будущего. В этом процессе между старым и новым неизбежно возникает конфликт, в котором старое нередко апеллирует к идеализированной традиции. Однако объективно прошлое далеко не лучше настоящего — оно только кажется нам привлекательным, ибо в таковом обличье его удерживает наша память. В свете же новых требований жизни оно, очевидно, обнаруживает свою ограниченность и несовершенство и потому преходяще.

Итак, спор западников и славянофилов вызвал к жизни немало актуальных историософских идей, получивших развитие в последующем движении философско-исторической мысли. Но антиномичность спора довольно скоро утратила позитивный смысл. Западничество распалось на либерализм и революционное народничество. Славянофильство по большей части выродилось в панславизм. Эпоха реформ 60-х гг. при всей ее ограниченности положила конец утопическим мечтаниям славянофилов. Решение поднятых ими проблем переходило в сферу политики и практики реформаторской деятельности.

¹ Кавелин К.Д. Злобы дня // Там же. Т. 3. С. 1031.

Таким образом, общественная мысль, более 400 лет бившаяся над разрешением вопроса «кто мы и в чем состоит наше призвание», не оставила нам однозначного ответа. Каждый раз в эпоху кризисов, в ситуациях исторического выбора общественное сознание мучительно искало ответ на этот вопрос, жестко связывая успехи социальных преобразований с его решением. Но есть ли эта связь на самом деле? Видимо, есть в том смысле, что поиски ответа на него всегда задавали и задают осуществляемым преобразованиям то или иное направление. И сегодня, думается, данный вопрос не утратил своей актуальности.

Выбор общечеловеческого пути развития вовсе не означает отказа от главного вектора русского самосознания — веры в собственные силы и готовности идти вместе с другими народами, преодолевая трудности на этом пути.

В русле полемики славянофильства и западничества обозначился интерес к истории как предмету философского и научного знания. Начало этому движению мысли положил один из главных оппонентов славянофильства — Александр Иванович Герцен (1812—1870). Западничество Герцена, его критическое переосмысление в духе позитивизма философии Фихте, Шеллинга, особенно философии истории Гегеля и, главное, опыт приложения их философских идей к объяснению современной ему европейской и российской действительности способствовали выработке им оригинальной философии истории, в рамках которой история предстала как высшее проявление саморазвития природы. Одним из центральных теоретических пунктов герценовских построений стала критика телеологизма в любых его проявлениях. Не удовлетворяясь архаическим провиденциализмом славянофилов, Герцен порывает и с концепцией общественного прогресса, приносящей в жертву будущему настоящее. В отличие от славянофилов и западников-прогрессистов, Герцен ориентирован на настоящее, на повседневное бытие человека и категорически возражает против принесения его в жертву во имя каких бы то ни было священных или прогрессивных целей. «Не проще ли понять, что человек живет не для совершения судеб, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился и родился для (...) настоящего¹. Отстаивая этот тезис, Герцен формулирует важнейший методологический принцип своей историософии: цель истории в настоящем: «Каждая истори-

¹ Герцен А.И. Былое и думы. («Роберт Оуэн») // Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1964. Т. 11. С. 249.

ческая фаза имеет полную действительность, свою индивидуальность, каждая — достигнутая цель, а не средство», — уверен мыслитель¹.

Философской теории общественного прогресса, приносящей многообразие истории в жертву ее всеобщей Логике и потому неспособной объяснить своеобразие исторического развития различных народов и цивилизаций, России в частности, Герцен противопоставил научную интерпретацию истории. Он видел свою задачу в том, чтобы, опираясь на методы позитивного знания, создать «собственную эмбриогению историю». Последняя должна была улавливать общие природе и истории закономерности развития, и прежде всего отсутствие предзаданной цели. И природа, и история, считал Герцен, открыты в своем развитии. «Ни природа, ни история никуда не идут и потому готовы идти всюду, куда им укажут, если это возможно, т.е. если ничего не мешает»². Развитие в природе беспрестанно может и должно отклоняться, следуя всякому влиянию и в силу отсутствия определенных целей. В подобных утверждениях Герцена часто усматривали проповедь стихийности. Но это совершенно неправомерно. Пафос Герцена в другом: не отрицая закономерности исторического процесса, он решительно отвергал идею его предопределенности, равно как и все претензии на выстраивание истории по заранее предписанному ей разумному плану.

В соответствии с исходной посылкой «собственной эмбриогении истории» Герцен утверждал в качестве общей закономерности как природы, так и истории многообразие путей и форм развития, многообразие вариаций на одну и ту же тему, наряду с созданием совершенно новых форм. История, равно как и природа, способна «одействовать все возможности», «она бросается во все стороны, толкается во все ворота, творя бесчисленные вариации на одну и ту же тему». Но отстаивая тезис об импровизационном начале истории, о «растрепанной импровизации истории», Герцен вместе с тем подчеркивает свойственную ей тенденцию к стабильности. Старые формы не стираются новыми, но изживаются рядом с новыми, хотя, конечно, никто не гарантирует от катастроф. История, как и природа, экономна в своем развитии, она не бросает на произвол одажды найденные жизнеспособные формы, предоставляя им шанс развиться вполне, когда для этого сложатся благоприятные условия. Правда, может случиться так, что новые исторические образования,

¹ Герцен А.И. С того берега // Там же. Т. 6. С. 32—33.

² Герцен А.И. Былое и думы. («Роберт Оуэн») // Там же. Т. 11. С. 246.

представляющиеся на первых порах слабыми и нежизнеспособными, тихо вызреют под покровом мощных систем и придут им на смену. Из этого утверждения Герцен делал важный вывод, что и принадлежность России к европейской цивилизации отнюдь не обрекает ее, как это утверждали в своем полемическом запале славянофилы, идти тем же путем, что и романо-германские народы, и повторять ими же пережитые социальные формы. У России могут быть свои, быть может, более перспективные, вариации на тему «европейской цивилизации».

Одно из центральных мест в философии Герцена занимает проблема отношения личности с ее свободой воли и разумными целями к объективным законам истории с их видимым алогизмом. Он снимает это противоречие развернутым тезисом о том, что история есть свободное и необходимое дело самого человека и потому история «вынуждена» допустить человека в сотворчество исторической необходимости. (Позже эта идея будет развита С.Л. Франком и Н.А. Бердяевым.) «Растрепанная импровизация истории» «готова идти с каждым», каждый может «вставить в нее свой стих»¹. Более того, человек способен не только использовать открывшиеся ему в истории возможности, но и провоцировать те, которые таятся в ней имплицитно.

Таким образом, история общества предстает в построениях Герцена как динамическая саморазвивающаяся система, которая не имеет внешней цели и именно в этом смысле «не имеет будущего». Она открыта для человеческого (и собственного) творчества и потому непредсказуема. Это было не «проповедью философского алогизма», за что его упрекали, а скорее «бунтом» против логического редуccionизма и просветительского историцизма в пользу реализма. Этот реализм как опыт, можно сказать, естественно-научной интерпретации исторического процесса выводит герценовскую философию истории на уровень современного знания.

3.7. Модели культурно-исторических типов

В конце 50-х гг. XIX в. философско-исторические изыскания обретают новый стиль: их авторы, апеллируя к достоверности позитивного знания, охотно прибегают к научной (биологической, гео-

¹ Там же.

политической), аргументации. Это было время, когда русское общество, вместе с ним и философская мысль были менее всего склонны к мистицизму и религии. Проблема «Восток-Запад», «Россия-Европа» перешла в сферу позитивного знания. Наиболее характерным сочинением такого типа стала работа Николая Яковлевича Данилевского (1822—1855) «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-романскому».

Исследование Данилевского предлагало новую модель «построения истории». История не есть прогресс некоего общего разума, некой общей цивилизации. В модели Данилевского история человечества предстала как развитие отдельных, замкнутых культурно-исторических типов, носителями которых являются естественные, т.е. исторически сложившиеся, группы людей. Подобно типам в животном мире, культурно-исторические типы не имеют общей судьбы, а их самобытность и своеобразие определяются природными, этнографическими факторами. Естественно-научный характер исследования был столь очевиден, что именно с ним современники были склонны связывать вклад Данилевского в развитие историософской мысли. «Переворот, который «Россия и Европа» стремится внести в науку истории, — писал Н.Н. Страхов, — подобен внесению естественной системы в науки, где господствовала система искусственная»¹.

Следование естественно-научному подходу, по сути, делало Данилевского человеком совсем другой, по сравнению со славянофилами, формации: он устанавливал и обосновывал свои культурно-исторические типы и законы их развития натуралистически, т.е. как устанавливал бы типы в животном царстве, считая более развитыми те, которые более преуспели в реализации и соединении черт, заложенных природой в человеческой натуре. Именно поэтому его теория была, по словам Н.А. Бердяева, скорее «срывом» в осмыслении проблемы национальной идентичности, нежели ее дальнейшим развитием. Но этот «срыв» и обусловил ее значимость для русской философии истории: Данилевский подхватил и развил выдвинутую Герценом идею о подчиненности исторического бытия тем же законам, каким подчиняется природа. По мнению В.В. Зеньковского, «его значение, его бесспорное влияние на русскую исто-

¹ Страхов Н.Н. Жизнь и труды Н.Я. Данилевского // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-романскому. СПб., 1889. С. XXVII

риософию относится не столько к учению о «культурных типах», сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории»¹.

Все культурно-исторические типы одинаково самобытны в том смысле, что только из самих себя — из особенностей своей духовной природы и внешних условий жизни — черпают содержание своей жизни, хотя и не всегда реализуют его с одинаковой полнотой и многосторонностью. В качестве исторического закона Данилевским, таким образом, утверждался принцип непередаваемости культурных начал и ценностей. Каждый культурный тип представляет собой своеобразную «историческую монаду», т.е. самостоятельную, независимую и «непроницаемую» (для других культур) единицу, для которой нет общей с другими шкалы ценностей. Тем самым была отвергнута идея единой линии развития человечества. В соответствии с теорией культурно-исторических типов невозможно, во-первых, указать, какой культурный тип является по уровню развития более высоким, а во-вторых, представить движение истории человечества «по прямой».

Правда, Данилевский не отказался от идеи прогресса совсем, но наполняет ее другим содержанием. «Прогресс (...) состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях»². Его теория отвергала причинно-следственную связь между отдельными историческими этапами человечества, но она признавала наличие у истории цели, связывая ее достижение с ситуацией, когда поле истории будет пройдено «во всех направлениях» культурной деятельностью всех или одного исторического типа.

Противопоставляя идее универсализма европейской культуры учение о естественном многообразии различных культурно-исторических типов, Данилевский разрушил представление о ней как об образце для подражания, но не в плане критики ее недостатков, ее «теневых сторон», как это делали славянофилы, а в плане научной несостоятельности самой идеи универсализма. «Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота, — утверждал Данилевский. — Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 262.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1988. С. 115.

и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал — достижимый последовательным, или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем»¹.

Человечество может развиваться только «разноместно» и «разновременно», актуализируя различные стороны своего культурно-деятельностного существования. Данилевским было выделено четыре типа такой деятельности: религиозная, собственно культурная (наука, промышленность, искусство), политическая и социально-экономическая. Каждый культурно-исторический тип в соответствии со своими исходными данными мобилизует усилия в одной или нескольких из этих сфер, чем и определяется его своеобразие, направление развития и историческое призвание, вклад в культурную «копилку» человечества. В случае соединения четырех видов деятельности достигается провиденциальная цель истории, поскольку этот синтез и обеспечивает прохождение «исторического поля во всех направлениях».

Вот почему такие понятия, как «древняя», «средняя» и «новая» история обращаются в слова без значения и смысла, если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а ко всемирной истории. «Только внутри одного и того же типа или, как говорится, цивилизации — и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчиненное, главное же должно состоять в отличии культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития»².

Идея о самобытности и самодостаточности каждого культурно-исторического типа для Данилевского была главной, обосновывающей неправомерность задачи синтеза Запада и России, которую в свое время отвергали и славянофилы. И тем не менее книгу Данилевского, которую Страхов назвал «катехизисом славянофильства», не следует однозначно связывать с последним. Борясь с западничеством как с «болезнью русской интеллигенции», не принимая ни в какой форме идеи универсальной европейской цивилизации, Данилевский не искал в Европе места для России. В отличие от ранних

¹ Там же. С. 129—130.

² Там же. С. 88.

славянофилов, утверждавших, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание как истинный носитель общечеловеческого, он считал Россию носительницей лишь особого культурно-исторического типа, рядом с которым могут иметь место, развиваться и другие типы.

Иными словами, в его построениях речь идет не столько о миссии России, сколько о признании ее особого культурного типа. Если славянофилы связывали миссию России с православием, то у Данилевского речь шла о естественных, природно-исторических особенностях славянства как этноса. Славянство и отношение между Россией и Европой в книге Данилевского — это не более, чем частный случай, поясняющий теорию. Правда, в результате сравнительного анализа выделенных им культурно-исторических типов Данилевский приходит к высокой оценке именно славянского типа: можно питать надежды, считает он, что этот культурно-исторический тип впервые представит синтез всех сторон культурной деятельности и потому будет способен осуществить полную «четырехосновную культуру». Славянство не призвано обновить мир и найти для всего человечества решение исторической задачи, но будучи наиболее полным культурным типом (рядом с которым может иметь место развитие других типов), оно со временем сможет утвердиться и как наиболее развитый тип.

Итак, «построение истории» у Данилевского во многом было связано с обоснованием своеобразия славянской культуры, которое, как отмечал Зеньковский, достигает у него «такой силы, такой ясности, что он смотрит на Европу как бы с другого берега»¹. Заметим, что критика европейской культуры никогда не была у русских мыслителей продиктована чувством отчужденности, негативного отношения к ее содержанию — она всегда была лишь средством, способом уяснения своеобразия русской культуры. Правда, у Данилевского этот мотив проступает наиболее отчетливо: он не столько критикует европейскую культуру, сколько стремится выявить отличие славянского мира от западноевропейского. Но в основании его «построений» лежит новый принцип, отличающий его теорию от предшествующих историософских моделей — принцип, объединяющий природное и собственно человеческое, цивилизационное начала в историческом развитии. В добавление к сказанному необходимо отметить, что построения

¹ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955. С. 133—134.

Данилевского выражали созвучную времени политическую позицию: на Европу необходимо смотреть с нашей, особой, русской точки зрения, применяя всякий раз к «европейским делам» один критерий — какие последствия могут иметь для славянства их решение.

Против Данилевского выступила вся либеральная печать. Тон критики задавали оценки Вл. Соловьева, обвинявшего Данилевского в национализме, в желании воссоздать славянское просвещение на развалинах европейской культуры¹, и П.Н. Милюкова, усмотревшего в «России и Европе» «проповедь ненависти России к Европе и грандиозный проект всеславянской федерации с Россией во главе»². Либеральная общественность восприняла книгу Данилевского как развернутую программу русского панславизма. В итоге его теория на какое-то время стала одним из аргументов в борьбе политических сил российского общества. Получилось так, что ее научный смысл и потенциал были адекватно оценены позже и не российскими, а западноевропейскими исследователями.

Последователем теории культурно-исторических типов был Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891). В отличие от Данилевского, которого прежде всего интересовало многообразие культурно-исторических типов, Леонтьева в первую очередь занимает проблема стадийности развития культур, законы их созревания и гибели. Развитие понимается им, как «постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений»³. Развитие — это постепенный переход от бесцветности и простоты к оригинальности и сложности. «Так что высшая точка развития не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях, есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством»⁴.

Три стадии естественного и культурно-исторического развития, обозначенные Леонтьевым, связывают два различных динамичес-

¹ См.: Соловьев В.С. Данилевский // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 406—414.

² См.: Милюков П.Н. Разложение славянофильства // Вопросы философии и психологии. Кн. 18 (3), 1893. С. 55.

³ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Собр. соч. М., 1912. Т. 5. С. 189.

⁴ Там же.

ких процесса: зарождение, расцвет и увядание, смерть. Правда, периоду окончательной смерти или разложению может предшествовать более или менее затянувшийся безвременный период застоя цивилизации, заражающий смежные культуры продуктами своего гниения. На основе обозначенного закона и определяющих критериев развития человеческой цивилизации Леонтьев приходит к весьма пессимистическому выводу о сроках жизни отдельных культурно-исторических типов и представляющих их государств. Так, согласно его подсчетам, которые он проводит с тщательностью естествоиспытателя, долговечность государственных организмов не превышает 1000 или 1200 лет. Обращаясь к истории европейской цивилизации, Леонтьев связывает фазу ее восхождения с Верденским договором 843 г., когда на базе распавшейся империи Карла Великого образовались Франция, Германия и Италия. И вплоть до XVII, отчасти XVIII вв., по его мнению, Европа «разнообразно и неравномерно развивается». Начиная с XVIII в. для нее начался процесс вторичного смешения и уравнительности. «Везде одни и те же более или менее демократизированные конституции. Везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанский фанатизм (...), везде презрение к аскетизму, власти (не ко всякой, а к власти других), везде надежды слепые на земное счастье и земное полное равенство!»¹ Европейская машинная индустрия, административные системы, судопроизводство и т.д. — все это лишь орудия «смещения». Цель и результат же их всегда один — «торжество царства середины», господство буржуа, довольного среди равных себе.

В неприятии буржуазного образа жизни, «мещанства» Леонтьев смыкается с Герценом. Но в отличие от Герцена он не приемлет и социализма, видя в нем завершающую фазу буржуазной демократии как «торжествующего мещанства» и прилагает все усилия, чтобы отвратить от него Россию. Поэтому Леонтьев был решительным противником либерально-буржуазных реформ, считая, что со временем они подведут к социализму, который в свою очередь обусловит перерождение человеческих обществ на совершенно новых, крайне принудительных началах. «Коммунизм в своих буйных стремлениях к идеалу неподвижного равенства, — был убежден Леонтьев, — должен рядом различных сочетаний с другими началами привести постепенно, с одной стороны, к меньшей подвижности

¹ Там же. С. 226.

капитала и собственности, с другой — к новому юридическому неравенству, к новым привилегиям, к стеснениям личной свободы и принудительным корпоративным группам, законам резко очерченным; вероятно, даже к новым формам личного рабства или закрепощения»¹.

Россия, согласно Леонтьеву, еще не достигла периода культурного расцвета. Поэтому влияние западных уравнилельных идей может оказаться для нее губительным еще до того, как она обретет свое «не общее выражение». Но у нее есть свое преимущество перед Европой: ее шанс в том, чтобы возвратиться к византизму как источнику православия и особому типу государственности и культуры, которые изначально унаследовала России. В отличие от славянофилов, Леонтьев считал националистические идеи порождением упаднической западноевропейской культуры и не связывал будущее России с национальными особенностями народного духа — «славянское предназначение слишком бедно для нашего русского духа». (Не случайно мыслителя современники называли «разочаровавшимся славянофилом».) Источник пробуждения творческих сил России к цветущей сложности он видел в возрождении византизма как системообразующего начала российской цивилизации, непреходящего архетипа ее культуры, совмещающего в себе религиозное, государственное, нравственное и эстетическое начала. «Византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем ... наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в способности нашей к полному нравственному совершенству. Знаем, что византизм (как вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов, что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства»².

Призвание России состоит в том, чтобы на основе византизма найти такой образ жизни, который поможет сохранить ей свою самобытность и тем самым будет способствовать развитию ее многоцветия и инаковости. Однако в отличие от Данилевского, на-

¹ Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Там же. Т. 6. С. 59—60.

² Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Там же. Т. 5. С. 113—114.

стаивавшего на независимости культурно-исторических типов, Леонтьев видит взаимосвязь развития России с судьбой Европы. В частности, силу русского духа и целостность российской государственности необходимо сохранить, считал он, в том числе и для того, чтобы обратить их на службу той самой великой старой Европы, «которой мы столько обязаны и которой хорошо бы заплатить добром». «Если Запад впадет в анархию, нам нужна дисциплина, чтобы помочь самому этому Западу, — уверен Леонтьев, — чтобы спасти в нем то, что достойно спасения, то именно, что сделало его величие: Церковь, какую бы то ни было, государство, остатки поэзии, быть может (...) и саму науку!»¹. В этом ему виделась историческая миссия России как последнего оплота христианской цивилизации. Правда, в последний период жизни Леонтьева стали одолевать сомнения в особом призвании России.

3.8. Социологическое направление. «Формула прогресса»

В 70-е гг. XIX в. под влиянием социальных перемен — отмены крепостного права, осуществления демократических реформ — получила распространение теория прогресса, с которой идентифицировала себя радикально настроенная молодежь народнического лагеря. Особенность познавательной ситуации была связана с обращением к социологии, которая понималась как наука об общих законах развития общества и в такой интерпретации нередко толковалась в качестве «философии истории на научной почве». Интерес переключался на социальные процессы, взаимосвязи и взаимодействия различных сторон жизни. Акцент в общественно-философской мысли смещался с проблемы «Россия—Европа» на социальные основы законов исторического развития, проблемы личности и общества в истории, ее социальную направленность. Первыми проводниками такого подхода в философии истории стали П.Л. Лавров (1823—1900) и Н.К. Михайловский (1842—1904), разработавшие в его рамках «формулу прогресса», которая стала исходной в фило-софско-историческом моделировании.

Определяя круг проблем философии истории, Лавров писал: «Вопрос преимущественно идет об установлении теории прогресса

¹ Там же. С. 252—253.

как философского смысла истории»¹. Схематизируя основные теоретические посылки философии истории Лаврова, в ней можно выделить следующие принципы: 1) предпосылкой любого позитивного знания и положительного действия является мыслящая личность; 2) все, что не противоречит правилам логики в нашем познании, является реальным бытием и развивается естественным образом; 3) наше сознание не дает основания судить, является ли оно продуктом этого реального бытия или, напротив, бытие есть продукт нашего сознания; 4) человек в своем сознании и поведении должен мыслить и поступать как свободная личность, решительно отменяя все то, что препятствует его свободе. И наконец, реально только то, в чем человеку дано действовать в соответствии со своими идеалами.

Из этих философско-методологических принципов и вытекает историософская концепция Лаврова. Ее исходное утверждение: человек есть субъект познания и субъект исторической деятельности. Но если в природе его действия ограничены объективными законами, то в истории он свободен в своем поведении, здесь он всегда преследует свои цели в соответствии с выработанным идеалом. История человечества начинается с появлением критического отношения к прошлому, с постановки идеальных целей и борьбы за их реализацию. Иными словами, сознание есть творческая сила истории, оно не обязано следовать «естественному уходу вещей». Его способность к критике истории раздвигает рамка необходимости.

Но над критически мыслящей личностью всегда тяготеет сознание того, что ее свобода, способность заниматься творчеством и критически мыслить оплачена тяжелым и несвободным трудом огромного большинства этого общества. «Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о его прогрессе»², — признает Лавров. Стремление оплатить этот долг и определяет нравственную сферу человека как свободной личности. Свободный человек не может мириться с естественным ходом вещей. Он ставит перед обществом цели свободного развития, требует условий, достойных человека, и добивается их осуществления даже ценой собственной жизни.

¹ Арнольди (псевдоним Лаврова. — Авт.). Задачи понимания истории. Проект введения в изучение человеческой мысли. М., 1898. С. 108.

² Лавров П.Л. Исторические письма // Лавров П.Л. Избранные произведения. Философия и социология. М., 1965. Т. 2. С. 81.

Таким образом, история как движение человечества по пути прогресса начинается с постановки критически мыслящей личностью сознательных целей и организации усилий масс на их достижение. С этого момента человек из царства естественной необходимости переходит в царство возможности свободы. (В трактовке этой идеи, бесспорно, чувствуется влияние философии истории Гегеля и антропологического подхода Фейербаха.) Для Лаврова приведенный ход рассуждений являлся логическим раскрытием нравственного императива, который он сформулировал следующим образом: «Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости — вот краткая формула, обнимающая, как мне кажется, все, что можно считать прогрессом»¹. В разъяснение своей «формулы прогресса» Лавров обозначил три сферы ее проявления: 1) прогресс как процесс, который развивает в человечестве сознание истины и справедливости при помощи работы критической мысли индивидов; 2) прогресс как физическое, интеллектуальное, нравственное развитие индивидуумов, осуществляемое в социальных формах истины и справедливости; 3) прогресс как сознательное развитие солидарности на основе критического отношения индивидуумов к себе и к окружающей их действительности. Последнее является высшей формой прогресса. Сказанное делает понятным, почему формула прогресса Лаврова стала альфой и омегой самосознания радикальной части русской интеллигенции и в определенном смысле программным принципом революционной деятельности народовольцев.

Несколько в ином направлении идею прогресса развивал Н.К. Михайловский на страницах журнала «Русское богатство», ставшего легальным органом народнической интеллигенции. В отличие от Лаврова им артикулируется субъективный момент, связанный, с одной стороны, с признанием за каждым человеком способности влиять на исторические события, а с другой стороны, с обоснованием ценностно-оценочного подхода в исследовании, т.е. с дальнейшей разработкой субъективного метода. В соответствии с последним, научную истину, считал Михайловский, нельзя отделить от идеалов и ценностей познающей личности: знание разума неотделимо от нравственной правды.

Не отрицая законосообразности общественного развития, Михайловский акцентировал роль личности в истории, связывая ее

¹ Там же. С. 54.

с моральной позицией, с непокорностью человека ходу вещей, с сознанием им свободного выбора деятельности. Собственно, суть прогресса — это приближение истории к личности, живущей полной и всесторонней жизнью; в основе прогресса лежит развитие человека как «неделимого», т.е. гармоничного и свободного, субъекта истории. Михайловский утверждал, что личность никогда не должна приноситься в жертву, ибо она свята и неприкосновенна, все усилия нашего ума должны быть направлены на то, чтобы «самым тщательным образом следить в каждом частном случае за ее судьбами и становиться на ту сторону, где она может восторжествовать»¹. Отстаивая эту идею, мыслитель, конечно же, видел, что пока природа и общественное развитие отнюдь не благоволят человеку, подчиняя его естественной и исторической необходимости. Поэтому отдельному человеку — «профану», в терминологии Михайловского, приходится вести постоянную и упорную борьбу с обществом за свою индивидуальность. «Пусть общество прогрессирует, но поймите, что личность при этом регрессирует, — писал Михайловский в своей программной работе «Борьба за индивидуальность» — (...)Общество самим процессом своего развития стремится раздробить личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальное раздать другим, превратить ее из индивида в орган». И что из того «профану», что кому-то — критически мыслящей личности, достанется завидная судьба двигателя прогресса? «Мне дела нет до ее совершенства, — решительно заявляет Михайловский от лица профана, — я сам хочу совершенствоваться»².

Философ отстаивал право каждого человека вмешиваться в «естественный ход вещей», следовательно, право нравственного суда над неправдой истории, которое является одновременно правом вмешательства в ее развитие. Моральная позиция человека (в том числе человека «из толпы») наделяет его способностью противостоять слепым силам исторического процесса, актуализирует при-сущее ему сознание свободного выбора собственной линии поведения и деятельности.

Развивая учение в защиту оценочного фактора в познании истории и социальной жизни, Михайловский утверждал право человека на суде над историей в соответствии с принципом правды,

¹ Михайловский Н.К. Письма о правде и неправде // Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. СПб., 1906—1909. Т. 4. С. 451.

² Михайловский Н.К. Борьба за индивидуальность // Там же. Т. 1. С. 477.

органично объединяющим истину и справедливость. Иными словами, социальное знание теснейшим образом связано с нравственной оценкой, с интересами, идеалами, симпатиями и антипатиями познающей личности. Ибо каждый человек имеет право критиковать великий Божий мир с точки зрения своего «кусочка мозга». Истина существует для человека — это ее главный критерий. Обосновывая ценностно-оценочную природу истины и признавая наряду с «правдой-истиной» «правду-справедливость», утверждая в качестве принципа моделирования исторического процесса субъективный метод, Михайловский пошел в этом обосновании значительно дальше Лаврова, дополнив его новой аргументацией, в частности, учением о свободе воли человека.

Таким образом, и у Лаврова и у Михайловского философия истории предстает как применение к судьбам человечества идеи прогресса, в ходе которого осуществляются идеалы разумности, добра и справедливости, что позволяет понять историю как движение человечества не только от прошлого к настоящему, но и от настоящего к будущему. Разработка теории прогресса выявила к началу 80-х гг. новый этап в развитии философии истории, характеризующийся развитой саморефлексией, выяснением собственных задач, предмета и целей исследования. Можно сказать, что философско-историческая мысль к этому времени оформилась в качестве системы знания, ориентированного на выявление смысла истории по критериям «лучшее» и «худшее», «истинное» и «ложное», «осуществившееся» и «должное». Так понятая философия истории вытесняла Провидение, утверждая позитивный смысл исторического знания.

Наиболее последовательным и активным проводником этого направления был Николай Иванович Кареев (1858—1931). Он был убежденным защитником связи истории и социологии как двух взаимодополняющих наук. Законы общества как социального организма, считал он, определяют движение человеческой истории и находятся в компетенции социологии — вот почему социология является составной частью научной философии истории. Воссоздание хода истории с учетом ее законов спасает историческое знание от религиозно-мистического провиденциализма и от схоластики логического конструирования.

В силу того, что исторические построения осуществляются на основе социологической «формулы прогресса», отражающей наши представления об общественном идеале, они предполагают известный домисел. Это с необходимостью, считал Кареев, обращает нас

к философской рефлексии по поводу того, как возможно познание истории. У Кареева мы впервые в отечественной философии истории находим специальное изложение вопросов исторической эпистемологии, правда, с общесоциологических позиций.

Философия истории, считал он, играет ту же роль по отношению к истории, какую натурфилософия играет по отношению к природе: она домысливает недостающие связи, исходя из своих представлений о должном, основанных на знании общих законов развития. В силу этого философия истории, заключает Кареев, предполагает субъективное отношение исследователя к истории. «Философия истории есть изображение истории с точки зрения гипотезы, что у жизни человечества должна быть только одна разумная цель, одна разумная последовательность в ее достижении, одна общая всем людям основа этой последовательности»¹.

Таким образом, формула прогресса, с которой у Кареева связан необходимый исследователю «философский домысел», есть «мерка», которую он «прикладывает» к действительной истории, имея в виду возможности развития общества и личности. Это нечто вроде «одеяния», сшитого из опыта, которое он примеряет, чтобы понять связь прошлого, настоящего и будущего. Но именно «мерка», а не план, заданный априори. «Формула прогресса» — это только «гипотетическое построение законов, основанное на внесении в научное исследование духовной и общественной эволюции — объединяющего принципа разумной цели, к которой должна стремиться эта эволюция»².

Предваряя возможные обвинения в субъективизме, Кареев писал: «Законный субъективизм, чуждый всякого пристрастия и всякой односторонности, сводится к субъективному отношению историка, как человеческой личности, к человечеству, как совокупности таких личностей»³. Субъективизм, таким образом, означал для него необходимость встать на общечеловеческую точку зрения. Ученый должен оставить за порогом исследования свои идеалы как человека определенной профессии, вероисповедания, национальности, но должен постоянно чувствовать свою принадлежность к человечеству. Это та граница, дальше которой освободиться от субъектив-

¹ Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. СПб., 1899. С. 180—181.

² Там же. С. 182.

³ Кареев Н.И. Моим критикам. Защита книги «Основные вопросы философии истории». Варшава. 1884. С. 81.

ного момента в историческом познании невозможно, да и не нужно. Личность может сбросить с себя груз принадлежности к тому или иному союзу, сообществу индивидов, освободиться от давления той социальной роли, которую она играет в обществе, но она не может освободиться от груза принадлежности к человеческому роду. И, как говорится, слава Богу, поскольку именно поэтому возможно познание человеком истории. Защищая такой субъективизм, Кареев выступал, с одной стороны, против «эмпирического объективизма» историков, а с другой стороны, против переноса на историю объективизма естествоиспытателей.

Итак, интерес к принципам философского анализа исторической реальности актуализировал проблематику исторической эпистемологии. В русской философии истории этот интерес был спровоцирован обращением к социологически интерпретированной теории прогресса, которая по сути дела и представляла собою «социологический вариант» исторической эпистемологии. Социологическая теория была включена в систему историсофского знания.

Надо отметить, что по ряду причин социологическое направление в философско-исторической мысли во многом определяло лицо русской философии истории последней трети XIX в. Но было бы ошибкой думать, что это направление не подвергалось критике. В этом плане следует назвать работу С.Н. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса» и серию статей П.А. Сорокина. Обращаясь к анализу существующих учений о прогрессе, Сорокин дает, пожалуй, наиболее суровую и аргументированную критику связанного с ними субъективного метода как знания, оправдывающего определенный социальный идеал. Защищая антинормативный принцип в науке, он писал: «Категория “должного” или “справедливого” не может найти в качестве познавательной категории применение в какой бы то ни было науке, иначе говоря, — ни одна наука не может быть нормативной, а соответственно — нет и не может быть нормативного метода, как метода науки и знания»¹. Критикуя формулу прогресса Лаврова за непозволительный субъективизм, он доказывал, что “Правда-истина” и “Правда-справедливость” лежат в разных плоскостях и мерить одну из них мерилom другой нельзя»².

¹ Сорокин П.А. Категория «Должного» и ее применимость к изучению социологических явлений // Юридический Вестник. М., 1917. Кн. 17. С. 121.

² Сорокин П.А. Основные проблемы социологии П.Л. Лаврова // Лавров П.Л. Сборник статей. Пг., 1922. С. 291.

3.9. Школа Г. Плеханова и «легальный марксизм»

В оппозиции к субъективно-социологическому направлению философии истории развивалась материалистическая традиция русской философско-исторической мысли, представленная в 80-е гг. главным образом «школой Г.В. Плеханова» и какое-то время его критиков — «легальных марксистов».

Во второй половине XIX в. значительное влияние приобретает направление, связанное с материалистическим истолкованием истории. Его истоки уходят в материалистическую отечественную философию, наиболее последовательно представленную антропологическим материализмом Н.Г. Чернышевского, интерпретацией истории в духе экономического материализма М.А. Бакунина, «философским реализмом» П.Н. Ткачева, русской «географической социологией» В.О. Ключевского, Л.И. Мечникова. Но наиболее разработанным и системно изложенным материалистическое направление предстало в учении Георгия Валентиновича Плеханова (1856—1918), формирующим фактором философии истории которого стал марксизм. «От Маркса мы впервые получили материалистическую философию истории человечества», — утверждал Плеханов¹. Ее научная значимость связана с тем, что она указывает не на причины отдельных явлений, характеризующих исторический процесс, а на то, как надо подходить к обнаружению и объяснению этих причин, т.е. как возможно историческое знание, что лежит в основе исторического понимания исторического процесса. В этом, по мнению Плеханова, состоит методологическое — общепhilософское — значение материалистического объяснения истории. Убедительнее всего об этом свидетельствует «Капитал», в котором представлена вся материалистическая философия истории Маркса, — считал Плеханов. Исходя из этого, он впервые изложил материалистическое понимание истории на языке марксовых категорий. Таким образом, можно сказать, что с одной стороны, Плеханов выступил наиболее ярким и последовательным продолжателем отечественной материалистической традиции, а с другой — он был одним из первых, кто связал эту традицию через марксизм с философией истории.

Основной вопрос философии истории, по мнению Плеханова, — это вопрос о причинах исторического движения, которые лежат в

¹ Плеханов Г.В. Философские и социальные воззрения К.Маркса // Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. В 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 452.

сфере практической деятельности людей. Поэтому ее исходным моментом является проблема взаимоотношения человека с окружающим его миром, иными словами, общественный способ производства. Главным структурным элементом последнего на всех этапах человеческой истории выступают производительные силы, первоначальный толчок развитию которых дают сама природа и прежде всего свойства географической среды.

В системе плехановских воззрений категория «производительные силы» является основной, объясняющей как причины истории в целом, так и развитие отдельных обществ. Состояние их как мера власти человека над природой определяет «свойства социальной среды» — ее экономику (экономические отношения) и психологию (общественное сознание), уровень «зрелости» или «незрелости» которых зависит от уровня развития орудий и средств труда. В этом, по утверждению Плеханова, состоит универсальный философско-исторический закон, из которого выводятся все другие законы общественного развития и истории.

Важно отметить, что для Плеханова исходной категорией философии истории является не экономика, а именно производительные силы. При этом, заявляя о зависимости психологии от состояния орудий и средств труда, Плеханов не впадает в грубый экономизм. Согласно его точке зрения, явления общественного сознания, вплоть до политических идей, могут быть объяснены посредством влияния экономического развития только «косвенным образом», ибо эта зависимость подчиняется общему принципу целесообразности, господствующему в природе и обществе. Признание приспособляемости психологии к уровню развития производительных сил есть по сути признание ее самостоятельного значения. Полемизуя с Н.И. Кареевым, у которого «тут экономика, там — психология», Плеханов утверждал, что «экономика общества и его психология представляют две стороны — одного и того же явления «производства жизни» людей, их борьбы за существование, в которой они группируются известным образом, благодаря данному состоянию производительных сил»¹. Экономика, равно как и психология, есть явление производное, далекое от того, чтобы быть первичной причиной, она сама есть следствие, «функция» производительных сил. Важно отметить, что Плеханов «отгораживал» свой материализм от «экономического

¹ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. В 5 т. М., 1956—1958. Т. 1. С. 645.

материализма», который, по его мнению, вульгаризировал экономическое учение Маркса в духе — «раз дана экономическая структура общества, можно вывести из нее все остальные общественные явления». Разъясняя свою позицию, Плеханов подчеркивал, что материалистическое понимание истории не ограничивает объект анализа «экономической анатомией общества», поскольку «движение человечества (...) никогда не совершается в плоскости одной экономики»¹. Материалистическая философия истории имеет дело со всей совокупностью общественных явлений, прямо или косвенно обусловленных общественной экономикой, вплоть до работы воображения. Кроме того, оно предполагает «умение перехода» от экономики к общественной психологии (термин Плеханова), т.е. сфере духовной жизни общества. Нельзя повсюду лезть с «экономикой» при объяснении общественных явлений, предупреждал он не без раздражения и неоднократно.

Наверное, не в последнюю очередь именно неприятием вульгарного экономизма объясняется нередкое обращение Плеханова в 90-е гг. к учению Дарвина и естественно-научным аналогиям. Он не противопоставлял мир природы и социальный мир. Акцент на производительных силах в объяснении истории предполагал особый интерес к природным факторам (географической среде, народонаселению) и к естественно-научным закономерностям, лежащим в сфере взаимоотношения человека с природой. Плеханов не принял риккертское противопоставление наук о культуре наукам о природе, считая что эволюционная теория Дарвина, дающая картину диалектического развития природы, может служить ключом к объяснению диалектики общественной жизни. Доказывая правомерность такого взгляда на историю, Плеханов допускал формулировки типа «марксизм есть дарвинизм в его применении к обществознанию», что давало основание критикам упрекать его в уступках социал-дарвинизму. Но если эти упреки и имели под собой основание, оно лежало не в увлечении теорией Дарвина, а в стремлении «увязать» законы природы и законы истории в рамках монистического, т.е. философско-материалистического мировоззрения.

Исторический монизм Плеханова и его последователей (В.И. Засулич, Л.И. Аксельрод-Ортодокс, А.М. Деборин — так называемая «школа Плеханова») не был однозначно воспринят теми, кто считал

¹ Плеханов Г.В. В защиту экономического материализма // Там же. Т. 2. С. 216.

себя марксистами, ни теми, кто принял марксизм «с оговорками», дополняя его социал-демократическими идеями.

Во второй половине 90-х гг. развернулась полемика Плеханова с «легальными марксистами» (П.Б. Струве, С.Н. Булгаков, М.М. Туган-Барановский, Н.А. Бердяев) по экономическим вопросам марксистского учения и проблеме отношения России к Европе. Начало полемики положила книга П.Б. Струве (1870—1944) «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», в которой впервые в русской легальной печати с марксистских позиций была дана критика социологических и экономических идей народничества, их «формулы прогресса».

Отстаивая принцип материализма в понимании источников развития истории, Струве доказывал, что социальная эволюция не поддается оценке в категориях добра и зла, поскольку подчиняется объективным законам и имеет своей основой развитие экономических отношений. С этих позиций он, отвергая народническую теорию некапиталистического пути развития, пытался решить вопрос о будущем России и определить историческую роль капитализма в движении человеческой цивилизации. Объективным основанием капитализма является товарное производство, которое, открывая простор производительным силам, выступает мощным фактором экономического, культурного и политического прогресса. Вот почему будущее России связано с развитием капитализма, в частности, с развитием земледелия на основе товарного обмена с опорой на промышленный капитал. В российских условиях это есть исходная форма роста производительных сил. Поэтому единственная рациональная государственная политика, утверждал Струве, может состоять в расчищении почвы для развития капитализма и смягчении социальных его последствий.

В критике теории некапиталистического развития Струве был близок к Плеханову, который тоже считал, что Россия не может быть исключением из практики мировой истории. Тезис Плеханова — «за капитализмом вся динамика нашей общественной жизни» — созвучен призыву Струве: «Признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму». Но если Плеханов связывал установление социализма со своевременным осуществлением социалистической революции, то Струве защищал путь и практику реформ. Надо заметить, что, призывая идти на выучку к капитализму, Струве был далек от апологетики последнего «как образа жизни» и от мысли рассматривать его в качестве «вечной» формации. «Капитализм, создавая массовое, другими словами,

обобщественное производство, не может мириться с беспорядочным, чисто индивидуалистическим распределением и потреблением; таким образом, капитализм объективно выдвигает народно-хозяйственные принципы, отрицающие его частно-хозяйственную основу»¹.

Развитие капитализма с необходимостью подготавливает материальную базу будущему социализму, иначе говоря, «социализм своим бытием обязан капитализму». Отстаивая тезис «природа не делает скачков, а интеллект не терпит скачков», Струве отвергал социалистическую революцию, как нарушающую исторические законы, а теории революции отказывал в философском обосновании, исключая ее из парадигмы материалистического объяснения истории. Общество постепенно, естественным путем должно продвигаться по пути социального прогресса. Поэтому для России ближайшим будущим является не социализм, а капитализм.

Плеханов, напомним, тоже считал Россию не готовой к социалистическим преобразованиям: по его мнению, она еще «не смогла той муки», из которой можно испечь «пирог социализма». Но следуя марксистскому пониманию истории, он отстаивал идею социальных революций и теорию классовой борьбы, связывал с ними переход общества от одной экономической формации к другой. На этом основании Плеханов никогда не соглашался с толкованием основного противоречия капитализма как противоречия между хозяйством и правом, опираясь на которое Струве делал вывод о естественной трансформации капиталистического общества в социализм. Не отрицая значимости буржуазных реформ, «расчищающих» почву для будущих социалистических преобразований, Плеханов отвергал их толкование в качестве способа перехода к новому обществу.

Одновременно со Струве с критикой народничества, а позже и плехановского монизма по экономическим вопросам выступил М.И. Туган-Барановский (1865—1919). В своих работах «Промышленные кризисы в современной Англии, их причины и влияние на народную жизнь», «Русская фабрика в прошлом и настоящем» и др. он отстаивал принципы материализма в объяснении развития общества, защищал и развивал теорию детерминированности социальной жизни материальной средой, т.е. экономической сферой жизнедеятельности общества. Однако определяющим для фило-

¹ Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. С. 283.

софско-исторических воззрений ученого стало признание существенной роли в общественной жизни в человеческой истории этического начала. Так, неизбежность экономических кризисов объяснялась им несоответствием капиталистического отношения к человеку только как к средству идеальной цели всякого хозяйствования — удовлетворению человеческих потребностей. Экстраполируя выдвинутый им тезис на теорию общественного развития в целом, он настаивал на обязательном присутствии в ней элемента нравственной оценки. Такая оценка, по его мнению, соответствует цели социальной науки. Она позволяет обозначить положение различных социальных групп в обществе и определить ориентиры их развития. Однако подобная точка зрения несовместима с марксистскими воззрениями на историю. В этом он видел ограниченность марксизма как научной теории.

Позже, развивая эту идею, Туган-Барановский подвергнет критике плехановскую школу «за расплывчатость» определения хозяйства, якобы не учитывающего, что хозяйство всегда есть средство, а не цель, и что оно направлено на материальные условия жизни, а не на человека. В силу этого описание любой экономической ситуации с позиций марксизма всегда односторонне и неадекватно. В поисках позитивного решения проблемы Туган-Барановский обратился к кантовской этике, связывая разработку общественной теории развития с критическим преодолением и Канта и Маркса: «Нашим лозунгом, — писал он, — должно стать вперед, к созданию новой теории социализма»¹. Такой теорией он считал «этический социализм». Этот призыв поддержали и другие «легальные марксисты», предприняв попытку создать новое учение о социалистическом идеале.

В 1904 г. вышла серия работ Туган-Барановского, в которых он критиковал «экономический материализм» за сведение им содержания истории к истории борьбы за экономические интересы. Это обвинение он неправомерно перенес на ортодоксальный марксизм, представленный Плехановым и его школой. Свое короткое сближение с Плехановым он сам объяснял как простое недоразумение: «Я избегал называть себя марксистом, но общественное мнение признало меня таковым, — и я не протестовал против этого»².

¹ Туган-Барановский М.И. Предисловие к книге: Форлендер К. Кант и Маркс. Очерк этического социализма. СПб., 1909. С. 7.

² Он же. Очерки из новейшей истории политической экономии. СПб., 1903. С. 5.

Своеобразным манифестом «коллективного преодоления марксизма» стал сборник статей под ред. П.И. Новгородцева «Проблемы идеализма» (1902), в котором в числе других авторов выступили вчерашние легальные марксисты — С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев. Искания легальных марксистов отразили глубинные процессы, происходившие во всех сферах жизни российского общества. Они стали своеобразным «знаком» нового времени — «самого крайнего материализма и вместе с тем самых страстных идеальных порывов духа»¹.

3.10. Метафизика всеединства Вл. Соловьева. История как Богочеловеческий процесс

Последним русским философом XIX века, века рационального и прагматического, как его обозначили еще славянофилы, и одновременно основоположником русского духовного, в том числе историософского, ренессанса был Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900). Он не только сказал «последнее слово» русской историософии XIX в., подведя итог славянофильству и позитивизму, но и обозначил новую парадигму религиозно-философских и эсхатологических исканий XX в. По определению Н.О. Лосского, «Соловьев явился создателем оригинальной русской системы философии и заложил основы целой школы русской религиозной философской мысли, которая до сих пор продолжает жить и развиваться»².

Исходным моментом философской системы Соловьева является критика «отвлеченных начал» западной философии, «неполнота» которых натолкнула его на идею *цельного знания* на основе синтеза разума и веры. Принцип *цельного знания* исходит из того, что истина — это то, что есть, т.е. *сущее*. «Но если истина есть все, — заключает Соловьев, — тогда то, что не есть все, т.е. каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей отдельности от всего, не есть истина, потому что оно и не есть в своей отдельности от всего: оно есть со всем и во всем. Итак, все есть истина в своем единстве или как *единое*». Или иначе: «истина есть *сущее всеединое*»³. Поэтому истина для Соловьева не только гносе-

¹ Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. СПб., 1912. Т. 15. С. 245.

² Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 175.

³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 691, 692.

ологическое понятие, но и *абсолютная ценность*, принадлежащая самому всеединству.

Идея всеединства — одна из старейших в философии. Однако она принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые обретают смысл лишь в системе понятий, определяющих ее, наполняющих содержанием и глубиной. И Соловьев дает свое, по сути классическое, определение всеединства. «Я называю истинным или положительным всеединством такое, в каком единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает эти элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*»¹. Соловьев не только ввел категорию всеединства в русскую философскую мысль, но сделал ее средоточием философской системы, обогатив новым содержанием на основе уникального опыта синтеза знания и веры.

Исходным началом философии и историософии всеединства Соловьева является диалектика абсолюта. *Абсолютное* есть единство *всего*, что существует, т.е. *абсолютно сущее*. Оно свободно от всяких определений, так как определенное существование всегда относительно. Для того чтобы абсолютно-сущее осознало и воплотило свою силу и полноту, оно нуждается в своем *другом*. Следовательно, абсолютное может быть понято как единство себя со своим отрицанием — «*другим*» в форме *становящегося абсолюта*. Таким образом, в абсолютном следует различать два полюса. Первый полюс есть *абсолютное в себе*, находящееся выше существования, представляющее его *положительную потенцию*. Второй полюс — *становящееся абсолютное*, выступает в качестве неформленной первоматерии, которая проходит все стадии развития — космическое, эволюционное и историческое, имея в качестве идеала абсолютно-сущее. Иными словами, мир есть *абсолютное становящееся*, в то время как Бог есть *абсолютно-сущее*, или, абсолютно-сущее есть Бог. Абсолют — это всеединство, которое *есть*, а мир — это *становящееся всеединство*, которое стремится к абсолютному.

Огромная роль в процессе становления всеединства принадлежит Софии как мировой душе, хотя эта роль достаточна сложна и противоречива. В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев харак-

¹ Он же. Первый шаг к положительной эстетике // Соч.: В. 10 т. СПб., 1911—1914. Т. 7. С. 74.

теризует мировую душу, как существо двойственное, ибо она включает в себе божественное и природное начало, но, не определяясь однозначно ни тем, ни другим, пребывает свободной. «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и Богом и возродиться в форме абсолютного организма»¹. Таким абсолютным организмом является идеальное человечество. Воплотившись в человечестве, мировая душа обретает лик Софии, которая раскрывается как любящая душа абсолюта или Бога, воспринимающая его воздействия и воздействующая на него. В силу этого она становится его представительницей в человеческом мире, основанием и душой его истории на пути восстановления всеединства человечества с Богом.

Однако и человек — отнюдь не слепое орудие материальных или божественных сил. Будучи по природе материальным существом и обладая одновременно идеальным сознанием всеединства, связывающим его с Богом, человек не ограничивается исключительно ни тем ни другим, но является в мире как свободное «Я», могущее так или иначе определять себя по отношению к двум сторонам своего существа, могущее склониться к той или другой стороне, утвердить себя в той или другой сфере. «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни — всеединство, — которое имеет и Бог, но он свободен восхотеть ее как Бог, т.е. может от себя восхотеть быть как Бог»².

Соловьев решительно отвергает один из важнейших догматов христианского вероучения, согласно которому Бог существовал до сотворения мира и впредь может существовать без человека. У него речь идет о человеке, совечном Богу. Однако при этом имеется в виду человек, появившийся не в результате эволюции, как ее завершающее звено, и не «человечество», как собирательное понятие, а цельный «идеальный человек» и вместе с тем вполне реальный и существенный, более реальный и существенный, настаивает Соловьев, нежели простая совокупность человеческих существ. Идеальный, или софийный, человек есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо. Поэтому бесконечность определяет не только идею человека, она является делом «каждой отдельной особи».

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 137.

² Там же. С. 140.

Природный человек, прошедший космогоническую и природную эволюцию, является, таким образом, высшей реализацией становящегося абсолюта на пути его воссоединения с абсолютно-сущим и, тем самым, естественным посредником между материальным бытием и Богом. Огромным напряжением мысли, чувства и воли он способен победить сначала свою разобщенность, затем разрыв между собой и природой, между материальным и идеальным и, наконец, воссоединиться с абсолютно-сущим, или Богом. Однако силами одного человека эта задача не реализуема. Решение ее требует поддержки и соучастия со стороны Бога. Во имя этого божественный Логос снисходит в поток исторических событий, являясь в образе Христа. В результате центр всеединства из вечности переходит в историю, а душа мира воплощается в образе Софии, Премудрости Божьей в «идеальном совершенном человечестве». Поэтому Соловьев и характеризует этот процесс как «Богочеловеческий, который совпадает с собственно историческим процессом».

Человек, как духовное существо, не ограничивается собственным спасением, но стремится к преодолению всех проявлений зла и несовершенства мира. Посредством наук, искусства и общественных учреждений человечество стремится к совершенствованию жизни и неизбежно приходит к идее совершенной жизни, совпадающей с идеей Царства Божьего на земле. Осуществление его и является призванием идеального человечества, высшим смыслом исторического процесса. Однако человек сам по себе не может «обожить» мир, он нуждается в божественной поддержке, которая и открывается ему Софией в Премудрости Божьей. На пути к Царству Божьему люди должны действовать не в одиночку, на свой страх и риск, а совместно, опираясь на Премудрость Божию, воплощенную в обществе, построенном на принципах справедливости и *правды*. Идеальным обществом Соловьев считал то, в котором все сферы общественной жизни, сохраняя свою относительную самостоятельность, взаимно дополняют друг друга как составные части одного органического существа, так что их положительные действия взаимно усиливают, а отрицательные нейтрализуют друг друга.

Между обществом и личностью, согласно Соловьеву, нет принципиальных различий, ибо общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное, общество. Человек изначально является существом лично-общественным. Общество есть объективно осуществляемое разумное содержание нравственной личности: отчасти уже осуществленное в прошлом (общее предание), отчасти осуществляемое в настоящем

(общественные служения) и, наконец, предваряющее будущее в общественном идеале. И вся история человечества есть постепенное углубление, возвышение и расширение этой двусторонней, лично-общественной жизни. Причем из этих двух нераздельных и соотносительных начал личность есть подвижное, динамическое, а общество охранительно-статичное начало в истории. В силу этого между ними могут возникать и возникают временные противоречия. Человек не пользуется настоящей свободой, когда его общественная среда тяготеет над ним как внешняя и чужая сила. В противоречивом взаимодействии личности и общества Соловьев в духе либеральных установок оставляет приоритет за личностью. «Каждый человек, как таковой, есть нравственное существо или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил. Отсюда прямо следует, что никакой человек ни при каких условиях и ни при какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было посторонних целей, — он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого общего блага, т.е. блага большинства других людей»¹.

Важнейшим органом «общественного тела», согласно Соловьеву, является государство, которое выступает по отношению к обществу прежде всего как собирательный орган, заключающий в себе полноту положительного права, не допускающего торжества зла. С точки зрения нравственного критерия, «государство есть собирательно-организованная жалость»² по отношению к слабым и обездоленным, гарантия защищенности каждой личности. Отсюда следует, что и каждая личность обязана выполнять свой нравственный долг по отношению к государству, делегируя ему, как бы мы теперь сказали, свое милосердие, ибо, будучи разобщенным, оно теряет свою созидательную силу.

Критерием исторического прогресса служит нравственный идеал, укорененный в абсолютно-сущем. Соловьев высоко ценил нравственный категорический императив Канта, но решительно не соглашался с его сведением к субъективному началу («нравственный закон внутри нас»). Если совесть имеет субъективное основа-

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 345.

² Там же. С. 522.

ние, то в чем ее обязывающая сила? А если она есть нечто большее, то, значит, нравственный закон имеет свою основу не только в нас, но и независимо от нас, другими словами, этот безусловный закон предполагает «абсолютного законодателя». Или иначе: нравственные принципы имеют категорическое значение только при условии разумности мировой связи и преобладания смысла над бессмыслицей во вселенной. Если нет целесообразности в общем ходе мировых явлений, то и поведение человека в истории не может быть целесообразным.

Итак, субъектом исторического процесса, согласно Соловьеву, является все человечество, или Богочеловечество, отдельные части которого — племена, народы — будучи подчинены целому и им обусловлены, выполняют каждая свою особую, заложенную в них миссию, или идею, реализуемую через определенную силу. В истории, писал он, всегда действуют совместно три силы, олицетворяемые в трех типах культуры: мусульманской, западноевропейской и восточноевропейской, или славянской.

Первая из этих трех конституитивных сил, управляющих человеческим развитием, стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех ступенях его жизни одному верховному началу: один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы. Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится дать свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; но под ее влиянием отдельные элементы человечества действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существенного бытия. Всеобщий эгоизм — вот крайнее выражение этой силы. Но история не сводится к постоянной борьбе этих двух крайностей, которая ведет в дурную бесконечность, в никуда. Поэтому в истории действует третья сила, сила-посредница, которая дает положительное содержание двум первым, освобождает от их односторонности, примиряет единство высшего начала со свободной множественностью частных форма и элементов. Через органический синтез этих трех сил и реализуется сокровенный смысл истории. Таким образом создается цельность общечеловеческого организма, или *всечеловечества*, обеспечивается его постепенная эволюция в формах «нормальной жизни».

В 70—80-х гг. Соловьев верил, что на роль третьей силы, через которую осуществится Промысел Божий, призвано славянство, в первую очередь, русский народ. Только славянство, и в особенности Россия, остались свободными от соблазна двух низших сил, и поэтому оно может стать той «третьей силой», на которую уповает

Провидение. Но и для России реаллизация этой «призванности» отнюдь не predetermined. Если первые две силы уже вполне выразили себя в западном и мусульманском мире, то России еще надлежит стать достойной своего призвания, много потрудиться на этом поприще. Дальнейший прогресс истории зависит от того, сможет ли Россия понять и осуществить свое призвание «тихим и умным деланием». И все же Соловьев, несмотря на все гнусности реального бытия России, верил в ее историческую миссию, в способность русского народа исполнить замысел Провидения. «Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹.

Однако к концу жизни Соловьева постигло жестокое разочарование в мессианском предназначении России как «третьего Рима», что ставило под сомнение всю его идею теократии, или Царства Божьего на земле. Реакцией на это разочарование стало предсмертное сочинение философа «Три разговора» с включенной в него «Повестью об антихристе». Как отмечает Трубецкой, Соловьев в «Трех разговорах» до конца рассчитался со своей идеей теократии, «он почувствовал ее как ложь»². Для самого Соловьева это означало, что мир отпал от Бога, что обетованное тысячелетнее царство на Земле может быть только царством антихриста. На вопрос, поставленный в «Трех разговорах», есть ли мировая сила, способная соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим, Соловьев теперь дает отрицательный ответ. Мир, основанный на разделении индивидов, государств, вероисповеданий, не способен к созданию Царства Божьего на земле. Духовное объединение и возрождение человечества возможно, но уже по ту сторону истории. В этом мыслитель усматривает развязку исторического процесса, ее конец. И хотя, как замечает один из участников «Разговоров», «еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено»³.

Таким образом, историософская проблематика совершает у Соловьева полный цикл развития: начав с поиска смысла истории, пройдя через соблазн теократии, она завершается апокалипсисом

¹ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 220.

² Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1913. Т. 2. С. 33.

³ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 761.

конца истории. Надежда на Царство Божие переносится в эсхатологическое безвременье *по ту сторону* земной жизни. И все же вера в возможность спасения до конца дней не покидала мыслителя. В небольшой статье «Тайна прогресса», написанной одновременно с апокалипсисом «Трех разговоров», Соловьев, в духе стоического пессимизма обращается к современникам: если ты, современный человек, хочешь быть человеком будущего, не забывая героических преданий отцов, которые учат нас, что «Спасаящийся спасется. Вот тайна прогресса — другой нет и не будет»¹, — заключает он.

Начало XX в. ознаменовалось для большей части российской интеллигенции новыми духовными исканиями. На это были свои причины. На рубеже веков явственно обозначилось неудовлетворение тотальным позитивизмом. Во введении проблемного сборника «Проблемы идеализма» декларируется: «Те направления, которые пытались устранить философию или же заменить ее построениями, основанными исключительно на данных опыта, утратили свое руководящее значение. Пробудились снова те запросы, которые никогда не могут исчезнуть, и мысль по-прежнему ищет удовлетворения в подлинных источниках философского познания»².

«Подлинные источники философского познания» в который раз попытались найти в религиозно-идеалистическом мировоззрении, видя в нем метафизику, позволяющую преодолеть односторонность позитивистской апелляции только к разуму и открывающую простор свободному развитию духа, что должно ввести «положительную науку в надлежащие границы». Науку предлагалось рассматривать лишь как одно из проявлений духа, ибо истина открывается человеку не как отвлеченно мыслящему субъекту, а как духовной личности. Место ниспровергнутых кумиров — Конта, Милля, Спенсера — заняли новые пророки — Бергсон, Гартман, Ницше, Шопенгауэр, позже Фрейд. Прежние ценности гуманизма и рационализма явно девальвировались. Попытка Вл. Соловьева соединить ценности века уходящего и века грядущего первоначально не увенчалась должным успехом: по свидетельству Булгакова новое поколение не сразу «опознало в нем» основоположника новой ментальности.

Неопознанный современниками пророк Вл. Соловьев был «открыт» поколением интеллектуалов, прошедшим через соблазны позитивизма, нигилизма, легального марксизма и решительно повернувшим в сторону религиозной философии. В поисках опорной

¹ Соловьев В.С. Тайна прогресса // Там же. С. 557.

² Проблемы идеализма. Сборник статей. М., 1902. С. 7.

точки и было принято заново открытое учение Соловьева. С.Н. Булгаков в статье «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» отмечал, что в то время, как современная мысль при всем богатстве знаний и развития науки «представляет картину внутреннего распада и бессилия», Вл. Соловьев последовательно отстаивает и развивает философию *положительного всеединства*, синтезирующую идеал «цельного знания, цельной жизни, цельного творчества». Опыт философского синтеза знания и веры, осуществленный Вл. Соловьевым, является, по мнению Булгакова, единственным в философии новейшего времени. Нет ни одного великого философского или религиозного учения, которое не вошло бы как материал в его многогранную систему. «В этом смысле система Соловьева есть самый полнозвучный аккорд, какой только когда-либо раздавался в истории философии»¹.

Идея всеединства принадлежит к разряду фундаментальных идей, которые не постигаются последовательно и до конца в той или иной философской системе, но всегда содержат элементы непостижимого, провоцирующего к новому философскому размышлению. В качестве общего может быть принято определение всеединства, предложенное С.С. Хоружим: «Всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй»². Русская религиозная философия придала мощный новый импульс философии и историософии всеединства.

Уже по определению ясно, что философия всеединства включает в себя в качестве важнейшего органического момента историософскую проблематику, без решения которой она не может полагать себя завершенной, ибо смысл истории является ключом смысла существования мира в целом. И хотя, естественно, каждый из мыслителей ставил свою познавательную задачу, подчиняя ее решению весь арсенал познавательных средств философии всеединства, историософская проблематика в любом случае служила серьезным аргументом в обосновании системы в целом и отдельных ее пластов.

¹ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 195—196.

² Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 33.

3.11. Религиозный материализм С. Булгакова

Одним из наиболее ярких представителей русской философии всеединства, способствовавшим развитию ее метафизики и историософии, является Сергей Николаевич Булгаков (1871—1944). Начав свою философскую деятельность в русле идей легального марксизма, Булгаков вскоре разуверился в его объективной достоверности, отошел от него и встал на путь искания абсолютной истины. Поиски ответа на «вечные вопросы» — об абсолютном основании мира, о природе добра и зла в нем, о смысле человеческого существования, о конечной цели исторического прогресса и запредельном, метаисторическом существовании мира и человека — вели Булгакова к религиозной философии всеединства. Основной пафос религиозно-философских исканий Булгакова в рамках философии всеединства был подчинен *оправданию мира*, включающего материальный космос и здешнее поюстороннее бытие с его хозяйственной деятельностью и исторической реальностью, далекой от совершенства. И не случайно свое учение он называл *«религиозным материализмом»*. Основным философским ключом, с помощью которого Булгаков пытался разрешить проблемы религиозно-философского оправдания мира, стала для него одна из любимых идей Вл. Соловьева, но недостаточно им разработанная — идея софийности мира.

Центральной проблемой философии всеединства является проблема *Бог и мир*. При этом, как замечает исследователь творчества Булгакова Л.А. Зандер, в словосочетании «Бог и мир» логическое ударение падает на союз «И». «Он не просто соединяет два существующие независимо друг от друга понятия, но знаменует собою их необходимую и внутреннюю связь, их единство и нераздельность; он не приходит к существовавшим до него реальностям, но сам является изначальным образом их бытия»¹.

Бог творит мир, оставаясь трансцендентным ему, иначе он не был бы Богом. «Творение мира Богом, самораздвоение Абсолютного, — замечает Булгаков, — есть жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для него «другим» ... творческая жертва любви»². Сотворенный Богом мир, отпадая от Бога, обретает

¹ Зандер Л.А. Бог и мир. (Мирозозерцание отца Сергея Булгакова). Париж, 1948. В 2 т. Т. 1. С. 181.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 159.

имманентное, т.е. присущее именно ему, независимое существование. Но это не значит, что он вообще выпадает из божественной сферы. Его самобытность относительна. Она дана и задана Богом. И после акта творения Бог не оставляет тварный мир в страдательном залоге, но наделяет его мирообразующим, творческим началом, которое и является сферой Софии.

София, выступающая под разными именами — душа мира, Божественная Премудрость, Вечная Женственность, *natura naturans*, — является тем самым «И», связующим звеном между Богом и миром, Богом и человечеством. Обладая двойственной — небесно-земной, божественно-тварной — природой, София, или Божественная Премудрость, позволяет осуществлять переход от одного к другому. При этом Провидение действует с величайшей находчивостью и изобретательностью, направляя всякий творческий порыв твари к ее наибольшей целесообразности, оставаясь в тени естественной закономерности и лишь в исключительных случаях делаясь ощутимым. Божественное самоограничение в пользу тварного мира и образует сферу его свободы.

Как проявление Божественной Премудрости мир имеет абсолютное основание, но в своей тварной свободе, которая действует в условиях, заданных естественной необходимостью, он есть еще игра возможностей, перерастающая в непредсказуемую, в том числе и гибельную случайность. Отсюда произрастает зло в мире, зло в истории. Проблема зла оказалась самой трудной для Булгакова. Как ортодоксальный христианин, он не мог допустить причастности Бога к сотворению зла, равно как не мог признать наличия и другого трансцендентного его источника, ибо это означало бы отступление от ортодоксального монизма. Нет зла и в потенциальном ничто, из которого сотворен мир. Но ничто как темная, немая основа космоса, будучи спровоцированной, может ворваться в уже осуществленное мироздание, прослоиться в нем как хаотизирующая сила. Такой провокацией, согласно Булгакову, и послужило грехопадение человечества, предпочетшего своеволие послушанию Богу. В результате мир, в котором мы живем, и приобрел характер хаокозма. «Как проявление божественных сил, мир есть сама действительность и полнота, но в тварной свободе своей он есть еще задание, игра возможностей, бесконечная возможность возможностей. *Мир не может вовсе не удалиться*, — пишет Булгаков, — однако в силу свободы своей мир может задер-

живаться в состоянии меональности, не достигая высшей степени бытия»¹.

С сотворением мира мы вступаем в сферу человеческой истории, ибо, согласно Булгакову, мир создан ради человека и только в человеке он обретает свою завершенность. И здесь к антиномиям абсолюта добавляются антиномии исторического бытия человека: историческое время и вечность, природный хаосмос и хозяйственный космос, жизнь и смерть, добро и зло, смысл человеческого существования и бессмысленность смерти. История есть прежде всего объективное время, наполненное рожденьями, а потому и смертями, сменой поколений, в которых только и существует человечество. Каждый отдельный индивид вырастает в этот поток, немислим вне него. И вместе с тем каждый человек есть раскрытие в полной мере своего собственного существа, своего «Я». Эта антиномия решается в смене поколений.

Связь смерти и рождения определяет не только смену поколений, но и определенный порядок смены исторических эпох. Поэтому история не есть «дурная бесконечность», она имеет начало и конец и определенный смысл. С того времени, как человек в свободе своей предпочел путь познания добра и зла, т.е. с момента его грехопадения, человеческий род был брошен в поток времени, протекающий над бездной небытия. И он сам, своим трудом должен не только отвоевывать себе жизнь, но и утверждать свое бессмертие на краю бездны. Вот почему философия истории по существу своему может быть только философией трагедии.

Разгадку антиномии добра и зла в истории Булгаков видит в свободе, как духовном основании тварного мира, и в его ограниченности природной данностью. Человечество находится на границе этих двух модальностей мира. Сущностное ядро человека софийно, но оно погружено в мир природной заданности, и вынуждено вести постоянную и упорную борьбу за свою божественную сущность, т.е. бессмертие. В рамках истории эта борьба не имеет конца, она катастрофически оборвется. Как говорится в Апокалипсисе, час близок, но где и когда он пробьет — никому не дано знать. Однако конец имманентной истории не означает трансцендентного конца творения, а лишь переход его в новый эон. История имеет, таким образом, глубокий эсхатологический смысл. Но человеческое сознание не способно охватить его во всей полноте и потому склонно верить в возможность отсрочки конца. Так рож-

¹ Там же. С. 180.

дается хилиастская идея тысячелетнего Царства Божьего на земле. Она порождена слабостью человеческого духа, не готового принять Царства Божьего как конца истории без предварительной подготовки. Так, в известной мере хилиастичны теократическая идея Вл. Соловьева, философия Общего дела Н.Ф. Федорова, мирозерцание Ф.М. Достоевского. Согласно Булгакову, хилиастская вера в возможность земного рая лежит и в основе марксистского социализма как мировоззрения. В разъяснение этого тезиса он пишет: «Социализм — это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма, и все его *dramatis personae* потому получили экономическое истолкование. Избранный народ, носитель мессинской идеи, или, как позднее в христианском сектантстве, народ «святых», заменился «пролетариатом» с особой пролетарской душой и особой пролетарской миссией»¹.

Иллюзионизму хилиазма противостоит вера, ориентированная на эсхатологию, для которой наступление Царства Божьего возможно лишь по ту сторону исторического процесса, после конца истории. Мир, созданный Богом, может быть им же преобразован, в результате этот век уступит место новому эону, число которых может быть сколь угодно велико. Эта трансформация мира, с точки зрения ограниченного исторического сознания, представляется катастрофой. И только в глубине религиозного сознания, утверждает мыслитель, мы можем приготовиться к неизбежному, ибо конец истории, оцениваемый ограниченным человеческим разумом как вселенская катастрофа, в свете Премудрости Божией отделяет настоящий эон от будущего, более совершенного, который приближает преображенное человечество к Царству Божьему.

Этот эсхатологический постулат несколько смягчается Булгаковым: Царство Божие не придет ранее, чем человечество исчерпает возможности заданного мира. Поэтому понимание эсхатологии как конца истории отнюдь не освобождает человечества от творчества в историческое время. Причем это творчество не безотносительно к космическому миропорядку. А посему в этой жизни мы должны руководствоваться Премудростью Божьей, которая «невечерним светом» озаряет тварный мир, служа нам надежным проводником в нем и одновременно указывая путь за его пределы.

¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 424—425.

3.12. Историософия всеединства Л. Карсавина

В иной интерпретации представлена историософия у Льва Платоновича Карсавина (1882—1952) — историка культуры по профессии и философа по призванию. Придерживаясь в своих философских исследованиях метафизики соловьевского всеединства, Карсавин как бы завершает это направление. Вместе с тем в развитии идей метафизики и историософии всеединства он опирался на европейские источники, особенно на труды Николая Кузанского.

Свои размышления о смысле истории Карсавин, следуя отечественной традиции, начинает с определения исторической миссии России. Этому посвящена одна из первых его книг «Восток, Запад и русская идея», задачу которой он видел в том, чтобы уяснить русскую идею в ее отношении к Западу и Востоку. Но поскольку, по мнению Карсавина, Восток и Запад, как и сама Россия, наиболее полно представлены в их религии и искусстве, то именно он и становятся сферой сравнительного анализа для мыслителя. Отталкиваясь от идеи Вл. Соловьева о теократии и объединении церквей как ее предпосылке, Карсавин в скрытой форме полемирует с ним, отстаивая потенциальные преимущества православия как смыслообразующего основания истории в качестве наиболее адекватного, по сравнению с западным христианством, выражения идеи всеединства, которой соответствует догмат триединства Бога. При этом философ отнюдь не идеализирует историческое православие и русскую культуру в целом, отмечая их пассивность, неспособность или нежелание самоопределения и проч. И все же основание для оптимизма он видит в вековой государственности России, в православной церкви с ее идеей соборности, в величии русской духовной культуры. Вместе с тем Карсавин отнюдь не отрицает культурного значения западного христианства, однако Возрождение («вырождение», по ремарке Карсавина) прервало этот процесс. Историческая ущербность западного христианства привела к тому, что именно на долю православного Востока выпал почти весь труд раскрытия христианского вероучения и, в частности, ее основополагающего, согласно Карсавину, догмата всеединства Абсолюта как триединства Бога. Вот почему история как наука должна быть православной. Однако, замечает он, историческая миссия России все еще остается в потенции. В своем тяготении к Абсолюту русский Восток доходит до отказа от себя, до беспредельной жер-

твенности и безразличия к настоящему, забывая, что именно из настоящего произрастает будущее.

Всеединство Абсолюта является центральной категорией христианской метафизики и историософии Карсавина. Она означает тождество Творца, Его замысла и тварного мира, который есть лишь «иное» Бога. Таким образом, история человечества, есть вершина тварного мира, она мыслима лишь во всеединстве с Богом, иными словами, человечество участвует в своей истории и даже в самом акте творения. Разработке этой идеи посвящена специальная работа Карсавина — «Философия истории». По отношению к истории всеединство мыслителя Карсавиным как совершенное множество, все элементы которого тождественны между собой и адекватны целому, но в то же время не сливаются в сплошную неразличимую целокупность. Обозначению и расшифровке этой идеи служит заимствованное у Николая Кузанского понятие «стяженного». Как отмечает С.С. Хоружий, «оно становится ключевым в системе Карсавина, который строит на его основе оригинальную диалектику части и целого, единства и множества. Понятие «стяженного» улавливает диалектику части и целого, «вводя представление о некоем умаленном, но все же еще цельном, целостном присутствии целого в своей части, и всякой части — во всякой другой, если это целое — всеединство»¹. Анализируя любое историческое явление, Карсавин прежде всего вписывает его в более всеобъемлющую целостность, «качествованием» которой оно является. В свою очередь высшее всеединство «актуализирует», «индивидуализирует» себя в личностях более низшей иерархии.

В соответствии с данными метафизическими принципами всеединства Карсавин в «Философии истории» обозначает основные начала исторического бытия и мышления, рассматривает вопрос о значении исторического в мире в его отношении к абсолютному бытию. «Высшей задачей исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом — объект исторического изучения»².

Но и история в узком смысле этого термина изучает развитие человечества как всеединого, всепространственного и всевремен-

¹ Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 24.

² Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 81.

ного субъекта. При этом Карсавин особо отмечает, что собственно предметом истории является «социально-психическое развитие всеединого человечества»¹. Настроения, надежды, воля, разум, инстинкты масс, формы общественного сознания (мировоззрение, системы этических и эстетических норм), социальные образования (такие как правовая система, государственный, социальный и экономический строй) революции, войны, столкновения социальных групп и личностей — все это должно быть признано социально-психическим и по природе своей и потому, что всегда относится к некоторому коллективному субъекту, — утверждает Карсавин. Материальная сфера остается за пределами истории, хотя последняя и пользуется ее фактами для решения своих задач. В этой связи Карсавин воспринимает теорию исторического материализма как явное противоречие в понятиях.

Таким образом, субъектом истории является человечество, все человечество, как идеал, заложенный в первообразе Адама-Кадмона и реализуемый в истории в постоянном соотношении с Абсолютом. Человечество при этом выступает не в качестве общего понятия, а как реальная «симфоническая личность», существующая во всеединстве всех своих «индивидуаций» в субъектах иерархического порядка: в культурах, народах, классах, группах, вплоть до эмпирически конкретной индивидуальности. В свою очередь, каждая из этих индивидуаций субъекта существует не в смысле отвлеченной сущности, а как «качествование» высшей личности. Карсавин следующим образом разъясняет это положение: «Всякая историческая индивидуальность или личность определяется не извне, а изнутри, из нее самой. Всякая личность — всеединство своих моментов. И всеединство конкретное, стяженно обнаруживающееся в каждом своем моменте, в каждом акте индивидуализации себя или качествования высшей личности»².

В становлении и развитии любой исторической индивидуальности Карсавин выделяет четыре переходящие друг в друга стадии: 1) потенциальное всеединство исторической личности — «переход от небытия к бытию»; 2) первоначальное дифференцированное единство, внутри которого элементы легко переходят один в другой и взаимозаменяются; 3) органическое единство, т.е. период функционального самоограничения и определенной стабильности индивидуальности; 4) вырождение органического единства в системати-

¹ Там же. С. 98.

² Там же. С. 118.

ческое, а затем и разрушение его через дезинтеграцию¹. Развитие всегда имманентно объекту, ему чужды внешние влияния, которые только «портят» его. Никогда и нигде, пишет Карсавин, мы не наблюдаем самого возникновения: новое всегда появляется из небытия — иначе оно не было бы новым. Поэтому исторический процесс имеет драматический характер: на пути к идеалу гибнут одни цивилизации, возникают другие, более совершенные. Но вместе с тем достижение идеала в форме полного всеединства означало бы конец земной истории.

В своем увлечении идеей всеединства Карсавин стремился быть до конца последовательным. Эта установка особенно явственно обозначилась в евразийский период его деятельности. Понятие теократии, характерное для Соловьева как выражение идеала всеединства на земле, он заменяет более современным понятием *идеократии*, т.е. власти идеи, как высшей иерархической формы самореализации «симфонической личности». Однако как историк Карсавин не мог не констатировать противоречий в самореализации «симфонической личности» в ее движении от низшей иерархической ступени к высшей. Объяснение им он находит в склонности к эгоистическому самоутверждению ее иерархически низших «индивидуаций» (индивидов, групп, классов, народов) за счет интересов целого всеединства, выражением и гарантом которого является идеократия. Подобные эгоистические самоутверждения есть не что иное, как замыкание субъектов в себе, разъединение их с вышестоящими и, в конечном счете, с Богом. Возвращение ко всеединству возможно лишь «в отказе от всего “своего”, от себя самого ради других, в свободной жертве, в самоотдаче»². Это самопожертвование идет «снизу вверх», когда конкретный индивид жертвует своими интересами во имя интересов иерархически вышестоящей личности — класса, народа, человечества как целокупной суперличности, которая и находит завершающее выражение в идеократии.

В эмпирической истории в качестве субъекта идеи целого, выражением которого является идеократия, выступает некоторая социальная группа — «*правлящий слой*», которая и задает принципы и пределы самореализации иерархически низших субъектов. Конечно, замечает Карсавин, и этот выражающий идею целого «правлящий слой» эмпирически также несовершенен, но пока целое как тако-

¹ См.: там же. С. 204—205.

² Карсавин Л.П. Основы политики // Мир России — Евразия (Антология). М., 1995. С. 118.

вое существует, он все же выражает его. Излишний пафос в обосновании этой идеи выдает ее слабость, точно подмеченную Бердяевым: «Учение о симфонической личности глубоко противоположно персонализму и означает метафизическое обоснование рабства человека»¹. К сожалению, приговор философа-персоналиста оказался пророческим.

3.13. Историософия евразийцев

В начале 20-х гг. в среде русского зарубежья сформировалось движение, выдвинувшее свою модель развития России и ее места в мировой истории. Участники этого движения, к которому прикнюнул изгнанный из страны Карсавин, называли себя евразийцами. С их историософскими построениями связан новый этап в разработке проблемы отношения России (Восток) и Европы (Запад).

Четыре идеи легли в основу евразийской модели развития России: 1) утверждение особых путей развития России как Евразии; 2) идея культуры как симфонической личности; 3) обоснование идеалов на началах православной веры; 4) учение об идеократическом государстве. Главным «нервом» движения и предложенной им концепции была идея, что России и населяющим ее народам предопределено особое место в человеческой истории, предначертан особый исторический путь и своя миссия.

Идея особой миссии России обосновывалась учением о ее особом «месторазвитии»: «Россия представляет собой особый мир. Судьбы этого мира в основном, важнейшем протекают отдельно от судьбы стран к Западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии»².

В отличие от славянофилов, евразийцы считали, что русская нация не может быть сведена к славянскому этносу, что в ее образовании большую роль сыграли тюркские и угрофинские пле-

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 19.

² Евразийство (Формулировка 1927 г.) // Евразийская хроника. Вып. IX. Париж, 1927. С. 3.

мена, населявшие единое со славянами «месторазвитие» и постоянно взаимодействовавшие с ними. В результате сформировалась русская нация, которая приняла на себя инициативу объединения разноязычных этносов в единую многонародную нацию евразийцев, а Евразии в единое государство — Россию. «Национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской империей, а теперь называется СССР, — писал евразиец Трубецкой, — может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая своим национализмом»¹. Иными словами, согласно евразийцам, русская нация и пространственно, и духовно есть неизмеримо нечто более широкое и многообразное, нежели ее этнический субъект. Евразия является единым пространством для всех населяющих ее народов. Бесспорно, что эта идея свидетельствовала об их чутье исторической реальности.

Категорически отвергая западничество и одновременно его славянофильскую альтернативу, евразийцы декларировали свою «серединную позицию»: «Культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других (...). Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как серединную евразийскую культуру»². Суть выбранной ориентации состояла, таким образом, в том, что евразийцы не хотели смотреть на Россию как на культурную провинцию Европы. Более того, их объединяло убеждение, что «богиня Культуры», чья палатка столько веков была раскинута среди долин и холмов Европейского Запада, уходит на Восток. Европейская культура стала объектом критики. Во-первых, за ней отрицалось качество общечеловеческой. Европейская цивилизация не есть общечеловеческая культура, а лишь культура определенной этнографической особи, романогерманцев, для которой она и является обязательной. Во-вторых, европейская культура оценивалась как упадочная, разлагающаяся и ведущая человечество в тупик, о чем свидетельствуют ужасы прошедшей войны и разрушительные силы русской революции, порочные идеи которой зародились именно на Западе. В разработке этой идеи евразийцы, надо сказать, не были на уровне общественно-философской мысли своего времени. Как отмечал Н.А. Бердяев, они не поняли, что переживаемый Европой кризис

¹ Трубецкой Н.С. Общевразийский национализм // Там же. С. 24.

² Евразийство; опыт систематического изложения. Париж, 1926. С. 32.

означает наступление новой универсальной эпохи, в которую будут вовлечены все национальности и государства, что происходит взаимопроникновение культурных типов Востока и Запада, Азии и Европы. Евразийцы же были враждебны всякому универсализму, ибо хотели остаться отделенными от Европы. Этим они отрицали ими же провозглашенное призвание России быть миром Востока-Запада. Они не увидели в этом потоке главного — настоятельности соединения в нем двух потоков всемирной истории.

Излагая историю России в рамках истории Евразии, евразийцы существенно дополнили ее новым элементом — развитием в «пространстве», выявив, чего до этого никто не делал, а именно: «месторазвитие» так же принадлежит истории, как и сам народ. Специфика евразийской культуры и ее будущее связывались с заложенной в ней возможностью реализации на разных исторических этапах альтернативных ориентаций — западной и восточной, а субъектом ее назывался круг народов «евразийского мира», между которыми российский народ занимает «срединное» положение в силу внутренней связи их культуры и жизни. Однако акцент делался на освещении роли «азиатского элемента» в судьбах России и ее культурно-историческом развитии, что подводило основоположника движения П.Н. Савицкого к шокирующему общественное мнение выводу: «Без татарщины» не было бы России¹. Тем не менее евразийский анализ российской истории дает интересный материал для размышлений, заставляя усомниться в безусловной истинности распространенных оценок, в частности, истории монгольского ига.

Идеи русского мессианизма в евразийстве тесно связаны с евразийским учением о культуре. Исходной предпосылкой этого учения является евразийская концепция личности, философская разработка которой принадлежит Л.П. Карсавину. В противоположность европейской традиции, согласно которой базисным понятием является личность, обладающая свойствами «самодостаточного социального атома», в евразийстве базисным понятием является «симфоническая личность», как такое единство многообразия, в котором единое и многое отдельно не существуют. Индивид становится личностью только в соотнесенности с целым — семьей, сословием, классом, народом, человечеством. Каждое из этих образований есть по сути соборная личность. Взаимосвязь между личностями разной

¹ Савицкий П.Н. Степь и оседлость // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. Москва; Берлин, 1923. С. 342.

степени соборности осуществляется в культуре, которая выступает как объективация симфонической личности. Культура в свою очередь конкретизируется в индивидах, вследствие чего каждый становится симфонической личностью. Симфонической личности, таким образом, соответствует понятие культуры.

Ни отдельный индивид, ни их формальное единство не отражают интересы народа в его настоящем, прошлом и будущем. Это достигается в культуре, по отношению к которой воля, свобода отдельных индивидов имеют смысл лишь как индивидуализация симфонического целого, являющегося их самореализацией во внешний мир. Поскольку развитие симфонической личности пролегает в различных областях, постольку нет неуклонного общего прогресса культуры: та или иная культурная среда, совершенствуясь в одном, утрачивает в чем-то другом. Так, европейская культура «оплатила» свои научные и технические достижения религиозным оскудением.

Своего совершенства культура достигает в Церкви. Православная Церковь есть средоточие русской культуры. Суть православия фиксируется понятием соборности («вселенскости»), т.е. единения всех в вере и покровительства Церкви над всем миром. Поэтому основа культуры как симфонической личности совпадает с основанием Православия: совершенствовать себя и мир с целью единения всех в Царстве Божиим. Оба эти основания, соединяясь, и образуют базис культуры.

Краеугольным камнем евразийства является учение о государстве. Наряду с Л.П. Карсавиным его разрабатывал специалист в области философии и права Н.Н. Алексеев. Евразийская культура порождает государство нового типа, реализующее единство и цельность всех сфер нецерковного евразийского мира. В этом смысле государство стремится стать Церковью, т.е. Градом Божиим. Для достижения этой цели оно вынуждено превращать мирскую свободу-произвол в сферу принуждения. Действуя в эмпирически-греховной среде, оно не может оставаться безгрешным, но оно не может бездействовать, даже сознавая неизбежность греха и покаяния, так как его бездействие равнозначно самому тяжкому греху — самоубийству. Сфера государства есть сфера силы и принуждения. Более того, евразийцы уверены, чем здоровее культура и народ, тем большей властью характеризуется его государство.

Для того чтобы успешно решать возложенные на него задачи, государство должно обладать не просто сильной властью, но властью, сохраняющей в то же время связь с народом и представляю-

щей его идеалы. В учении евразийцев ее субъектом является «демотический правящий слой», формируемый путем «отбора» из народа, связанный с ним одной идеологией (мировоззрением) и потому способный выражать его подлинные интересы. Демотическая власть принципиально отличается от европейской демократии, основанной на формальном большинстве голосов, поданных за того или другого представителя власти, связь которой с народом в большинстве случаев на этом и заканчивается. Государство, основанное на «демотическом правящем слое», вышедшем из народа и связанным с ним одной идеологией, определялось как идеократическое. В нем, как заявлял Л.П. Карсавин, *«единая культурно-государственная идеология правящего слоя так связана с единством и силой государства, что ее нет без них, а их нет без нее»*¹.

Философско-исторические искания евразийцев нашли широкий отклик в общественной мысли русского зарубежья. За десять лет вокруг нового направления сложилась обширная критическая литература. В числе критиков евразийства объединились такие самобытные мыслители, как Н.А. Бердяев и его оппоненты по «Вехам» — П.Н. Милюков, А.А. Кизеветтер, С.И. Гессен, видные теоретики более молодого поколения — Ф.А. Степун, Г.П. Федотов, еще раньше в лагерь оппонентов перешли бывшие евразийцы П.М. Бицилли и Г.В. Флоровский.

Критики не отрицали за евразийством полезных инноваций. То что евразийцы старой белой идее «единой и неделимой России» противопоставили идею Евразии как «месторазвития» всех народов «российского мира», дополнив ее идеей федерации российских земель и народностей, свидетельствовало об их чутье исторической реальности. Но евразийцы, едва ли не первые почувствовавшие мировой кризис, не поняли, что окончание новой истории означает наступление новой универсалистской эпохи, взаимопроникновения культурных типов Востока и Запада. Вопреки этому, евразийцы захотели оставаться новыми националистами, отгороженными от Европы и европейской культуры. Этим они, по словам Бердяева, отрицают вселенское значение России как великого мира Востока-Запада².

Но, пожалуй, самой глубокой критике евразийство было подвергнуто одним из его основоположников — Г.В. Флоровским в

¹ Карсавин Л.П. Основы политики // Евразийский временник. Кн. 5. Париж, 1927. С. 220.

² Бердяев Н.А. Евразийцы // Путь. Париж, 1925. № 1. С. 134—139.

статье «Евразийский соблазн» (1928). Соглашаясь с евразийцами в том, что русская революция должна быть признана как свершившийся исторический факт, Флоровский, в отличие от идеологов движения, поставил вопрос о смысле истории. Мало и недостаточно уловить суть происходящего, ибо может оказаться, что события текут как в «бездну отпадения», так и в «химерические образования». Евразийцы не допускали мысли о возможности неистинной истории. Над ними, вопреки их закланиям против европейских наваждений, тяготело, по выражению Флоровского, пресловутое положение Гегеля о разумности действительного. Они свято верили в непогрешимость истории. Убежденные в том, что зло, творимое большевиками, заключено в их ложной, сатанинской идее коммунизма, они были уверены, что достаточно противопоставить ей «соравную» по размаху «идею-правительницу», чтобы преодолеть это зло и сделать действительность разумной. Евразийцы льстили себя иллюзорной надеждой, что их православно-евразийская идеология заменит коммунизм и вернет Россию на путь ее истинного развития.

Флоровский не принял этой иллюзии евразийцев. «Соравная» коммунизму православно-евразийская идея, считал он, есть такое же химерическое порождение, ведущее Россию в «бездну отпадения». «Нельзя замалчивать евразийскую правду. Но нужно сразу и прямо сказать, это — правда вопросов, не правда ответов, правда проблем, а не решений». На поставленные ими же самими вопросы они «ответили призрачным кружевом соблазнительных грез». Евразийство в целом не удалось. Вместо пути ими был проложен тупик, заключает он¹.

Присоединяясь к оценкам Бердяева и Флоровского, мы можем сказать, что вопросы, поставленные евразийцами, по большей части и сегодня сохраняют свою актуальность.

3.14. Н. Бердяев: учение о свободе духа и конце истории

Философское мировоззрение Николая Александровича Бердяева (1874—1948) выходит за пределы как метафизики всеединства, так и спекулятивных построений на почве идеологических игр. Сам мыс-

¹ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Современные записки. Париж, 1928. Кн. 34.. С. 313.

литель характеризовал его как «философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую»¹. Центральное место в ней занимает учение о свободе человека, которая разворачивается как историческая драма борьбы природного и духовного начал в человеке и его истории. «Человек есть загадка в мире, и величайшая, может быть, загадка. Человек есть загадка не как животное и не как существо социальное, не как часть природы и общества, а как личность. Весь мир — ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой. Человек переживает агонию, и он хочет знать, откуда он пришел и куда он идет»². Для обоснования своих философских построений Бердяев обращается к христианскому вероучению, видя в нем метафизическое выражение подлинной теогонии мира, тайну которой он стремится разгадать и представить в своем варианте философии христианского экзистенциализма с выходом на учение о судьбе человека и смысле истории.

Перед Бердяевым, как христианским философом, не мог не встать вопрос об основании «тварного», т.е. сотворенного Богом, мира, в который вкоренен человек. Ответы ортодоксального богословия не могли устроить его. Возникновение бытия не может быть выведено из чего бы то ни было уже сущего. В этом случае сотворение мира было бы лишнего творческого начала, а мир — принципиальной новизны. Отталкиваясь от учения немецкого мистика Я. Бёме о существовании предвечного *ничто* или *бездны* (Ungrund), которая характеризует первоначальный хаос, находящийся в состоянии напряженной борьбы и мук, Бердяев разрабатывает идею «безосновности», или «меональности» мира и ничем не ограниченной свободы человека. Сотворению мира предшествует предвечное *ничто*, *бездна*, из которой в вечности рождается Св. Троица — Бог-Отец, Бог-Сын и Дух Святой. Из бездны же, с ее молчаливого согласия, Бог — творит мир. Но и по сотворении мира бездна существует с Богом, т.е. творение остается незавершенным. В этом кроется тайна свободы человека и задание на его сотворчество с Богом. Вслед за Вл. Соловьевым Бердяев исходит из того, что Бог

¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 190.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 310.

и человек возникли одновременно и местом их встречи стало духовное поприще. «Бог возжелал своего другого и ответной любви его». Так произошло творение мира, средоточием которого изначально был человек. Но одновременно в результате этого миротворения и безличное божество стало Богом. Возникновение Бога и мира не отрицает и не исчерпывает бездны. Она как метафизическая тайна окружает первозданный мир, ужасает и одновременно прельщает человека заглянуть в нее и реализовать таящиеся в ней возможности свободы. Поэтому свобода предполагает и свободу зла. Более того, она именно зло и предполагает, ибо добро изначально присуще духовности человека.

Итак, человек не только результат божественного творения, но и дитя предвечной свободы, без которой он не был бы богоподобным. Он должен на собственном опыте вкусить все соблазны и тяготы свободы, ответственность за нее перед собственной совестью и перед Богом. Первым результатом испытания свободой стало, согласно Бердяеву, выпадение человека из царства духа в «Объективированный» и тем самым искаженный, «падший» мир. «Объективация» является одной из центральных категорий метафизики Бердяева. По своему смыслу она близка таким достаточно распространенным в гегелевской и марксистской философии понятиям, как «отчуждение» и «опредмечивание». Вот одно из наиболее эмоционально-образных определений объективации, данных самим мыслителем. «Мир объективации есть падший, мир заколдованный, мир явлений, а не существующих существ. Объективация есть отчуждение и разобщение. Объективация есть возникновение «Общества» и «общего» вместо «общения» и «общности», «царство кесаря», вместо «царства Божьего»¹.

Объективация, таким образом, означает выброшенность человека из духовного мира во вне, его подчинение власти необходимости пространство-времени, одномерной рациональности объективированного мира. Закрепленная сознанием привычка жить в этом падшем мире привела к тому, что именно он признается первичным, действительным миром. Однако в своей экзистенциальной глубине человек по-прежнему находится в общении с духовным миром и со всем космосом. Именно тот «иной» мир считает своим подлинным миром. Эта раздвоенность порождает трагизм человеческого существования. Человек переживает острое чувство одиночества,

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 254.

страха перед существующим миром и тоски по мирам иным, отблески которых прорываются в его снах, мистических прозрениях и творческих интуициях. В порядке компенсации за утраченную возможность непосредственного общения с Богом у человечества вырабатывается способность познания мира и творчества в условиях объективированного, «падшего» мира. Творчество и есть прорыв духа из небытия и свободы в бытие и мир истории.

Становление Бердяева как самостоятельного и оригинального мыслителя произошло именно через философию истории. В работе «Смысл истории» (1923) он дает следующее ее базисное определение: «Философия истории, историческое познание, есть один из путей к познанию духовной действительности. Это есть наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни (...) Философия истории берет человека в совокупности действия всех мировых сил, т.е. в величайшей полноте и величайшей конкретности (...) И эта совокупность мировых сил порождает действительность высшего порядка, которую мы именуем исторической действительностью»¹.

Человек изначально есть существо историческое. История — это судьба человека, тот путь, которым он, выброшенный в тварный мир объективаций, должен идти. Он не может сбросить с себя бремя истории. Вместе с тем он ставит перед собой отнюдь не только благие цели и не только в них вкладывает свою творческую силу и страсть. Но история равнодушна к человеку, поскольку преследует не человеческие цели, а цели цивилизаций, государств, наций, классов, и при этом всегда вдохновляется идеалами экспансии и силы. История использует человека в качестве материала для нечеловеческих целей. И в этом смысле вся история делалась и делается как преступление. Она развивается по законам античеловеческой морали. В ней господствуют эгоизм, борьба классов, войны между государствами, насилие всякого рода.

Действие рока в истории вытесняет действие Бога и человеческой свободы, ведет к объективации «рабьего мира», насыщенной враждой и ненавистью. Поэтому между историей и человеком, путями истории и путями человеческими всегда существует глубочайший конфликт. Но несмотря на это, мы не можем перестать быть историческими существами. Человек втягивается в историю, подчиняется ее року и одновременно сопротивляется истории, противопоставляя ей ценность личности, своей индивидуальной судьбы. Однако в пределах земной истории этот конфликт неразрешим. И

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 13, 14.

в этом смысле история есть неудача духа. Однако ее сокрытый смысл состоит в том, что она есть путь к иному миру и подготовка к нему человечества, ибо у истории, помимо земных целей, есть свой сокровенный метаисторический смысл, который прорывается в земную историю, просветляет и направляет ее путь. Этот смысл, согласно Бердяеву, и открывается в метаистории, в движении к Царству Божьему.

Однако переход от истории к метаистории возможен только на основе свободы человека. Свобода, как уже отмечалось, не есть акт творения, она имманентна творческой личности. Погруженная в объективированный, падший мир, личность сознает себя творческой субстанцией, действующим виновником, а не только объектом, тем паче жертвой истории. Она может возвышаться над эмпирическими условиями своего существования, что является доказательством ее не-эмпирической природы. Вместе с тем абсолютная свобода личности предполагает свободу зла, а значит и непредсказуемость исторического процесса. Если бы не было свободы зла, связанного с основными началами человеческой жизни, утверждает Бердяев, то не было бы и истории.

Поскольку история не имеет смысла в себе, а имеет лишь метаисторический смысл, постольку неизбежен конец истории и суд над ней, представленный в мифологеме апокалипсиса. Однако вопреки догматическому истолкованию апокалипсиса как «страшного суда», Бердяев, исходя из своих персоналистических установок, полагает, что это будет суд во имя человеческой личности и конца бесчеловечной истории. Это будет своего рода персоналистическая революция во имя реализации полноты жизни человеческой личности. В этом смысле апокалипсис — это не только откровение конца истории, но и откровение конца зла внутри истории.

Проблема отношения человека и истории разрешима только на почве эсхатологии, т.е. философии истории как учения о конце земной истории и ее завершении в вечности, в Царстве Божием. Однако царство Божие не наступит само собой или милостью Божией, оно «уготовляется человеком», зависит от его творческих усилий. Но и Бог не безучастен в этом процессе, он направляет творческие силы человека к созиданию высших ценностей, концентрация которых способна прорвать жесткие законы необходимости объективированного, «падшего» мира и послужить зародышем нового эона, или нового просветленного цикла существования вечности. История, таким образом, есть Богочеловеческий процесс. В этом вопросе Бердяев следует за Вл. Соловьевым. Однако, как

весьма тонко заметил Лев Шестов, двуединая формула Богочеловечества претерпела у Бердяева определенную эволюцию: «По мере того как растет и обогащается независимым содержанием человек, умалется и беднеет Бог. До такой степени беднеет, что формула сама начинает терять устойчивость и грозит опрокинуться: Богочеловечество грозит превратиться в человекобожество»¹.

Сквозной для историософских исканий и публицистических раздумий Н.А. Бердяева является тема судьбы России. С нее он начинает свое участие в сборнике «Вехи», этой теме посвящен его полный драматизма сборник статей, написанных во время первой мировой войны, «Судьба России», ей посвящено одно из завершающих исследований Бердяева «Русская идея».

В «Судьбе России» Бердяев прогнозирует мессианскую роль России в мировом историческом процессе. Надежду на нее, в духе своих апокалиптических настроений, он связывал с войной. Он надеялся, что «великий раздор войны» приведет к тому, что «творческий дух России займет, наконец, великодержавное положение в духовном мировом концерте»². Причем историческое будущее России Бердяев связывал прежде всего с ее серединным положением между Востоком и Западом. «Россия может сознавать себя и свое призвание в мире лишь в свете проблемы Востока и Запада. Она стоит в центре восточного и западного миров и может быть определена как Востоко-Запад»³. Поэтому Россия не может противопоставлять себя Западу, равно как и стремиться стать Западом. Россия должна сознавать себя Востоко-Западом, ее призванием является соединение двух миров, а не разъединение их. Но и Западу нужна Россия как «свое-другое», которое позволит ему преодолеть ограничивающую его самонадеянность. «Россия — великая реальность, и она входит в другую реальность, именуемую человечеством, и обогащает ее, наполняет ее своими ценностями и богатствами. Космополитическое отрицание России во имя человечества есть ограбление человечества. И Россия должна быть возведена до общечеловеческого значения. Россия — творческая задача, поставленная перед всечеловечеством, обогащающая мировую жизнь»⁴.

¹ Шестов Л. Николай Бердяев. Гносис и экзистенциальная философия // Бердяев Н.А.: pro et contra. СПб., 1994. Т. 1. С. 412—413.

² Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 9.

³ Там же. С. 127.

⁴ Там же. С. 98.

Возвращаясь к данной теме после тяжелого поражения России в Первой мировой войне, Бердяев с великим прискорбием констатирует: «Русский народ не выдержал великого испытания войны. Он потерял свою идею». Значит ли это, что идея России оказалась ложью? — задается он мучительным вопросом и с надеждой, переходящей в уверенность, отвечает: «Идея России остается истинной и после того, как народ изменил своей идее, после того, как он низко пал. Россия, как Божья мысль, осталась великой, в ней есть неистребимое онтологическое ядро»¹.

В конце жизни после Второй мировой войны, из которой Россия вышла с честью, Бердяев вновь обращается к *русской идее* в работе с идентичным названием. И хотя во введении к работе он, по существу, повторяя определение Вл. Соловьева, декларирует, что его будет интересовать не столько то, «чем эмпирически была Россия», сколько то, «что замыслил Творец о России»², «русская идея» в его интерпретации опирается на огромный эмпирический материал и продолжает философскую традицию, ориентированную на мессианское призвание России в мире. Русская идея есть эсхатологическая идея Царства Божьего по ту сторону объективированного «падшего» мира. Однако трагедия русского народа в том, что власть постоянно извращала это его призвание в пользу «царства кесаря» в форме самодостаточного буржуазного царства всеобщей сытости, или самоограниченного коммунистического рая, распределительного равенства в нищете.

Обращаясь к этой последней альтернативе «осуществившейся утопии», Бердяев пророчески утверждает: «Социализм в опыте осуществления своего будет не тем, к чему социалисты стремятся. Он вскрыет новые внутренние противоречия человеческой жизни, которые сделают невозможным осуществление тех задач, которые выставило социалистическое движение. Он никогда не осуществит ни того освобождения человеческого труда, которого Маркс хотел достигнуть связыванием труда, никогда не приведет человека к богатству, не осуществит равенства, а создаст лишь новую вражду между людьми, новую разобщенность и неслыханные формы гнета»³.

Можно по-разному относиться к эсхатологическим ожиданиям Бердяева. Но, во-первых, как уже отмечалось, для Бердяева конец

¹ Там же. С. 5—6.

² Там же. С. 43.

³ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 155.

истории отнюдь не означает конца мира, а только переход в иной более совершенный эон, или цикл его существования. «Ибо не объективации, — как заключает он сам, — принадлежит последнее слово, последнее слово звучит из иного порядка бытия. И мир объектный угаснет, угаснет в вечности, в вечности, обогащенной пережитой трагедией»¹. А во-вторых, идея конца истории оказалась весьма созвучной современным настроениям. Сошлемся в этой связи хотя бы на вызвавшую большой резонанс статью японского ученого Ф. Фукуямы, «Конец истории?»², в которой он, подобно Бердяеву, отмечает, что все альтернативные варианты исторического развития проиграны. Новой же сильной идеологии, которая могла бы стать моделью нового витка развития истории, нет. Поэтому в перспективе истории остается либо повторение пройденного, либо ее конец. До конца жизни Бердяева не покидала надежда, что человечество, русский народ в частности, все же совершит прорыв в сферу новой духовности, ибо истинная философия истории есть философия победы истинной жизни над смертью, есть приобщение человека к другой, бесконечно более широкой и богатой действительности, чем та, в которую он ввергнут непосредственной эмпирией своего бытия.

* * *

Кончается ли философскими построениями религиозной философии начала нашего века русская философия истории? И да и нет. С одной стороны, в отечественной общественной мысли философско-историческая проблематика — смысл истории, основание и направленность исторического процесса, критерии прогресса, роль личности и масс в истории, историческая эпистемология — поступила «в ведение» ортодоксального исторического материализма. Мировоззренческие основания последнего, во-первых, исключили из философско-исторического анализа такие вопросы, как истоки исторического самосознания народа, альтернативность моделей исторического развития, метафизика или эсхатология исторического процесса, во-вторых, однозначно задали философии истории социально-экономическую детерминацию, и наконец, придали ей соответствующее идеологическое направление, заменив религи-

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. С. 316 // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.

² См.: Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3.

озный эсхатологизм классовым. Поэтому можно сказать, что русской религиозной философией завершается философия истории, уходящая своими корнями в духовную культуру России. Вытеснивший ее исторический материализм строился в иной парадигме, в значительной мере на основе ее отрицания.

Однако, с другой стороны, идеи, как и рукописи, «не горят». И сегодня, обращаясь к осмыслению современного, полного драматизма опыта истории (или, как сказал бы Бердяев, мистерии свободы), ход и исход которой не предопределены заранее, общественная мысль в поисках смысловых опор его понимания вновь и вновь обращается к русской историософии, обозначившей, как мы отмечали, целый веер альтернативных моделей исторического процесса, углубившейся в непостижимую бездну в поисках смысла истории. Конечно, для того чтобы эти старые историософские конструкты помогли понять смысл происходящего, они должны быть вписаны в сегодняшний мыслительный и социальный контекст, в столкновении с которым выявляются новые точки роста, расширяется сфера поиска. В этом смысле старая парадигма русской философии истории, преодолев свою временную ограниченность, обретает новый теоретический потенциал. Вот почему так важное ее новое прочтение особенно в нашу эклектически кризисную эпоху, не сумевшую еще обозначить устойчивую парадигму философско-исторического знания.

Раздел III

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Глава 1

ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИСТОРИИ И ПАРАДИГМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Память не восстанавливает прошлое таким, каким оно было, она преобразует это прошлое, идеализирует его в соответствии с ожидаемым будущим.

Н.А. Бердяев

1.1. О возможностях и границах историософской интерпретации

С древнейших времен человек, обращаясь к прошлому, стремился проникнуть в суть минувших событий: понять, представить и объяснить исторический процесс. И каждый раз он реконструировал прошлое по нормам и правилам современности — ориентируясь на понятные и привычные ему ценности и идеалы общественной жизни. Как справедливо заметила Х. Агнес, «История (История с большой буквы) не есть прошлое, это — прошлое и будущее в настоящем»¹.

Именно поэтому концептуальные модели истории, предложенные теоретиками разных научных школ в разные исторические эпохи так отличаются друг от друга. Каждая концептуальная модель — это базовая научная интуиция, интуиция истории как целого. Перефразируя И. Канта, можно сказать, что концептуальная модель истории — это неповторимый авторский целокупный синтез всех исторических явлений и регулятивная идея Истории как его результат. Вот почему при рассмотрении каждой концептуальной

¹ Agnes H. Theory of History. Cambridge (Mass.), 1982. P. 216.

модели так важно помнить, что ее создатели — ученые принадлежали к определенной эпохе и использовали свой исторический опыт и интеллектуальный багаж для объяснения и понимания Истории как целого.

При этом, как остроумно заметил Г. Гегель, мы не должны «дать себя обмануть историкам-специалистам», поскольку даже наиболее авторитетные среди них немецкие ученые допускают субъективные вымыслы в истории. Гегель приводит целый ряд распространенных исторических вымыслов: о существовании первого и древнейшего народа, которому сам Бог дал совершенное понимание и мудрость, полное знание всех законов природы и духовной истины, о существовании народов-жрецов, о существовании римского эпоса, из которого римские историки почерпнули древнейшую историю и проч. Немецкий философ дает нам очень важный методологический совет: при изучении философии истории, «в особенности разум должен не бездействовать, а размышлять, когда дело идет о том, что должно быть научным; кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно; то и другое взаимно обуславливают друга друга...»¹.

Важность методологического сомнения при изучении и сравнении различных концептуальных моделей истории подчеркивал и другой немецкий философ — Фихте. Он обратил внимание на то, что исследователь, занимающийся историей, руководствуется «априорную нитью мирового плана», ясного для него без всякой истории. И история нужна ему не для того, чтобы с помощью своей концепции что-то в ней доказать, «а только для того, чтобы прояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории»². Следовательно, бесполезно сравнивать концептуальные модели разных теоретиков между собой — они как картины разных художников представляют мир в оригинальных творческих измерениях: у каждого своя логика, свой замысел, свои ценности и мотивы.

Во многом благодаря этим моделям история каждый раз являет нам торжество настоящего над прошлым: они заново воскрешают, реконструируют прошлое для современности, открывая в нем неведомые прежде грани. Они извлекают из забвения все новые и новые факты, когда-то непонятые равнодушными современниками, и создают неожиданные образы прошлого, заставляя их служить

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. Введение // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 77—78.

² См.: Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. СПб.: Изд-во Д. Жуковского, 1906. С. 126.

будущему. Известный английский философ Р.Дж. Коллингвуд пишет, что идея истории как целого «принадлежит каждому человеку в качестве элемента его сознания, и он открывает ее у себя, как только начинает осознавать, что значит мыслить»¹.

Многие исследователи отмечают, что каждая творческая интерпретация истории имеет несколько уровней:

- отбор фактов в соответствии с критериями важности;
- оценка причинных зависимостей;
- представление о личных и общественных структурах;
- теория индивидуальной, групповой и массовой мотивации;
- социальная и политическая философия;
- определенное понимание смысла истории — вкуче со смыслом существования вообще, которое, независимо от факта своего признания, составляет основу всего перечисленного².

Пауль Тиллих убежден, что такое понимание смысла истории намеренно или неосознанно воздействует на прочие уровни интерпретации; в свою очередь, оно само зависит от специфического и универсального знания исторических процессов. Эту взаимную зависимость толкования истории и всех пластов исторического знания следует осознать каждому, кто занимается философией истории.

Вооружившись этими методологическими установками, перейдем к рассмотрению основных парадигм исторического знания.

1.2. Циклическая парадигма истории

Таков круговорот государственного общежития, таков порядок природы, согласно которому все формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются.

Полибий

Циклическая парадигма истории впервые получила классическое выражение в древнегреческой философии. Античные философы полагали, что история не знает движения к исторической или сверхисторической цели: она движется по кругу, возвращаясь к своему

¹ Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 237.

² Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 235.

исходному пункту. Ее течение предусматривает генезис, акме и упадок каждого отдельного бытия в определенное для него время и в определенных пределах. Вне этой временной протяженности, установленной роком, нет ничего. Внутри космического круга можно различить разные периоды, в совокупности составляющие процесс деградации, который берет начало в исходном совершенстве бытия и постепенно полностью искажает то, что есть мир в своей сущности.

Одно из первых циклических описаний взаимопревращения основных стихий мира можно найти у Гераклита. Он видел мир закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим. «Путь вверх» по Гераклиту — это движение по направлению земля — вода — воздух — огонь. Соответственно, трансформацию в обратном направлении философ называл «путем вниз».

Древнегреческий историк Полибий оставил нам уже весьма развернутое представление о цикличности исторического процесса. В своей «Всеобщей истории» Полибий рассматривает шесть форм государственного устройства, циклически сменяющих друг друга в ходе истории. Каждой форме правления суждено нести в себе собственную гибель — свою извращенную форму вырождения.

Монархия или единовластное правление возникает первым. Это происходит, как правило, после очередного стихийного бедствия, когда уцелевшие люди собираются вместе и покоряются наиболее сильным и смелым среди них — вождям. Власть вождей — это власть силы. Монархию сменяет царское правление. Оно наступает, когда власть силы слабеет и между людьми устанавливаются дружеские отношения: разум побеждает силу.

Царское правление в свою очередь переходит в тиранию — извращенную форму правления. Тиранию сменяет аристократия, которая затем «по законам природы» переходит в олигархию. И наконец, восстание против олигархии приводит к установлению демократии, которая с течением времени «из-за необузданности народа» деградирует в охлократию. Здесь исторический круг замыкается, но только для того, чтобы вернуться вновь к монархии.

Пауль Тиллих подчеркивал, что античная циклическая парадигма истории носит *трагический* характер: существование человека во времени и пространстве в качестве обособленного индивида порождает у человека ощущение *трагической вины*, которая с необходимостью ведет к саморазрушению¹. Но трагедия одновременно

¹ Там же. С. 237—238.

предполагает величие, и античные авторы особо подчеркивали величие как духовную приподнятость над повседневностью. Древнегреческие философы и историки прославляли великолепия жизни в природе и государстве, сожалели о том, что она коротка и трагична. Единственный достойный выход из трагической ситуации — это мужество мудреца или героя, возвышающее его над превратностями исторического существования.

Итак, первая форма циклической парадигмы истории, которую выработала античная философия, по существу была *неисторичной*. Трагический круг генезиса и упадка — вот ее последнее слово. Интересно, что в Новое время эта парадигма нашла свое воплощение в трудах итальянского философа Джанбаттиста Вико (1668—1774), создавшего концепцию «Вечной Идеальной Истории». По мнению Вико, порядок, заложенный в мире «всеобщ и вечен», он определен в конечном счете Божественным Провидением, той Вечной Идеальной Историей, которая в нем заключена¹.

Все народы должны пройти в своем развитии три эпохи: «Век Богов» — теократическое правление, «когда языческие люди думали, что живут под божественным управлением», озвучиваемым оракулами; «Век Героев» — аристократическое правление, где герои и плебеи противостоят друг другу в силу своей природы; «Век Людей» — республиканское или монархическое правление, где все признают, что они равны по человеческой природе. Переход к каждой новой эпохе происходит в результате борьбы людей за свои идеалы. При этом каждый цикл из трех эпох завершается кризисом и разрушением: отменить этот «вечный» порядок не дано никому².

Как видим, Вико, вслед за античными авторами, не находит средств преодолеть трагический круг генезиса и упадка исторического развития и по существу остается в рамках первой *неисторической* формы циклической парадигмы истории.

Следующим этапом в развитии этой парадигмы стал *цивилизационный или культурно-исторический подход*. Здесь нас ожидает целая плеяда блестящих имен — Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин. Все они употребляли разную терминологию: «культурно-исторические типы» (Н. Данилевский), «высокие культуры» (О. Шпенглер), «локальные цивилизации» (А. Тойнби), «культурные суперсистемы» (П. Сорокин).

¹ Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л.: Гослитиздат, 1940. С. 117.

² Там же. С. 115—121.

Термины «цивилизация» и «культура» появились в исторических исследованиях сравнительно недавно. Принято считать, что их ввели в оборот французские и английские просветители. Французский историк Л. Февр утверждает, что слово «цивилизация» было впервые употреблено во французском тексте в 1766 г., в английском — в 1773 г., термин «культура» появился в немецком тексте между 1774 и 1793 гг.¹

Цивилизация означала «триумф и распространение разума не только в политической, но и моральной и религиозной области», просвещенное общество в противовес дикости и варварству, прогресс науки, искусства, свободы и справедливости и устранение войны, рабства и нищеты. Другими словами, цивилизация означала в первую очередь идеал и, в значительной степени, идеал моральный. Близким к этому был и смысл понятия «культура». Оно означало просвещение, духовное усовершенствование, освобождение человеческого духа, прогресс науки и искусства. Иначе говоря, первоначально культура интерпретировалась как компонент цивилизации².

С течением времени к цивилизациям начинают относить целые страны и народы в их развитом состоянии. В 1819 г. слово «цивилизация» впервые употребляется во множественном числе, что свидетельствует уже о признании многообразия в цивилизационном развитии народов. Ф. Гизо пишет «Историю цивилизации в Европе» (1828), затем «Историю цивилизации во Франции» (1830), Р. Бокль публикует «Историю цивилизации в Англии» (1857—1861). В 1952 г. американские культурологи А. Кребер и К. Клакхон опубликовали список из 164 определений слова «культура» и подтвердили, что в большинстве случаев этот термин употребляется наряду с термином «цивилизация»³.

Культурно-историческая школа, развивающая теорию цивилизаций, начала формироваться во второй половине XIX в. Крупным координационным центром этой школы стало Международное общество по сравнительному изучению цивилизаций, организатором которого были А. Тойнби, П. Сорокин и А. Кребер (1861 г., Зальцбург). Одним из основоположников культурно-исторической школы

¹ Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 242—247.

² Febre L., Tonnelat E. Civilisations: Le mot et l'idée. Paris, 1930. P. 1—13, 19—36.

³ Kreber A.L., Kluckhohn C. Culture: A Critical Review of Concept and Definitions. N.Y., 1952. P. 291.

по праву считают русского ученого Н. Данилевского (1822—1885), работа которого «Россия и Европа» вышла в свет в 1869 г.

Большинство теоретиков этой школы согласны с тем, что каждая цивилизация основана на какой-то исходной духовной предпосылке, «большой идее», «сакральной ценности» или первичном символе, вокруг которых в ходе развития формируются сложные духовные системы¹. Н. Данилевский, А. Тойнби, О. Шпенглер подчеркивали особую роль религии в формировании цивилизационной идентичности. Они утверждали, что цивилизации представляют собой типы человеческих сообществ, вызывающие определенные ассоциации в области религии, архитектуры, живописи, нравов, обычаев.

Цивилизации — это культурные общности наивысшего ранга. А. Тойнби писал: «Если вы идете от Греции и Сербии, пытаетесь понять их историю, вы приходите к Православному христианству, или Византийскому миру. Если начинаете с Марокко или Афганистана... неизбежно придете к Исламскому миру»². Действительно, чтобы понять часть, мы должны прежде всего сосредоточить внимание на целом, потому что целое есть поле исследования, умопостигаемое само по себе.

Однако за многовековую историю человеческой культуры лишь некоторые народы смогли создать великие цивилизации. Вопрос о том, сколько таких цивилизаций было в истории, и какие это были цивилизации всегда вызывал нескончаемые споры среди теоретиков культурно-исторической школы. Н. Данилевский выделял десять таких цивилизаций или «культурно-исторических типов»: египетскую, ассирийско-вавилонско-финикийско-халдейскую (древнесемитскую), китайскую, индийскую, иранскую, еврейскую, греческую, римскую, арабийскую (новосемитскую), европейскую (романо-германскую). Две цивилизации — перуанская и мексиканская — погибли на ранней стадии развития естественной смертью³.

Н. Данилевский полагал, что любые народы, говорящие на одном языке или принадлежащие к одной языковой группе, могут стать «культурно-историческим типом», если они духовно способны к историческому развитию. Однако цивилизация достигает своего полного расцвета только если ее «этнографический материал» разнообразен и она обладает политической независимостью.

¹ Сорокин П. Социологические истории современности. М.: ИНИОН, 1992. С. 192—194.

² Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М.: Прогресс, 1995. С. 134.

³ Данилевский Н. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 21—87.

Каждый культурно-исторический тип проходит определенные ступени или фазисы эволюции. Н. Данилевский проводит аналогию с жизненным циклом растений, животных и человека. По его мнению, все культурно-исторические типы и народы, их составляющие, «нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют и умирают»¹.

Внутренняя эволюция каждой цивилизации подчинена логике ее взаимодействия с другими социально-историческими типами. Здесь проявляются многообразные факторы: исторические инстинкты (симпатии и антипатии народов, датируемые доисторическими, этнографическими периодами их развития), естественное честолюбие (или склонность каждой из цивилизаций расширять просторы своей деятельности и влияния); высшие нравственные начала, направляющие жизненную энергию культурно-исторических типов; исторически сформировавшиеся формы зависимости между ними; особенности исторической судьбы.

Отношения между культурно-историческими типами определяются логикой взаимного соперничества, борьбы и вытеснения, часто в жестких, силовых формах: «Око за око, зуб за зуб, строгое правило, бентамовский принцип утилитарности, то есть здраво понятой пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования»².

Энергичные цивилизации рассматривались Н. Данилевским в качестве «бичей Божих», сметающих с исторической арены агонизирующие, дряхлые культуры. Поэтому столкновения народов так же необходимы, как бури и грозы в природном мире. Вместе с тем отношения между цивилизациями не сводятся только к соперничеству и борьбе. Каждый культурно-исторический тип вносит свой самобытный, неповторимый вклад в многообразно-единую жизнь человечества.

Римская цивилизация развивала идеи права и политической организации общества; греческая — идеи прекрасного и искусства; германо-романская — «идеи единого истинного Бога». Особая миссия, по Данилевскому, у славянской цивилизации, которая только еще разворачивается на исторической арене. Ее будущая цель уже обозначилась — справедливое устройство общественно-экономической жизни людей³.

¹ Данилевский Н. Указ. соч. С. 74.

² Там же. С. 34.

³ Там же. С. 508—509.

Н. Данилевский подчеркивал, что в мире не может быть особых, привелигированных культурно-исторических типов, поскольку ни одна цивилизация не может создать «окончательные», универсальные формы общественного устройства.

Другую концепцию мира современных цивилизаций мы находим у Отто Шпенглера. Вслед за Н. Данилевским он решительно выступает против «птолемеевской системы истории», согласно которой все культуры мира «вертятся» вокруг одного центра — культуры Европы. О. Шпенглер утверждает «коперниковское открытие» истории, где «не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, арабская и мексиканская культуры рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения единой, находящейся в центре всего жизни, и ни одна из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории, притом нередко превышая эллиново величием духовной концепции и мощью подъема»¹.

О. Шпенглер называет восемь великих культур: египетскую, вавилонскую, индийскую, китайскую, аполлоновскую (греко-римскую), арабскую (магическую), мексиканскую, западную (фаустовскую). Он указывает на возможность появления великой русской культуры.

По О. Шпенглеру рождение культуры есть пробуждение великой души. Когда огонь души затухает, она вступает в свою последнюю стадию — стадию цивилизации. Характерными признаками цивилизации являются космополитизм и города-гиганты, научный атеизм или мертвая метафизика вместо истинной религии, масса вместо народа.

У каждой великой культуры есть свой первообраз, чистый тип или идеальная форма. Каждой из них присущи особое мироощущение, особые желания, надежды и страсти. История любой культуры представляет собой «полную аналогию» с историей отдельного человека или животного, дерева или цветка. Поэтому до конца понять и почувствовать культуру может лишь тот, кто душой принадлежит именно к ней. Основные средства исследователя, изучающего великие культуры — непосредственная внутренняя уверенность, вживание, наблюдение, точная чувственная фантазия. Увидеть мир современных цивилизаций во всем его многообразии, по

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1: Образ и действительность. М.; П.: Изд. А.Д. Френкель, 1923. С. 16.

О. Шпенглеру, может только художник, которому даны такие историософские интуиции и богатый мир образов.

В противовес О. Шпенглеру, описывающему мир великих культур языком художественных метафор и эпитетов, Арнольд Тойнби говорит о великих цивилизациях как рационально мыслящий культуролог. «Цивилизации, чьими историями на сегодня мы располагаем, — пишет он, — суть объективные реальности, из которых все прошли стадию становления; большинство достигли также расцвета — через разное время и в разной степени; некоторые испытали подъем, а немногие претерпели и процесс дезинтеграции, завершившийся окончательной гибелью»¹. Следовательно, эволюция цивилизации в этой концепции является *дискретно-стадиальной*; возникновение — рост — надлом — распад. Ни одна из перечисленных стадий не является обязательной; А. Тойнби допускает, что в принципе любая цивилизация в какой-то момент способна сойти с циклической дистанции истории.

В своей работе «Постижение истории» он называет пять живых цивилизаций:

- западное общество, объединенное западным христианством;
- православно-христианское или византийское общество, расположенное в Юго-Восточной Европе и России;
- исламское общество — от Северной Африки и Среднего Востока до Великой Китайской стены;
- индуистское общество в тропической субконтинентальной Индии;
- дальневосточное общество в субтропическом и умеренном районах Юго-Восточной Азии².

Исследование предысторий этих цивилизаций привело А. Тойнби к выводу, что это общества третьего поколения: каждому из них предшествовали цивилизации второго и первого поколений. А. Тойнби нанес на культурологическую карту Старого и Нового Света 37 цивилизаций, среди них 21 общество было тщательно изучено и описано: западное, 2 православных (русское и византийское), иранское, арабское, индийское, два дальневосточных, античное, сирийское, цивилизация Инда, китайское, минойское, шумерское, хеттское, вавилонское, андское, мексиканское, юкатанское, майя, египетское.

¹ Toynbee A. A study of History. Vol. 12. Reconsiderations. L: Oxford, Univ. Press, 1961. P. 283.

² Тойнби А. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. С. 33.

А. Тойнби полагал, что развитие цивилизаций происходит благодаря усилиям неординарных, творческих личностей, в которых наиболее полно раскрываются возможности человеческой природы. Творческое меньшинство импульсивно воздействует на рядовых членов общества, которые способствуют претворению в жизнь их возвышенных идей. Мимесис (подражание) стимулирует непрерывное осуществление в истории этого процесса¹.

На стадии роста цивилизации ротация элит творческого меньшинства происходит благодаря механизму Ухода—и—Возврата. А. Тойнби описывает «двухтактный» ритм творческих актов, составляющих процесс роста. Время от времени выдающиеся личности или социальные группы вынуждены отступать в тень, уходить за кулисы исторического действия, чтобы внутренне преобразоваться, накопить энергию для последующего победоносного выступления².

В процессе роста отношения между творческими и инертными слоями общества становятся все более сложными. Возникают первые противоречия, которые свидетельствуют о начале духовного раскола в цивилизации. А. Тойнби видит основную причину такого раскола в механизме мимесиса.

Только на первый взгляд кажется, что благодаря подражанию осуществляется приобщение инертных слоев общества к творческому меньшинству, что способствует укреплению единства цивилизаций. Но в действительности происходит прямо противоположное: стремление подражать творческой деятельности приводит к уходу от нее. Творчество всегда оригинально и неподражаемо, инициативно и самоопределяемо. Подражание, напротив, есть бездумное копирование, повторение, тиражирование однажды кем-то созданного или изобретенного.

¹ Здесь концепция А. Тойнби явно перекликается с «пассионарной» теорией А. Гумилева. «Творческое меньшинство» А. Тойнби во многом напоминает «пассионариев» в гумилевской концепции. Пассионарность — это страсть, «характерологическая доминанта, необходимое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной)». Во многом пассионарность представляет собой форму антиинстинкта, поскольку часто толкает творческую личность на поступки, которые идут вразрез с его инстинктом самосохранения. И в концепции А. Тойнби, и у Л. Гумилева пассионариев, творческих личностей не так уж много, но именно они создают необходимую для развития социума критическую массу, увлекая своим примером других, заряжая их своей энергетикой (См.: Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. М.: Танаис, 1994. С. 71.

² Тойнби А. Указ. соч. С. 26.

А. Тойнби подчеркивал, что механизм мимесиса деформирует человеческую личность, развивает равнодушие к творческому процессу. В результате творческие импульсы от меньшинства к большинству в основном затухают в косной, инертной социальной среде, и вместо укрепления органической целостности цивилизации происходит все более глубокое отчуждение ее интеллектуального авангарда от основной массы.

Процесс духовного разобщения между творческим меньшинством и творческим большинством происходит по циклической кривой, которая демонстрирует нам один из факторов, ведущих к дискретно-стадиальному развитию цивилизаций. Первая фаза надлома наступает, когда элита становится жертвой мимесиса: она пытается подражать себе самой, адаптируется к среде и не стремится больше к творческим взлетам. Авторитет творческого меньшинства сразу же падает, и это приводит элиту к силовым методам воздействия на общество.

Пытаясь спасти «надломленную» цивилизацию, элита создает универсальное государство — «предсмертный бросок», который уже ничего не может изменить; цивилизация теперь обречена на гибель. Творческое меньшинство, обращаясь к силовым методам, выражается в доминирующее или правящее меньшинство. Вслед за этим нетворческая масса вырождается в пролетариат.

А. Тойнби дает свое определение «пролетариату». Он считает, что это бесправная, обездоленная масса людей, оторванных от своих социальных корней, и поэтому постоянно испытывающих чувство неудовлетворенности. Ряды пролетариата пополняются из всех слоев общества, в том числе и из интеллектуального авангарда (вырождения аристократии). Пролетариат стремится противопоставить себя правящей элите, порывая с ней духовные связи. После этого цивилизация вступает в фазу социальных взрывов.

Здесь в эволюционный процесс включается еще один механизм, который А. Тойнби называет Расколом — и — Палингенезом (внутренним возрождением). Отчуждение большинства от правящего меньшинства ведет к расколу, и одновременно на исторической сцене появляется еще одна сила — «варварские отряды» внешнего пролетариата. Они возникают в результате облучения со стороны погибающей цивилизации соседних «варварских» цивилизаций. На дне отчаяния внутренний пролетариат способен создать высшую религию, которая приносит истинное возрождение. А. Тойнби видит здесь «высшую точку восходящего движения в духовном процессе,

который не только пережил последовательные мирские катастрофы, но и был порожден их мучительным опытом»¹.

Концепция внутренней цивилизационной динамики развития представлена у А. Тойнби настолько целостно, что это невольно рождает ощущение исторического фатализма. Сам автор, пытаясь найти выход из вечного круга «тщетных повторений» истории, апеллировал к потенциалам и возможностям свободного выбора человека в истории. Он подчеркивал, что цивилизация представляет собой лишь общую основу пересечения «индивидуальных полей действия множества различных людей»². Само развитие человеческой истории не предопределено. Отмеченные в прошлом повторения и циклы в развитии цивилизаций вовсе не являются гарантией того, что они обязаны осуществиться в будущем.

А. Тойнби полагал, что в самой сложной исторической ситуации человечество способно установить рациональный контроль над происходящим с помощью сотрудничества и согласия. Циклический ритм развития цивилизаций не предполагает тупикового движения «вечного повторения». Он проводит интересную аналогию с движением колеса вокруг оси. Известно, что движение с помощью вращающихся колес может быть очень разным, достаточно часто — непредсказуемым. И при этом непрерывное круговое движение колес не требует, чтобы ось их повторяла. А. Тойнби видел подтверждение своих идей в смене времен года, в цикле рождения, воспроизводства и смерти человека.

Концепция А. Тойнби интересна еще и тем, что в ней мы находим достаточно четко сформулированные критерии определения цивилизационной идентичности. Он называет религию, историю, язык, обычаи и культуру. Особое значение А. Тойнби отводит религии, которую он считает «цельной и едионаправленной в сравнении с многовариантной и повторяющейся историей цивилизаций»³.

Интересно, что С. Хантингтон в своей работе «Столкновение цивилизаций» заимствует у А. Тойнби критерии цивилизационной идентичности, также акцентируя внимание на особой роли религии. Однако в современном мире С. Хантингтон находит не пять, а семь цивилизаций: западную, конфуцианскую, японскую, исламскую, индуистскую, православно-славянскую, латиноамериканскую

¹ Тойнби А. Указ. соч. С. 523.

² Тойнби А. Указ. соч. С. 284.

³ Тойнби А. Указ. соч. С. 524.

и африканскую¹. Почему у С. Хантингтона появились три «новые» цивилизации — японская, африканская и латиноамериканская? На этот вопрос он дает ответ в своей статье «Если не цивилизации, то что? Парадигмы мира после холодной войны».

С. Хантингтон полагает, что в международной повестке дня межцивилизационные проблемы постепенно выходят на первое место. Они включают такие вопросы, как распространение вооружений (в особенности массового уничтожения и средств их доставки), права человека и иммиграцию. По этим трем проблемам Запад находится на одной стороне, а большая часть других крупнейших цивилизаций мира — на другой: «границы между цивилизациями почти полностью соответствуют пределу, до которого идут страны в защите прав человека». Запад и Япония весьма оберегают права человека; Латинская Америка, часть Африки, Россия, Индия защищают лишь некоторые из этих прав; Китай, многие азиатские страны и большинство мусульманских обществ в меньшей мере оберегают права человека².

Следовательно, у С. Хантингтона появляется новый критерий выделения цивилизаций — *принципиальное решение наиболее крупных международных проблем*. Нам представляется ненаучным ставить вопрос о цивилизационной идентичности в зависимости от решений — пусть самых крупных — международных проблем. Проблемы приходят и уходят, а цивилизации остаются. Сколько их поменялось за историю западной цивилизации, которая насчитывает несколько столетий! Классификация современных цивилизаций А. Тойнби представляется более логичной и убедительной.

В трудах других крупных культурологов современности: П. Сорокина, А. Кребера, Ф. Нортропа, Г. Беккера, В. Шубарта разработаны типологии прототипов культуры. У Г. Беккера — это священная и светская культура, у А. Кребера — культура — реальность и культура — ценность, у П. Сорокина — идейная, идеалистическая и чувственная суперсистемы; у Ф. Нортропа — эстетическая и теоретическая; у В. Шубарта — гармонический, героический, аскетический и мессианский прототипы.

Несмотря на разные подходы к классификации цивилизаций, все исследователи признают наличие у великих культур некоторых общих черт. Прежде всего, цивилизация представляет собой некую

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 35.

² Huntington S. If not Civilizations, what? Paradigms of the Post-Cold War World // Foreign Affairs. Nov.-dec. 1993. Vol. 72. № 5. P. 186—188.

целостность, отличную от ее частей. Наиболее ярко об этом сказано у О. Шпенглера: «культура, как совокупность чувственно-ставшего выражения души в жестах и трудах...; культура, как историческое зрелище, как образ в общей картине мировой истории...»¹.

Далее для цивилизации характерно имманентное самоопределение ее жизненной судьбы. Внешние силы могут ускорить или замедлить, помешать реализации возможностей цивилизации и даже разрушить ее, но не могут превратить ее в нечто отличное от присущих ей возможностей. Индивидуальность, самость цивилизации сохраняется, несмотря на изменение ее частей или давление внешних обстоятельств.

Наиболее интересным и спорным представляется вопрос о том, насколько замкнутыми системами являются цивилизации. В какой мере они коммуникабельны? Могут ли элементы культуры одной цивилизации проникать в другие системы?

Н. Данилевский, О. Шпенглер и Ф. Конечный настаивали на замкнутости и низкой коммуникабельности цивилизаций. Для этих исследователей целостность, уникальность и самобытность великих культур были вескими аргументами при обосновании их замкнутости и слабой коммуникабельности.

С присущей ему экспрессией О. Шпенглер писал о том, что каждой из великих культур присущ «тайный язык мироощущения», вполне понятный только тому, чья душа принадлежит этой культуре. Когда мы переводим на родной язык знакомые символы других народов, мы делаем лишь вялую попытку проникнуть в мир чувствований другой цивилизации, наиболее утонченные и глубокие среды которой все же остаются немими. Это равносильно тому, как если бы вознамерились переложить скульптуры Парфенона на струнную музыку, или отлить бога Вольтера из бронзы.

О. Шпенглер был убежден в том, что если кому-то кажется, что он познает душевный склад чужих культур по его воздействиям, то он приписывает этому последнему собственную картину. Самый хороший психолог Запада заблуждается, силясь понять араба или японца, и наоборот. О. Шпенглер предсказывал, что людям будущих цивилизаций западный мир станет казаться таким же далеким, диковинным и мимолетным, каким сегодня нам представляется вавилонский мир².

¹ Шпенглер О. Указ. соч. С. 344.

² Шпенглер О. Указ. соч. С. 344—345.

Яркий, увлекающийся художник, О. Шпенглер в своих высказываниях чересчур категоричен. Но он хорошо обозначил проблему: целостность и уникальность каждой цивилизации ставят естественные барьеры на пути к диалогу культур. О. Шпенглер считал, что эти барьеры практически непреодолимы. В его проведениях великих мыслители разных культур похожи на дальтоники, не знающих, что они таковые, и взаимно подтрунивающих над ошибками друг друга. Аналогичные суждения мы можем найти в работах Н. Данилевского и Ф. Конечного.

Однако целостность и некоммуникабельность не могут быть аргументами в пользу замкнутости и некоммуникабельности системы. Например, любой национальный язык — это целостная, уникальная знаковая система, которая является открытой (адаптирует элементы других языков) и коммуникабельной (способна переводить «чужие» тексты). Вместе с тем, проблема полноты и адекватности перевода все-таки существует: невозможно перевести «чужой» текст без смысловых и художественных потерь. Другими словами, целостные и уникальные системы вполне могут быть открытыми и коммуникабельными в диалоге, но всегда остается проблема естественных барьеров восприятия и адаптации. И, наверное, лучшим аргументом против доводов О. Шпенглера будет его собственная книга — «Закат Европы», где он блестяще, глубоко и тонко проанализировал особенности «аполлонической души» античной культуры, «магической души» арабской культуры, «фаустовской души» западной культуры.

Н. Данилевский, О. Шпенглер и Ф. Конечный связывали проблему некоммуникабельности цивилизаций с феноменом культурной памяти и традиции, с архетипами коллективного подсознания. Между тем, эта проблема существует на уровне сознания, осознанного выбора. Парадокс любого диалога состоит в том, что он интересен и содержателен только в тех случаях, когда встречаются яркие индивидуальности, цельные характеры. Следовательно, уникальность и целостность культуры может служить поводом к диалогу с другими цивилизациями в условиях осознанного выбора. Тем самым естественные культурные барьеры на уровне коллективного подсознания превращаются в повод к общению при осознанном решении.

Когда сегодня националистически ориентированные представители разных культур, защищая традиционные ценности, вступают в диалог с другими цивилизациями, такое общение взаимно обогащает. Страны Тихоокеанского региона — Япония, Китай, Южная Корея — ведут содержательный диалог с Западной цивилизацией, с другими культурами. Но в тех случаях, когда одна из цивилизаций

претендует на исключительность и требует от других культур уподобления — подчинения, диалога не получается, начинается агрессивный монолог. Такой монолог ведет Западная цивилизация с вестернизирующимися обществами.

Интересно, что в современной науке существует прямо противоположная точка зрения на проблему коммуникабельности цивилизаций. Так, М. Мосс полагает, что феномены цивилизации являются «по существу межнациональными и вненациональными». Они могут быть общими для многих более или менее схожих обществ и переходить из одного в другое¹.

Такой подход переводит проблему диалога культур в иную плоскость: раз присутствует много общего, межнационального, вненационального, значит культурные барьеры не столь существенны, можно вести диалог, апеллируя к межкультурным универсалиям.

Современные исследователи выделяют несколько таких универсальных закономерностей: универсалии демократического развития («единое демократическое общество»), капиталистического развития («единое буржуазное общество»). Можно ли вести диалог культур, опираясь на эти межкультурные универсалии? Дать однозначный ответ на этот вопрос невозможно.

Все обозначенные нами тенденции развиваются в линейном времени, имеют восходящую направленность. Но у современного человека нет гарантий всеобщего закономерного восходящего развития. Мы знаем об опыте заката прежних цивилизаций, о возможностях срыва и гибели. Быстрые темпы индустриального развития во многом таят угрозу глобальных кризисов, особенно в сфере экологии. Ценность и значение сегодняшних межкультурных универсалий тем самым все чаще ставится под сомнение. Все более актуальным становится вопрос о поисках альтернативных путей развития.

В конце XX в. само понятие «прогресса» утратило свое универсальное значение. Выяснилось, что история народов, принадлежащих к разным цивилизациям, не имеет единого кода и программы. В современных теориях социокультурной динамики понятие «прогресса» все чаще заменяет понятие индивидуальной исторической биографии или судьбы.

Единство мировой истории сегодня во многом является проблемой. Оно выступает как непредопределенный и заранее непред-

¹ Цит. по: Сорокин П.А. Социологические теории современности. М., 1992. С. 101.

сказуемый итог столкновения и диалога разных культур. Единая история обретается в поле межнационализационных взаимодействий. И можно согласиться с М. Чешковым, что «многообразие культурно-исторических миров не сводится к некоей заданной, единой конструкции, но осмысливается как взаимодействие, порождающее целостность, в свою очередь, не сводимую ни к отдельным «мирам», ни к их взаимосвязям»¹.

Тем самым вопрос о межкультурных универсалиях пока не может быть решен однозначно. Он во многом остается открытой проблемой.

Мир современных цивилизаций — это театр, не имеющий режиссера, где все актеры претендуют на главные роли и предлагают свои правила игры.

Можно ли избежать столкновения цивилизаций?

Оживление национализма и религиозного фундаментализма в современном мире вызывают самые разные интерпретации ученых. Одни видят в этом активизацию цивилизационного самосознания, констатируют смену классовых и идеологических конфликтов национальными и конфессиональными (С. Хантингтон). Другие, напротив, полагают, что мы наблюдаем сегодня деструктивные тенденции, провал в этноцентричную архаику, указывают на опасное ослабление цивилизационных — межэтнических и межконфессиональных — синтезов (А. Панарин).

После окончания «холодной войны» перед учеными встала сложная задача — разработать новую парадигму, которая смогла бы выявить главный источник конфликтов в современном мире, объяснить динамику социокультурных процессов. С. Хантингтон предложил модель «столкновения цивилизаций», которая явно бросает вызов духу цивилизационной терпимости. Развенчание этого опасного мифа будет способствовать скорейшему преодолению современного геополитического разбалансирования мира, связанного с волной межэтнических и межконфессиональных конфликтов на всех континентах.

Модель С. Хантингтона основана на том, что международная система, прежде состоящая из трех блоков («первого», «второго» и «третьего» миров), сегодня перестраивается и превращается в новую систему, состоящую из восьми главных цивилизаций (западной, японской, конфуцианской, хинди, исламской, православно-славянской, латиноамериканской и африканской). Хантингтон

¹ Чешков М.А. Развивающийся мир и посттоталитарная Россия. М., 1995. С. 91.

убежден в том, что состязающиеся силовые блоки в будущем станут отличать принадлежность к этим цивилизациям (а не к нациям и не к идеологиям, как было прежде): «...в конечном счете для людей важна не политическая идеология или экономические интересы. Вера и семья, кровь и убеждение — это то, с чем люди себя идентифицируют и за что они будут биться и умирать. И поэтому столкновение цивилизаций заменит холодную войну как главный фактор глобальной политики»¹.

Различные цивилизации, с его точки зрения, вырабатывают разные культурные ценности, которые гораздо труднее примирить, чем конфликт классов или идеологий. «Бархатный занавес» культуры у Хантингтона разделяет народы значительно сильнее, чем «железный занавес» идеологий в период холодной войны. Дело в том, что он считает культурную приверженность людей первобытной, подсознательной, исконной. Он хочет, чтобы мы поверили, будто цивилизационный выбор строго ограничен традиционными «ценностями» данной культуры. Связывая воедино цепочку — «вера — семья — убеждение — кровь», он подчеркивает, что культурные ценности неразрывно связаны с этнической и конфессиональной идентичностью. И поскольку религиозные и этнические противоречия сложно свести и компромиссу («речь идет о том, что дано и не подлежит изменению») конфликт неминуем и столкновения неизбежны.

Фундаменталистское прочтение цивилизационной идентичности становится веским аргументом в пользу «неразрешимости» цивилизационных противоречий в современном мире. Например, западные идеи индивидуализма и демократии сталкиваются с религиозными верованиями незападных народов. Но даже если это так, то возникает вопрос: почему несовместимые культурные ценности должны вызывать политические и военные столкновения?

Хантингтон пытается убедить нас в том, что современные цивилизации — это гомогенные образования, разделяющие единые исконные культурные ценности. И потому общества, которые объединились в силу исторических или идеологических причин, но разделены цивилизационно, либо распадаются, как это произошло с Советским Союзом, Югославией, Боснией-Герцеговиной и Эфиопией, либо испытывают огромное напряжение. Но современная культурная антропология опровергает такой примитивный взгляд на проблему.

¹ Huntington S. If Not Civilizations, what? // Foreign Affairs. Nov.-dec. 1993. Vol. 72. № 5. P. 187.

Вопреки представлениям адептов «монолитности» каждая цивилизация состоит из гетерогенных начал — именно это образует источник ее динамики. Внутреннее разнообразие является залогом повышенной жизнестойкости и адаптационности — способности приспосабливаться к изменениям среды.

Проблема цивилизационной самоидентификации — это проблема высокосложных, рафинированных и оттого чрезвычайно хрупких синтезов в области культуры. Мировые религии объединяют каким-то высшим нормативным кодом множество подвластных им этнокультурных локусов. Но при формировании этих религий в прошлом видную роль играл межконфессиональный диалог, о чем свидетельствует современное сравнительное религиоведение. Многие цивилизации являются поликонфессиональными, их питает напряженная энергетика разных религиозных полюсов: католического и протестантского (Запад), православного и мусульманского (Россия), буддистского и конфуцианского (Тихоокеанский регион).

Каждая цивилизация характеризуется устойчивым плюрализмом этнокультурных миров, что также является источником ее динамики. Мировое сообщество сегодня состоит примерно из 180 государств и только 15 из них можно назвать нациями в том смысле, в котором большинство людей считает себя принадлежащим этой нации — т.е. имеющими общих предков и культурную идентичность. Для государств естественно быть многонациональными, до 40% населения в таких государствах могут относиться к пяти или более четко выраженным нациям. Почти в трети случаев самая большая нация не составляет большинства в государстве. И если это типично для многонациональных государств, то тем более характерно для цивилизаций. Многие страны сегодня находятся одновременно внутри одной цивилизации и сами состоят из множества цивилизаций.

Сочетание гетерогенных этнических начал таит в себе немалые опасности. Разнородные цивилизационные основания даже в ходе длительного времени не сливаются в нечто единое, а образуют гибкие сочленения, поддержка которых требует творческих усилий, направленных на обновление прежних способов синтеза. Как замечает А. Панарин, «напряжение, столкновение и новая гармония разнородных начал и являются пружинами драмы, называемой человеческой историей»¹.

¹ Панарин А.С. Циклы российской истории // Реформы и контрреформы в России. М.: Изд-во МГУ, 1996. С. 236.

Новое поколение сталкивается с необходимостью морального обновления цивилизационных синтезов, что требует высвобождения духовной энергии, активизации творческих возможностей. Но при этом всегда существует соблазн упрощения. Слабые характеры и примитивные умы, не способные осилить напряженную энергетику интеллектуальных синтезов, тяготеют к процедурам линейного упрощения и выравнивания. Иногда им вторят взыскующие экзотики примитивизма интеллектуалы. Так рождаются опасные мифы, претендующие на новые «цивилизационные прозрения».

С. Хантингтон хочет убедить нас в том, что традиционные ценности каждой культуры неизменны и незыблемы, а люди привержены им первобытно и подсознательно. Но современные антропологи рассматривают культурные традиции и ценности как пермонентно развивающиеся явления, которые постоянно включены в процесс социального и культурного цивилизационного строительства.

Антрополог Кевин Аурих справедливо подчеркивает, что культурные ценности и традиции «были однажды изобретены и вновь изобретаются, были однажды воспроизведены и вновь воспроизводятся в соответствии со сложными условиями исторической практики»¹.

Культурный материал цивилизаций настолько богат, многообразен и противоречив, что может быть использован в разных исторических условиях для создания широкого разнообразия альтернативных «ценностей». Процесс образования культурных ценностей обусловлен не столько традициями, сколько потребностями времени и условиями, в которых развивается культура. Антрополог Нигель Харрис пишет в книге «Вера в обществе»: «культура — это не какая-то внешняя смирительная рубашка, это многослойная одежда, и отдельные ее слои человек может сбросить и сбрасывает, если они начинают мешать движению»².

Любое политическое определение культурных ценностей отражает выбор, сделанный современными политическими лидерами в ответ на возникшие проблемы. Давайте проанализируем, в чем заключается феномен современного исламизма. В значительной степени это явление XX в. Конечно, исламисты используют культурный материал, относящийся ко времени Пророка Мохаммеда. Но те обычаи и традиции, которые отбираются исламистами для оживления национальной культуры, зависят не от диктата древних устоев, а от понимания роли и значения этих традиций в современных

¹ Foreign Policy. 1994. № 96. P. 144.

² Ibid. P. 117.

условиях. Другая часть культурного материала — совершенно новая, она отражает сегодняшние достижения исламского мира — огромные доходы нефтяных компаний, экономические, политические, военные достижения исламского мира.

Сырой материал культурных традиций всегда использовался и будет использоваться политиками для обоснования своих целей. Поэтому процесс формирования культурных ценностей продолжается сегодня, как и тысячелетия назад. Вопрос о том, грозит ли нам «столкновение цивилизаций» — это во многом вопрос осознанного выбора политическими лидерами и элитами своего ответа на вызов других культур.

Одновременно хочется подчеркнуть, что современная конфликтология справедливо считает, что конфликты на почве чисто культурных ценностей разрешаются значительно легче, чем экономические или идеологические. С. Хантингтон ошибочно настаивает на их «неразрешимости». В конфликте культур речь идет о таких ценностях, как взаимное уважение и признание, терпимость, добровольное самоопределение культурной идентичности — это вовсе не является дефицитом. Как остроумно замечают американские конфликтологи Р. Рубинштейн и Ф. Крокер, «хинди и мусульмане в Индии обычно не воюют друг с другом из-за того, что одни любят коров, а другие их едят»¹. Главным препятствием на пути к миру между хинди и мусульманами являются те социально-политические условия, при которых и те, и другие верят, что смогут выжить только за счет другого.

Культурные противоречия обостряются, когда в рамках существующей политической системы невозможно всем удовлетворить основные человеческие потребности и начинается борьба за индивидуальное и коллективное выживание. Многие современные конфликтологи (Дж. Бартон, П. Сайтес, уже упомянутые Р. Рубинштейн и Ф. Крокер) считают, что наиболее серьезные политические конфликты генерируются не столкновением ценностей, а именно неспособностью существующих систем удовлетворить основные потребности людей. Ни для кого не секрет, что в современном мире основные сражения происходят не вокруг культурных идеалов, а вокруг экономических интересов, идет борьба за рынки сбыта и источники сырья.

Действительно, можно ли всерьез говорить о том, что африканскую или исламскую цивилизации объединяют общие культурные

¹ Ibid. P. 127.

ценности, которые сильнее противоречий между отдельными странами, входящими в состав цивилизаций? Современный мир полон внутрицивилизационных конфликтов: и военные столкновения в Африке, в Латинской Америке вряд ли можно будет остановить в будущем, апеллируя к общности культуры.

Весьма спорным представляется тезис о том, что усиление межцивилизационных контактов однозначно ведет к росту цивилизационного самосознания, а это, в свою очередь, обостряет «разногласия и враждебность». На наш взгляд, взаимодействие между цивилизациями — это сложный, неоднозначный, нелинейный процесс, в результате которого при определенных обстоятельствах действительно может усиливаться рост цивилизационного самосознания и обостряться межнациональные противоречия. Но достаточно часто происходит и другое: возрастает взаимопонимание и сотрудничество и даже процесс сближения цивилизаций. Например, в XIX — начале XX в. Мексика идентифицировала себя через противоречие США, а сегодня эта страна активно сотрудничает с Америкой, участвует в НАФТА — североамериканской зоне свободной торговли — и даже стремится сблизить свою культуру с американской.

Многие оппоненты С. Хантингтона справедливо указывают на то, что рост религиозного самосознания нельзя однозначно воспринимать как источник повышенной конфликтности в современном мире. Проблемы фундаментализма сильно преувеличиваются западной общественностью. «Исламский фундаментализм» — это скорее жупел для Запада, в памяти которого сохранились татаро-монгольские и мусульманские набеги. В действительности феномен исламского фундаментализма — это свидетельство не столько возрождения ислама, сколько его паники и замешательства, может быть, даже ощущения вины за стирающиеся границы с другими цивилизациями. Помимо этого нельзя забывать и о миротворческой роли церкви в современном мире.

Вызывает возражения утверждение С. Хантингтона о том, что «экономический регионализм может быть успешным, только если он коренится в общности цивилизаций». На деле братские узы поддерживаются тогда, когда это выгодно, когда же нет — о них забывают. Многие современные региональные экономические союзы являются межцивилизационными. НАФТА объединяет США, Канаду и Мексику; восточноазиатский экономический блок — это Япония, Китай, Гонконг, Тайвань, Сингапур. Если следовать логике С. Хантингтона, то синдром «братских стран» означает, что нации в будущем станут сражаться за цивилизационные связи и верность куль-

туре. На деле они скорее будут драться за свою долю на рынке, учиться конкурировать в рамках мировой экономики. В целом концепция С. Хантингтона, очевидно, направлена на то, чтобы доказать мировой общественности: центральной осью геополитики в будущем станет конфликт между Западом и другими цивилизациями. «Запад против остального мира» — этот красноречивый заголовок одного из разделов статьи С. Хантингтона — весьма подходит для названий всей работы в целом. Идеологический подтекст выступления автора очевиден: сплотить западный мир, дать ему новую консолидирующую идею.

Культурные ценности вполне могут стать основой для политической мобилизации масс. Чаще всего это происходит в ответ на действия экзогенных факторов, когда существует агрессивный вызов других культур. Проблема заключается в том, чтобы не спровоцировать такую ситуацию. Как справедливо отмечают американские конфликтологи Р. Рубинштейн и Ф. Крокер, «призыв Хантингтона к глобальной защите интересов Запада от других соревнующихся цивилизаций представляет собой худший вариант самоосуществляющегося прогноза»¹.

Сегодня, как и столетие назад, мирное развитие цивилизаций во многом зависит от доброй воли и усилий разных народов и их политических лидеров.

1.3. Парадигма исторического прогресса

Природа неразрывно связала прогресс просвещения с прогрессом свободы, добродетели, уважения к естественным правам человека.

Ж.А.Н. Кондорсе

Со времен эпохи Просвещения идея прогресса стала активно использоваться в качестве всеобщего закона, детерминирующего динамику истории. Дидро, Даламбер, Вольтер, Кондорсе и другие просветители XVIII в. писали о прогрессе человечества прежде всего как о прогрессе человеческого разума. С самого начала выделились две формы использования идеи прогресса в интерпретации фило-

¹ Ibid. P. 128.

софии истории: *вера в прогресс как таковой, в бесконечность развития, не имеющего предела; и вера в некое окончательное состояние завершения развития.* Первая форма получила название *прогрессизм*, вторая — *утопизм*.

Пауль Тиллих обращал внимание на то, что важнейшей частью идеологии прогрессизма является убеждение в прогрессивной направленности всякого творческого действия и знание тех сфер жизнетворчества, где прогресс составляет сущность связанной с ним действительности (например, техники)¹. Таким образом, символ прогресса включает в себя решающий элемент исторического времени — его движение вперед к некоторой цели. Прогрессизм — это подлинно историческое толкование истории. Он побуждает к историческому действию и оправдывает революционный энтузиазм реформаторов.

Среди французских просветителей наиболее полно прогрессистскую концепцию философии истории разработал Жан Антуан Кондорсе (1743—1794). Он писал о том, что нет никаких пределов в развитии человеческих способностей и поэтому «никогда развитие не пойдет вспять», хотя на разных этапах прогресс может иметь разную скорость². Кондорсе выделил в историческом развитии человечества десять основных эпох.

Первая эпоха — эпоха племенной организации человечества, когда основными занятиями людей были рыболовство, охота и собирательство. Наука в то время только еще зарождалась и была ограничена начальными познаниями в области астрономии и знакомством с целебными травами. Человек был полон предрассудками и суевериями. Зарождался институт духовенства (появились первые колдуны и шаманы). Их влияние на развитие разума неоднозначно: с одной стороны, они распространяли вредные заблуждения, с другой — способствовали развитию просвещения.

Вторая эпоха — переход от скотоводства к земледелию, в результате человеческий труд становится более производительным. У человека впервые появился досуг, что оказало заметное положительное воздействие на развитие его разума и талантов. Науки развиваются и совершенствуются, особенно астрономия и медицина. Одновременно с этим совершенствуется и искусство вводить в заблуждение людей, чтобы было их легче эксплуатировать.

¹ Тиллих П. Указ. соч. С. 239.

² Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 39.

Третью эпоху Кондорсе характеризует как «прогресс земледельческих народов до изобретения письменности». В этот период усиливается классовое неравенство и возникают новые формы политического устройства общества, впоследствии получившие название республиканских. Растут города — центры ремесла и торговли, административной и судебной власти. Формируется наследственная каста жрецов. По мнению Кондорсе, основная причина возникновения религии — сознательное насаждение жрецами невежества среди народа.

Четвертая эпоха — эпоха античности. Впервые в Греции наука становится занятием и профессией замкнутого круга людей. Начинается быстрый прогресс человеческого разума: с одной стороны, возникает культура теоретизирования, с другой — искусство наблюдения фактов. Одновременно с этим продолжают существовать предрассудки и суеверия.

Пятую эпоху Кондорсе характеризует как «прогресс наук от их разделения до их упадка». Начинается процесс дифференциации научного знания, от философии отделяются все новые и новые дисциплины, возникают различные научные школы. В науке начинает распространяться скептическое отношение к ранее доказанным истинам. Сигналом полного упадка наук, по Кондорсе, стало распространение и возвышение христианской религии.

Шестая эпоха продолжается вплоть до начала крестовых походов и характеризуется упадком просвещения. Кондорсе различает в эту эпоху Восток и Запад. На Востоке упадок просвещения шел более медленно, но перспектива возрождения разума и науки выглядит весьма проблематично. На Западе, напротив, упадок был стремительным, но, в конце концов, вновь появился и начал развиваться свет разума. Варвары, разрушившие Рим, не только уничтожили прекрасные памятники человеческого духа, но и прекратили рабство, на смену которому приходит крепостное право.

Седьмая эпоха начинается «от первых успехов наук в период их возрождения на Западе до изобретения книгопечатания». По мнению Кондорсе, даже в обстановке религиозных войн дух прогресса никогда не угасал: подавляемый в одних, он возрождался в других странах мира. Начинается быстрое развитие производства: появляются первые бумажные фабрики и ветряные мельницы. С изобретением пороха и компаса наступает переворот в военном деле. Но разум по-прежнему не свободен, он все еще в оковах: человек предпочитает изучать древние книги, а не явления природы.

Восьмая эпоха, по Кондорсе, наступила с изобретением книгопечатания и закончилась тогда, когда «наука и философия сбросили иго авторитета». Именно с появлением книгопечатания прогресс становится окончательным и необратимым: все открытия науки теперь доступны грамотным людям. Галилей, Коперник, Кеплер вносят в науку дух критики, утверждают в ней роль и значение опыта, наблюдения, эмпирических данных. Разум и природа становятся единственными учителями и авторитетами для человека. Эта эпоха — эпоха географических открытий и религиозной реформации.

Девятая эпоха — от эпохи Декарта до образования французской республики — характеризуется тем, что «разум окончательно разбивает свои цепи». Наука обретает все более ясные контуры: гениальный Ньютон открывает законы природы, которые разрушают человеческие предрассудки. Быстро развиваются изящные искусства: музыка, литература, живопись. В обществе начинают действовать законы, гарантирующие личную и гражданскую свободу. Дух промышленности и коммерции «смягчает нравы», теряет свою остроту религиозная нетерпимость. Но по-настоящему свободным человеку еще только предстоит стать.

Наконец, десятая эпоха — это эра долгожданного прогресса человеческого разума. Кондорсе подчеркивает: «Наши надежды на улучшение состояния человеческого рода в будущем могут быть сведены к трем важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами одного и того же народа, наконец, действительное совершенствование человека»¹. Кондорсе верил в то, что грядущее прогрессивное развитие будет происходить благодаря дальнейшему развитию наук. Люди перестанут воевать, продолжительность жизни значительно вырастет. При этом развитие отсталых народов станет осуществляться высокими темпами и с минимальными издержками, благодаря тому, что они смогут воспользоваться плодами просвещения более передовых стран мира.

Итак, линейная концепция прогрессивного развития Кондорсе утверждала неуклонное, без остановок и падений, восхождение человечества к высотам разума, справедливости, мира и добра. При всей своей наивности именно взгляды просветителей долгое время вдохновляли и побуждали к историческому действию миллионы людей. В идеале прогресса обретали жизненный смысл многие из

¹ Кондорсе Ж. Указ. соч. С. 47.

тех, кто утратил всякую иную веру и для кого возможный крах прогрессистских убеждений означал духовную катастрофу.

В XIX в. прогрессистская парадигма философии истории продолжала развиваться в рамках *позитивизма*. Идея прогресса занимает важное место в трудах Дж.С. Милля, В. Вундта, Г. Спенсера. Особенно полно она была разработана О. Контом.

Выдающийся французский социолог Огюст Конт (1798—1857) был одним из основоположников позитивизма. Девизом своей научной деятельности он избрал слова «Порядок и Прогресс». По его мнению, сама природа, ее внутренний порядок содержит в себе зародыш прогресса: «Наша социальная эволюция фактически является лишь самым внешним итогом общего прогресса, который проходит непрерывно через все живое царство...»¹. При этом порядок, по Конту, — условие всякого прогресса, а прогресс — всегда цель порядка. Другими словами, прогресс — это порядок, ставший очевидным.

О. Конт подчеркивал, что при всяком изучении человечества мы должны сохранять в качестве естественного и постоянного руководства всеобщую историю человеческого духа. Он выделял *три исторические эпохи* развития или три стадии интеллектуальной эволюции человечества: *теологическую, метафизическую и позитивную*².

На первой, *теологической* стадии человек изучал мир и наделял его своими собственными качествами и свойствами, одушевлял природу и животных. Антропоморфизм и анимизм являются основными характеристиками этого периода. Кульминацией развития становится переход от многобожия к единому Богу или возникновение христианства.

На *метафизической* стадии развития происходит интеллектуальная инверсия — замена живых образов, выработанных на первой ступени, абстрактными понятиями. В результате человек научился оперировать такими категориями, как «причина и следствие», «сущность и явление», «реальное и идеальное» и проч. Постепенно складывается метафизический мир науки с ее условными символами и понятиями.

На последней, *позитивной* стадии достигается высшее знание, содействующее рациональной организации общества. Самым глав-

¹ Конт О. Основные законы социальной динамики, или общая теория естественного прогресса человечества // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 116.

² Там же. С. 123.

ным в научном исследовании Конт считал точный анализ обстоятельств возникновения явлений и установление их естественных связей с другими предметами и явлениями. Позитивная наука стремится выяснить основные естественные законы, которым подчинены явления материального мира, и именно поэтому она служит надежной базой научно-промышленной активности человека.

Трехэтапность развития, по О. Конту, — всеобщий закон человеческой эволюции не только в общественной, но и в личной жизни: «...Индивидуальное развитие непременно воспроизводит перед нашими глазами в более быстрой и более систематической последовательности... главные фазы социального развития». Совершенствование — объективная неизменная цель личной и общественной жизни человека.

О. Конт верил в то, что материальное развитие человечества «неизбежно должно принять направление» его интеллектуальной эволюции и придти к его «непреодолимому назначению» — индустриальному существованию. Он указывал на «постоянное уменьшение воинственного духа и постепенный рост индустриального духа» как двойное необходимое следствие нашей прогрессивной эволюции.

В концепции О. Конта наиболее ярко проявилась пылкая вера человечества во всемогущество научного знания — та вера, которая и сделала науку поистине «движущей силой» производства. Сегодня легко обвинять О. Конта в восторженной наивности и преувеличенном оптимизме, но в начале прошлого столетия, когда он создавал свою позитивистскую концепцию, его слова казались современникам пророческими откровениями.

Нетрудно заметить, что *прогрессистская концепция О. Конта*, вслед за моделью философии истории, разработанной французскими материалистами, носит выраженный линейный характер. Более сложная, *спиралевидная, прогрессистская модель развития* была разработана выдающимся немецким философом Г. Гегелем.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) был убежден в том, что «в мире господствует разум» и поэтому всемирно-исторический процесс совершается разумно. По Гегелю, всемирная история показывает нам, «как в духе постепенно пробуждается самосознание и стремление к истине; в нем проявляются проблески сознания, ему выясняются главные пункты, наконец, он становится вполне сознательным»¹.

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. Введение // Философия истории. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 78.

Всемирная история является «ареною духа», его достоянием и той сферой, в которой происходит его реализация. Именно в истории осуществляется основной принцип духа, содержание которого «есть сознание свободы». Согласно Гегелю, первой ступенью всеобщего процесса исторического развития является «погружение духа в естественность», второй — выход из этого состояния и сознание своей свободы. Третьей ступенью становится «возвышение от этой еще частной свободы до ее чистой всеобщности, до самосознания и сознания собственного достоинства самой сущности духовности»¹.

Всемирно-исторический процесс переосмысливается Гегелем с помощью созданной им диалектики или учения о развитии, которое опирается на ряд законов. Наиболее важными диалектическими законами он считает закон единства и борьбы противоположностей (определяющий источник и движущую силу развития), закон *перехода количественных изменений в качественные* (выявляющий механизм развития) и закон *отрицания отрицания* (определяющий форму и направление развития). Историческое развитие, по Гегелю, является не просто спокойным процессом, совершающимся без напряжения и борьбы, подобно развитию органической жизни, «а тяжелой недобровольной работой, направленной против самого себя; далее оно является не чисто формальным развитием вообще, а осуществлением цели, имеющей определенное содержание»². Этой целью является дух, имнно он — руководящий принцип развития, благодаря которому последнее получает смысл и значение.

Спиралевидная модель развития, разработанная Гегелем, предполагает три важнейших качества — *поступательность, преемственность и цикличность*. Вечная борьба противоположных начал в мире дает импульсы поступательному движению — от простого к сложному, от низшего к высшему. Каждая следующая ступень развития отрицает предыдущую и, в свою очередь, отрицается последующей ступенью. Отрицание здесь имеет триединую природу, это отрицание-снятие: оно предполагает, с одной стороны, устранение, отбрасывание всего отжившего, устаревшего, препятствующего развитию, с другой — удержание, снятие жизнеспособных и ценных элементов, которые были на предшествующей стадии, с третьей — утверждает новое качественное состояние, принципиально иную стадию развития.

¹ Там же. С. 79—80.

² Там же. С. 80.

Поступательность и преемственность — субстанциональный аспект развития по Гегелю: «Дух по существу есть результат своей деятельности: его деятельность есть выход за непосредственность, отрицание и возвращение в себя. Мы можем сравнить его с семенем: ведь с него начинается растение; оно и есть результат всей жизни растения. Но бессилие жизни проявляется и в том, что начало и результат не совпадают; то же наблюдается и в жизни индивидуумов и народов»¹.

Сохранение поступательности и преемственности в развитии приводит к утверждению *цикличности*. Каждый цикл — это переход процесса в свою противоположность, в «свое другое», что предполагает два отрицания: вначале любой процесс через борьбу в силу внутренней противоречивости превращается в свою противоположность (самоотрицание), затем и этот, противоположный, процесс, также внутренне противоречивый, приходит к своему самоотрицанию, превращается в свою противоположность («отрицание отрицания»).

Но процесс никогда не возвращается к исходному состоянию, он развивается по *спирали*, где точки исходного и возвратного движения не совпадают. «Жизнь настоящего духа есть кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые дух по-видимому оставил позади себя, он содержит в себе, в своей настоящей глубине»².

Гегель полагал, что диалектическое движение объясняется и завершается его собственной философской концепцией. Но можно согласиться с Паулем Тиллихом в том, что данный факт «был несущественным для самого (диалектического. — И.В.) принципа» и не помешал ему стать одним из мощнейших факторов, повлиявших на философию прогрессизма в XIX столетии³. Элемент бесконечного прогресса явно присутствует у Гегеля в его структуре диалектических процессов; этот элемент является движущей силой отрицания, которое, как подчеркивал Бергсон, требует — даже в Боге — открытости будущему.

Убеждения прогрессизма были сильно подорваны опытом нынешнего столетия. Научно-техническая революция обернулась глубоким экологическим кризисом во всех измерениях, политическими

¹ Там же. С. 98.

² Там же. С. 99.

³ Тиллих П. Указ. соч. С. 240.

революциями и мировыми войнами — «всемирно-историческими рецидивами бесчеловечности», которые казались давно пройденным этапом. XX век ознаменовался в целом таким количеством невиданных прежде катастроф — военных, политических, экологических и моральных — что разочарование в идее прогресса стало повсеместным. Кровавые диктатуры всех видов от фашизма до коммунизма, геноцид и массовые репрессии, атомные бомбардировки и аварии на атомных станциях, постоянная угроза атомного уничтожения всего живого на Земле — вот далеко не полный перечень «приобретений» прогрессивного развития человечества.

Неудивительно, что лейтмотивом XX в. становится не идея прогресса, а идея кризиса. Пессимистические взгляды начинают преобладать в философии истории. Как отмечает Р. Хольтон, мы становимся свидетелями забавной ситуации «нормализации кризиса». Философские науки просто одержимы идеей кризиса, который усматривают везде и во всем. Если прежде кризис в историческом развитии рассматривали как временное явление, то сегодня его склонны рассматривать как хронический, всеобщий, без признаков будущего ослабления: «Исторический опыт все меньше становится частью героического эпоса и все больше — частью мыльной оперы... Одним из наиболее поразительных симптомов эпохи разговоров о кризисе и его нормализации является провал оптимистических повествований о социальных изменениях и исторической эволюции»¹.

Парадокс, но самыми резкими критиками идеологии прогрессизма, «бесконечной неопределенности» прогресса являются сторонники философии утопизма, в котором, по определению Пауля Тиллиха, «существует вполне определенная цель — достижение такой исторической ступени, когда будет побеждена неопределенность жизни»².

В течение четырех с половиной столетий утописты, от Томаса Мора и Кампанеллы до многочисленных социалистических теоретиков нашего века, питают революционные движения в разных частях земного шара. Но попытка осуществить марксистскую утопию в странах бывшей «мировой системы социализма» во многом развеяло эти иллюзии. История подобных «экзистенциальных разочарований» современности — это история цинизма элит, безразличия масс и всеобщей разорванности сознания.

¹ См.: Holton R. Problems of crisis and normalcy in the contemporary world // Rethinking Progress. Boston, 1990. P. 39, 43—44.

² Тиллих П. Указ. соч. С. 240.

Интересно, что в конце XX в. на смену социалистическим утопиям «светлого будущего» неожиданно пришла либеральная утопия «прекрасного настоящего». Как и любая утопия, либеральная считает безусловным, окончательным то, что является проблематичным и относительным. Наиболее определенно концепция «конца истории» сформулирована у американского политолога Френсиса Фукуямы.

В своей статье «Конец истории?» Фукуяма утверждает, что все мы сегодня являемся свидетелями «триумфа Запада, западной идеи», поскольку у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. Коммунизм, фашизм, религиозный фундаментализм и национализм — все эти некогда могущественные идеологии потерпели сокрушительное поражение. Наступил «конец истории как таковой»: завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления.

Фукуяму не смущает культурное, экономическое и политическое разнообразие современного мира. Он полагает, что нет никакой необходимости в том, чтобы в «конце истории» либеральными были все общества: достаточно, чтобы были забыты идеологические претензии на иные, более высокие формы общежития. Именно мир идей, идеальный мир «и определит в конечном счете материальный».

В «конце истории» человечество ожидает лишь экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворении изоциренных запросов потребителей. Никто уже не станет бороться за признание, рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, вступать в идеологическую борьбу, требующую отваги, воображения и идеализма. Всех нас ожидает перспектива «многовековой скуки»¹.

Утопическая концепция Фукуямы не выдерживает критики перед лицом обострившихся национальных, экономических и политических кризисов конца XX в. В современном мире активно развивается множество форм национализма, авторитаризма, рыночного коммунизма, корпоративизма, религиозного фундаментализма. Проведенное в 90-е гг. западными социологами в разных странах мира сравнительное исследование значимости 100 ценностных установок показало, что «ценности, имеющие первостепенную важность на Западе, гораздо менее важны в остальном мире»².

¹ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134—155.

² New York Times. Dec. 25, 1990. P. 41.

В незападных культурах религия по-прежнему остается центральной силой, мотивирующей поступки и мобилизующей людей. В конфуцианской, буддистской, индуистской, исламской культурах почти не находят поддержки основополагающие западные идеи индивидуализма, свободы, отделения церкви от государства, равенства, прав человека. Пропаганда этих идей вызывает враждебную реакцию против «империализма прав человека» и приводит к укреплению исконных ценностей родной культуры. Современные политики и правительства, пытаясь добиться поддержки населения, все реже апеллируют к политическому сознанию, все чаще обращаются к общности религиозных и культурных ценностей.

Несмотря на пророчества Фукуямы, история продолжается...

1.4. Постмодернистская парадигма истории

Постмодернизм — это эмоциональное течение, проникающее во все поры современной интеллектуальной жизни.

Ю. Хабермас

Постмодернизм во многом стал реакцией интеллектуалов на идеологию Просвещения, поэтому его часто называют идеологией постпросвещения. На смену классическому типу рациональности с ее всеупорядочивающим детерминизмом, преклонением перед Разумом с большой буквы приходит постмодернистская раскованность, радикальная гетерогенность, непрерывная дифференциация, отрицание всякой упорядоченности и определенности формы.

Немецкий философ Макс Мюллер называет конкретную дату рождения постмодернизма как массового интеллектуального течения — 1968 год, год массовых студенческих выступлений. По его мнению, в основе происшедшего лежало то, что можно было бы назвать «утратой смысла». Если в обществе исчезает «смысл», то возникают благоприятные условия для появления нигилизма, анархии, уничтожения любых обязательств и обязанностей перед обществом, отрицание всех и всяческих норм. Этот мятеж, выросший из смысловой пустоты, был мятежом: «анархического освобожде-

ния, с одной стороны, и революционного изменения мира, несущего новые социальные обязательства, — с другой»¹.

Постмодернисты подвергли критике основные объясняющие парадигмы и концепции, наработанные наукой за предшествующие столетия. Возникло, говоря словами французского философа Жан-Франсуа Лиотара, тотальное недоверие к «метанарративам»², обосновывающим устойчивую целостность реального мира. Вообще идея целостности, единства была изгнана постмодернистами из научной методологии как несостоятельная. Ее место занял форсированный плюрализм. Каждый процесс, каждый предмет материального мир стал рассматриваться не в качестве целостной самости, а как множество не сводимых друг к другу линий или изменений.

Идея научной универсальности также была признана безнадежно устаревшей, ее место заняла установка на *принципиальное разнообразие познавательных перспектив*. Постмодернисты отвергли высокие стандарты научного знания, высокие научные авторитеты, необходимость верификации и доказательности выдвигаемых аргументов. Непрофессионалы были уравниены с профессионалами в их способности изучать и объяснять мир. Как остроумно заметил французский философ Мишель Фуко, постмодернизм объявил «право на восстание против разума».

Произошла радикальная инверсия в научной картине мира: на *первый план вышли микроуровень, микропроцессы, центробежные тенденции, локализация, фрагментация, индивидуализация*. Мир рассыпался на тысячу осколков и постмодернисты объявили это состояние естественным.

Польский философ Зигмунт Бауман подчеркивает: «Для наших дней наиболее характерна внезапная популярность множественного числа — частота, с которой теперь в этом числе появляются существительные, некогда выступавшие только в единственном... Сегодня мы живем проектами, а не проектом... Постмодернизм и есть в сущности закат проекта — такого Суперпроекта, который не признает множественного числа»³. Самым эффективным способом познания была признана *игра*: она повышает чувствительность

¹ Мюллер М. Смысловые толкования истории // История философии. Антология. М.: Аспект-Пресс, 1994. С. 274—275.

² Метанарративы — базовые повествовательные идеи, объяснительные схемы, лежащие в основе научной картины мира.

³ Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал. 1994. № 4. С. 73.

человека к различиям, прививает терпимость, размывает грань между естественным и искусственным.

В истории философии также произошел решительный разрыв со всеми прежними нормами и традициями. Постмодернизм объявил, что на место единой человеческой истории приходит *становление как самодостаточный процесс*. Реальны только фрагменты, события истории, но единого исторического процесса как чего-то непрерывного, единого, целостного нет. Для становления настоящего значение прошлого невелико, оно всего лишь прошлое настоящего. Временные горизонты истории растворяются в настоящем и сливаются с ним.

Макс Мюллер называет историей «такую взаимосвязь действий, которая ведет к возникновению созданного мира, соответствующего ограниченной во времени группе людей». При таком подходе, подчеркивает он, существуют именно истории эпохально- и континентально-различных группировок и их миров. Однако не существует истории и смысла «в единственном числе», самих по себе, истории одного мира, а значит и истории человечества¹.

Если прежние познавательные парадигмы были построены по принципу «древа познания», в них четко различались направление эволюции, иерархия, структура, целостность, то постмодернистская парадигма приобрела характер «ризомы». Этот термин был заимствован теоретиками постмодернизма из ботаники, где ризома — способ жизнедеятельности многолетних растений типа ириса. Ризома не имеет единого корня, это множество беспорядочно переплетенных побегов, которые развиваются во всех направлениях. Другими словами, это ползущий сорняк, который стелется по земле, переваливая через все препятствия, пробиваясь сквозь асфальт, приживаясь между камнями.

Поскольку с точки зрения постмодернистов история состоит из трещин, разломов, провалов и пустот человеческого бытия, историк должен двигаться интуитивно, как ризома по пересеченной местности, где нет никаких четких ориентиров. Французский философ Жак Дилез убежден в том, что такой подход позволяет нам непрерывно умножать грани исследуемой реальности. История становится полицентричной, она ломается, рвется, течет несколькими разнородными потоками и будущее эти потоков неопределенно.

Несомненно, *неопределенность, снятие всех и всяческих границ* — ключевая характеристика *постмодернистской парадигмы истории*.

¹ Мюллер М. Указ. соч. С. 279—281.

ческого познания. Ее изъяны очевидны: излишний негативизм, деконструктивизм, хаотический плюрализм, релятивизм.

Труднее выявить достоинства этой парадигмы, но они все-таки есть: *отстаивание ценности разнообразия мира, расширение кругозора исследователя, учет особенностей его индивидуального развития, вплоть до самоидентичности.*

Зигмунд Бауман видит особое значение постмодернистской парадигмы в том, что она лишает философа самонадеянной уверенности в благополучном историческом финале, в разумности исторической эволюции. Постмодернизм избавляет от благодушия, он дарит исследователю те «роковые сомнения», которые являются предпосылкой для всякой творческой интерпретации истории. У постмодерниста «есть предпосылка для утверждений, что та история, в которой современная цивилизация чувствовала себя в своей стихии, по сути пришла к концу...»¹

Следовательно, История — не благополучное прошлое, не ступени прогрессивного развития человечества, а зона риска. И пути научно-технического прогресса весьма неоднозначны: они отмечены появлением атомной бомбы, трагедией Хиросимы и Чернобыля. По остроумному замечанию З. Баумана, постмодернизм «грубо выбрасывает нас из сладкого сна» и мгновенно отрезвляет. Постмодернистские откровения заставляют заново переписывать историю современной гуманитаристики, но на этот раз «как историю ошибок и искажений».

Главное в постмодернистской парадигме все-таки не отказ от центральных философских категорий, а *освобождение от навыков мышления, связанных с использованием этих категорий.* Философия истории становится не «сферой принципиальной координации» (Т. Парсонс), а «совокупностью шансов» (З. Бауман) — шансов, явно не вполне определившихся и никогда до конца недетерминированных. Перефразируя Г. Зиммеля, можно сказать, что в постмодернистской парадигме история складывается из моментальных снимков, моментов движения, процессов, которые в равной мере составляют взаимопонимание и сотрудничество вместе с антагонизмом и борьбой, взаимное согласование усилий и одновременно взаимные помехи.

Постмодернизм вернул в философию истории вопрос о *качественной весомости исторических событий и фактов*, давно закрытый позитивистской философией. Он напомнил, что не существует кор-

¹ Бауман З. Указ. соч. С. 74.

реляции между частотой появления и значимостью определенных событий в истории: только будущие поколения способны это оценить. Статистика и социологические выборки не схватывают размаха исторических событий и совершенно беспомощны в отношении динамики их саморазвития.

Наконец, постмодернизм по-новому поставил вопрос о призвании философа: «улавливать то, что выскальзывает из рук, либо до чего руки не доходят или чего не хотят трогать»¹. В философии истории появилась неординарная задача: *исследовать все появившиеся в прошлом альтернативные шансы и возможности, рассматривая их как равноправные.*

Достойны уважения постмодернистские призывы: «разоблачать ложь обещаний успокоительной уверенности и навсегда устроенного порядка», «высмеивать чванство продавцов единственного патентованного смысла, похваляющихся так, словно они побывали во дворце абсолютной истины и вкусили со стола конечной мудрости», «бить тревогу, а не усыплять; но при этом укрощать страсти, вместо того, чтобы их подстрекать»².

Действительно, постмодернистская парадигма не дает алгоритмических рецептов и знания «непреложных истин», но она учит исследователя творить на перепутье, в горизонте вечно открытой Истории, ключевой характеристикой которой стала стратегическая нестабильность.

Глава 2

ФОРМАЦИОННЫЙ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОДЫ К ИСТОРИИ: PRO ET CONTRA

2.1. Формации или цивилизации?

Накопленный человечеством опыт духовного освоения истории при всем различии мировоззренческих и методологических позиций обнаруживает некоторые общие черты.

Во-первых, история рассматривается как процесс, который развертывается в реальном пространстве и времени. Он протекает в силу определенных причин. Эти причины, где бы их не находить

¹ Бауман З. Указ. соч. С. 79.

² Там же.

(на земле или на небе), являются факторами, предопределяющими движение истории и ее направленность.

Во-вторых, уже на ранних этапах осмысления путей и судеб различных стран и народов, цивилизаций и конкретных национальных обществ возникает проблематика, связанная с тем или иным пониманием единства исторического процесса, уникальности и своеобразия каждого народа, каждой цивилизации. Для одних мыслителей история человечества обладает внутренним единством, для других это проблематично.

В-третьих, во многих учениях история носит явный или скрытый телеологический (целеполагающий) характер. В религии это хилястическая эсхатология (учение о конце земной истории), в материалистической философии — некий автоматизм закономерностей общественного развития, с непреложностью судьбы ведущих человечество к светлому будущему или, напротив, к мировому катаклизму.

В-четвертых, стремление проникнуть в характер движения истории. Здесь также возникла своеобразная дихотомия — линейное или циклическое движение.

В-пятых, история постигается как процесс, имеющий свои стадии (этапы и т.п.) развития. Одни мыслители отталкиваются при этом от аналогии с живым организмом (детство, юность и проч.), другие берут за основу выделения стадий особенности развития каких-либо элементов или сторон бытия людей (религии, культуры или, напротив, орудий труда, собственности и т.п.).

Наконец, история всегда осмысливалась под сильным влиянием социокультурных факторов. Первостепенную роль обычно играла национально-государственная, социально-классовая и культурно-цивилизационная ориентация мыслителей. Как правило, общечеловеческое начало выступало в специфической (национальной и т.п.) форме. Нельзя сбрасывать со счетов личностные особенности мыслителей. В целом на сегодня определились два методологических подхода. Один — монистический, другой — цивилизационный или плюралистический. В рамках первого выделяются две концепции — марксистская и теория постиндустриального общества. Марксистская концепция связана с признанием способа производства в качестве основной детерминанты общественного развития и выделением на этой основе определенных стадий или формаций (отсюда другое ее название — формационная); концепция постиндустриального общества выдвигает в качестве основной детерминанты технический фактор и различает в истории три типа обществ: тради-

ционное, индустриальное, постиндустриальное (информационное и проч.) общество.

На основании цивилизационного подхода выделяется множество концепций, построенных на разных основаниях, почему его и называют плюралистическим. Коренная идея первого подхода — единство человеческой истории и ее прогресс в форме стадийного развития. Коренная идея второго — отрицание единства истории человечества и его прогрессирующего развития. По логике этого подхода существует множество исторических образований (цивилизаций), слабо или вообще не связанных друг с другом. Все эти образования равноценны. История каждого из них уникальна, как уникальны они сами.

Но нелишне дать и более детализированную схему основных подходов: религиозный (теологический), естественно-научный (в марксистской литературе его чаще называют — натуралистический), культурно-исторический, социально-экономический (формационный), технико-технологический (техницистский, технико-детерминистский). В религиозной картине исторического процесса за исходный пункт принимается идея творения мира богом. В рамках естественно-научного подхода в качестве отправного момента исследования человеческой истории выступает какой-либо природный фактор (географическая среда, народонаселение, биосфера и проч.). Культурно-исторический подход чаще всего выступает в форме цивилизационного в узком смысле этого слова. Здесь на первый план выходит культура (в целом или в каких-то конкретных формах).

Перечисленные подходы к истории существенно различаются по месту и роли в социальном познании, по их влиянию на социальную практику. Наиболее высокие претензии на революционное изменение мира выказывает марксистское учение (формационный подход). Это предопределило широкую оппозицию по отношению к нему со стороны других подходов и вылилось в своеобразную дихотомию — марксистский монизм или западный плюрализм в понимании истории. Сегодня эта дихотомия среди российских ученых (философов, историков и т.д.) приобрела форму формации или цивилизации и соответственно формационный или цивилизационный подход¹.

¹ См.: Формации или цивилизации? Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1989. № 10.

2.2. О формационном подходе к истории

Учение Маркса об обществе в его историческом развитии носит название «материалистическое понимание истории». Основными понятиями этого учения выступают общественное бытие и общественное сознание, способ материального производства, базис и надстройка, общественно-экономическая формация, социальная революция. Общество представляет собой целостную систему, все элементы которой взаимосвязаны и находятся в отношениях строгой иерархии. Основой общественной жизни или фундаментом общества выступает способ производства материальной жизни. Он обуславливает «социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»¹. В структуре способа производства главное значение имеют производительные силы и прежде всего орудия труда (техника). Их влияние на другие сферы общественной жизни (политику, право, мораль и т.д.) опосредуется производственными отношениями, совокупность которых составляет «экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания»². В свою очередь и надстройка (политика, право и т.д.) оказывает на базис обратное активное влияние. Противоречия между производительными силами и производственными отношениями выступают основным источником развития, рано или поздно они обуславливают особые состояния в жизни общества, которые выливаются в форму социальной революции. История человечества есть естественный, т.е. независимый от сознания людей процесс смены общественно-экономических формаций. Она движется от простых, низших форм к формам все более развитым, сложным, содержательным. «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предистория человеческого общества»³.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 13. М., 1959. С. 7.

² Там же.

³ Там же. С. 7, 8.

Особо надо остановиться на понятии формации. Оно обозначает у Маркса логически обобщенный тип (форму) организации социально-экономической жизни общества и складывается на основе выделения у различных конкретно-исторических обществ общих черт и признаков, прежде всего в способе производства. Иными словами, это исторически определенный тип общества, представляющий собой особую ступень в его развитии («... общество, находящееся на определенной ступени исторического развития, общество с своеобразным отличительным характером»¹). Так, капитализм — это машинная индустрия, частная собственность на средства производства, товарное производство, рынок. Под формацией, следовательно, нельзя понимать какое-то эмпирическое общество (английское, французское и проч.) или какое-то совокупное геополитическое сообщество (Запад, Восток). Формация в этом смысле высоко идеализированный, абстрактно-логический объект. Вместе с тем формация — это и реальность, выступающая как общее в социально-экономической организации жизни различных конкретных обществ. Так, современное общество есть в представлении Маркса «капиталистическое общество, которое существует во всех цивилизованных странах, более или менее свободное от примеси средневековья, более или менее видоизмененное особенностями исторического развития каждой страны, более или менее развитое»².

Маркс в общем и целом остался в рамках глобальных представлений своего времени об истории (как они развиваются, например, в философии Гегеля: мировая история характеризуется непосредственным единством, в ней действуют общие законы, она имеет определенную направленность развития и т.д.). Понятно, что он переосмыслил эти представления на иной методологической (материалистической в данном случае) основе, но в целом, повторим, был и остался сыном своего века. И, естественно, не удержался от соблазна глобального предвидения: за капиталистической формацией последует коммунистическая формация (социализм есть лишь ее начальная стадия). Коммунизм, таким образом, есть высшая цель истории, золотой век человечества. Есть смысл различать марксизм как научную теорию, обращенную к научному сообществу (сообществу ученых, специалистов), и марксизм как идеологическое учение, рассчитанное на массу, на завоевание ее ума и сердца; учение,

¹ Там же. Т. 6. С. 442.

² Там же. Т. 19. С. 26.

в котором, в отличие от теории, большой удельный вес занимает вера. В первом случае Маркс выступает как ученый, во втором как страстный идеолог, проповедник.

Со временем учение Маркса приобрело широкую популярность. С энергией новоявленной религии оно завоевывало умы и сердца людей в самых разных странах. Но вместе с популярностью нового социального учения стала нарастать и его критика. Она началась еще при жизни Маркса и особенно усилилась на рубеже XIX—XX вв. Свою роль в выявлении ограниченности марксовской концепции истории сыграли работы русских мыслителей М. Бакунина, Н. Михайловского, П. Струве, Н. Бердяева и др. Характерна в этом смысле биография многих выдающихся русских мыслителей серебряного века (того же П. Струве, Н. Бердяева, а также О. Булгакова, С. Франка и др.). Все они были вначале марксистами, но вскоре разочаровались в этом учении и перешли на другие позиции. После революции в России в октябре 1917 г., прошедшей под знаменем марксизма, и особенно после 1945 г., когда марксизм стал официальной идеологией в целом ряде стран, критика учения Маркса стала важнейшим направлением в идеологической борьбе западного мира против стран, взявшихся осуществлять социализм на практике.

Длительное время, семьдесят с лишним лет, марксизм был официальной идеологией в нашей стране. Естественно, условия для его критики внутри страны были весьма неблагоприятными. Она стала интенсивно развиваться лишь в последние годы перестройки, с конца 80-х гг. «Бунт» подняли историки. По степени критического настроения в отношении к формационному учению можно условно выделить два основных направления. Представители первого полагают, что основные положения марксистского подхода к истории не выдержали проверки историческим опытом, поэтому его следует заменить новым, в корне отличным подходом. Представители второго — отрицают необходимость такой замены. Марксизм, считают они, сохраняет свое значение как философско-историческая теория, хотя и нуждается в обновлении, настаивают на необходимости различать собственно формационную теорию и формационный редуccionизм как ее особую форму. Сущность формационного редуccionизма усматривается в сведении всего богатства и многообразия жизни людей к формационным характеристикам, т.е. к способу производства, базису и надстройке, классовой борьбе и т.д.¹

¹ Подробнее об этом см.: Горинов М. Исторические журналы. Вторая половина 1991 года // Свободная мысль. 1992. № 4. С. 115—117.

Каковы же основные пункты критики формационной теории, выдвигаемые представителями первого направления? Пожалуй, наиболее концентрированно они изложены в статьях историков А.Я. Гуревича и М.А. Барга на рубеже 80—90-х гг.¹

Аргументы А.Я. Гуревича сводятся к следующему.

1. Формационная теория, разработанная на материале истории Западной Европы без достаточных оснований перенесена на всемирную историю. Реальные тенденции и формы развития обществ во многих регионах и странах мира, прежде всего Востока, не укладываются в схему пяти формаций. Это почувствовал еще сам Маркс, выдвинувший проблему азиатского способа производства, но так и не решивший ее.

2. Формационная теория в качестве основной детерминанты исторической жизни выделяет лишь один ее аспект — социально-экономический. Однако убедительно продемонстрировать универсальную зависимость духовной жизни и культуры от материальной истории общества, в частности, по линии «базис — надстройка» не удается.

3. Теория формаций зиждется на признании одноукладности общества. Но реальная история свидетельствует, что многоукладность является закономерностью едва ли не всякого общества. Причем ни одному из укладов приписывать определяющую роль нет оснований.

4. Формационная теория нацелена на макросоциологический анализ истории и игнорирует микросоциологический, создающий почву для сближения социально-экономического исследования с исследованием ценностей, норм поведения, коллективного сознания, религиозных установок и картин мира, заложенных в сознании людей их культурой.

5. Формационная теория предписывает истории однолинейный и телеологический характер, строгую последовательность стадий развития, определенную заданность, смысл и финал этого развития — коммунизм как идеальное состояние общественной жизни. В этом отношении теория формаций оказалась наследницей традиционно присущей христианской мысли хилиастической эсхатологии.

¹ Гуревич А.Я. Теория формации и реальность истории // Вопросы философии. 1990. № 11; Бург М. Цивилизационный подход к истории // Коммунист. 1991. № 3.

Близкую, хотя и менее радикальную, позицию занимает М.А. Барг. В его аргументации есть несколько дополнительных моментов.

1. При формационном подходе картина социальной структуры общества настолько обедняется, что все социальные слои за пределами основных классов-антагонистов выступают по сути как маргинальные элементы. Вся многоплановая социальная структура так или иначе подтягивается к классам-антагонистам.

2. При анализе духовной культуры формационный подход ориентирует на сведение всего ее богатства к отражению интересов основных антагонистических классов, игнорируя обширный субстрат общечеловеческих идей и представлений, нравственных ценностей, которые формировались на протяжении всей истории данного народа, этноса и не могут быть сведены ни к какому классовому началу.

3. Формационный анализ сводит государство к роли инструмента политического господства эксплуататорского класса, что далеко не исчерпывает его сути. Совокупность неформационных функций государства (олицетворение народности, правосудия и справедливости, хранитель целостности общества, арбитр в споре между общими и частными интересами и т.д.) превращает его в огромной силы социально-творческий фактор, который в рамках формационного подхода не может быть адекватно осмыслен.

4. При формационном подходе функционально обедненной оказывается роль духовной сферы общества, как и вообще вопрос о структуре этой области. Сведение этой сферы к отражению первичной стороны и, как следствие, к служебной роли закрывает возможность объективного ее анализа как самостоятельного, генетически независимого от данного способа производства фактора, который формирует социальность, в решающей степени определяет коммуникативную историю данного общества. Без учета исторической специфики ментальности данного народа в данную эпоху нельзя понять своеобразия проявлений различных форм социального антагонизма в обществе, а также поведения принадлежащих к нему индивидов.

Общий вывод М. Барга состоит в следующем. Формационный подход к истории не может претендовать на глобальную эвристическую функцию в историческом познании вообще, поскольку оставляет вне поля зрения множество элементов и связей общества как системы, которые тем самым не находят в монистическом взгляде на историю своего адекватного объяснения. Формационный под-

ход способен обеспечить научное познание объективного аспекта истории, т.е. процессов, складывающихся из суммирования результатов индивидуальных и групповых действий общественных индивидов, которые ими изначально не предвиделись и впоследствии оставались либо вовсе за пределами их сознания, либо осознавались ими «превращенно».

Ученые попытались определить содержание цивилизационного подхода. Его главное отличие, пишет М.А. Барг, заключается в раскрытии сущности, смысла любой исторической эпохи «через ее человеческое измерение». А.Я. Гуревич выдвигает на передний план историю ментальностей, т.е. разлитых в социальной среде умонастроений, неявных установок мысли и ценностных ориентаций, автоматизмов и навыков сознания, текучих и вместе с тем очень устойчивых внеличных его аспектов. Это как бы потаенный план общественного сознания, почва, на которой произрастают различные теории, идеологии. Этот план сознания укоренен настолько глубоко и прочно, что, когда одна идеология сменяет другую, этот потаенный слой образов и представлений может оставаться неизменным или изменяться лишь отчасти, сохраняя свои основные параметры¹.

По М.А. Баргу цивилизационный подход ориентирует исследователя на познание прошлого «через все формы объективации субъекта истории». Концепция цивилизации, включая как объективный (формационный), так и субъективный (антропологический) аспекты истории, впервые открывает возможность построения собственно исторической методологии, которая позволяет представить исторический процесс в динамическом сопряжении объективно-заданного и субъективно-волевого начал. Она позволяет также преодолеть дробление исторической науки на частные дисциплины, чтобы рассматривать человека не в той или иной его ипостаси (экономической, классовой, политической и проч.), а в его целостности. Отсюда как раз и вытекает потребность в категории «цивилизации», которая включает в себе необходимую интегративную потенцию как в рамках национальной, так и в рамках всемирной истории. Наконец, цивилизационный подход открывает возможность изучения многовариантности путей общественно-исторической эволюции различных регионов планеты, стран и народов, тогда как в формационном подходе универсальность этой эволюции достигается ценой лишения народов их исторической индивидуальности.

¹ Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. С. 10—11.

Признавая основательность этой критики, отметим, что она отправляется не столько от самого Маркса, сколько от той интерпретации марксизма, которая сложилась в нашей стране в 30 — 50-е гг. Трудно отделаться от мысли, что многие из тех «узких мест» (проблемных ситуаций) в историческом и социологическом познании, на которые указывают критики формационной теории, могут плодотворно анализироваться и «расширяться» на основе методологии Маркса. Так, из его теории отнюдь не следует однозначно необходимость сведения многоукладности к одному укладу. Напротив, она предполагает учет всех сколько-нибудь значительных хозяйственных укладов и выявление их иерархии, т.е. определения, какой из них является ведущим или перспективным в данный момент (что, безусловно, очень важно). Достаточно вспомнить ленинскую характеристику хозяйственных укладов России в первые годы советской власти. Беда марксистов заключалась в крайне ограниченном понимании того, что такое социалистический уклад, каковы пути его развития, и в оценке всех иных укладов как отживших (впрочем, при некоторых уступках госкапитализму).

Не все так просто и с критикой положения Маркса о роли способа производства (экономики) как основной детерминанты общественной жизни. Разумеется, не хлебом единым жив человек. Естественно, даже у рядового человека возникает некое чувство протеста, когда в тысячу первый раз записные трубадуры трубят ему о том, что материальный способ производства — фундамент жизни общества. Спросите у этого рядового человека, какие ассоциации возникают у него при слове «производство» (а они у него те же, что и при слове «работа»). Ему, в общем и целом, понятно, что производство средств к жизни — это необходимо. Но социальная жизнь не сводится к этой необходимости, у нее есть и другие, более тонкие или более высокие измерения. Подлинность своей жизни, свою «самость», человек ощущает где-то за пределами производства средств к жизни, за пределами этой вынужденной необходимости. Да к тому же, что такое «материальное» производство, не зависящее от сознания и воли человека? В производстве — человек отнюдь не животное существо, без сознания и воли, не слепое орудие необходимости. От его сознания и воли, его профессиональной подготовки как раз и зависит содержание и характер производства, его эффективность. Наконец, помимо всего прочего, человек на производстве это еще и человек моральный (не говоря уже о праве, эстетике и проч.). Так что тут, в самом деле, не все

так просто, как в иных марксистских учебниках советского времени, набивших у читателя оскомину.

С точки зрения способа производства, в том числе и системы производственных отношений, развитые страны Запада (США, Англия, Германия, Франция и т.д.) мало или даже совсем не отличаются друг от друга. Но с точки зрения надстройки (политики, морали и проч.) они отличаются очень сильно. У каждой страны свой стереотип поведения, неповторимый национальный характер, специфическое самосознание. Чем обусловлены особенности их надстройки? Конечно, всем ходом исторического развития. И это прошлое — не мертвые рудименты, не музейный предметно-вещный мир, а живая плоть — традиции, обычаи, привычки, менталитет и т.п. Более того, надстройка (политика, право, мораль, искусство и проч.) характеризуется способностью компенсировать, например, слабость нарождающихся производственных отношений, расчищать для них социально-политическое пространство посредством законодательных, политико-административных мер, моральных императивов, эстетических идеалов.

Самостоятельное значение обретает вопрос о «географических» границах применения формационной теории. Она, по-видимому, верно охватывает некоторые особенности развития западной цивилизации, с ее выраженными стадиями и наличием известного «вектора». Применительно к Восточным обществам этот стадиальный подход выглядит менее убедительным. Можно ли таким образом скорректировать формационную теорию (например, путем выделения автономных стадий развития человеческого духа, культуры, проявившихся, в частности, при переходе от политеизма к монотеизму), чтобы границы ее применимости оказались рациональными? От ответа на этот вопрос во многом зависит исход нынешней полемики между сторонниками формационного и цивилизационного подходов.

Особого интереса заслуживает «человеческое измерение» истории — выявление роли духовных, психологических, моральных факторов. Нет смысла возражать и против «истории ментальностей» как предмета исторического исследования. Проблема вполне реальная и слабо изученная. Но нельзя сводить к ней весь предмет исторического познания.

Скажем, как историк станет выявлять «потаенный план общественного сознания»? Он — не психолог, с людьми — субъектами прошедшей истории — не поговоришь. Остается одно — судить о «неявных установках мысли и ценностных ориентациях» по дейст-

виям людей (по формам объективации). А поскольку историк имеет дело с массовыми процессами, он вынужден будет сводить действия индивидов к действиям неких социальных общностей или групп (классов, слоев и т.д.), к общественным движениям. Другими словами, обобщать, изобретать некие абстрактно-логические концепции (схемы, модели) исторического процесса. Естественно, он будет стремиться к созданию концепции с высокой разрешающей способностью познания. Но такие концепции возникают на основе широкого охвата исторической действительности, обобщения обширного эмпирического материала.

Если уж выдвигать «человеческое измерение истории» в качестве научной или историософской категории, тем более связывать с ней новый подход, то следовало бы дать ей хотя бы рабочее определение, проследить изменение ее содержания от эпохи к эпохе. Например, древнерусское летописание тоже есть не что иное, как человеческое измерение истории, причем самое непосредственное. Еще в свое время В.О. Ключевский, выдающийся русский историк, сопоставляя манеру летописца с научной историографией, писал: «Научная задача историка, как ее теперь (на рубеже XIX—XX вв. — Г.О.) понимают, состоит в уяснении происхождения и развития человеческих обществ. Летописца гораздо более занимает сам человек, его земная и особенно загробная жизнь»¹. Но и труды самого В.О. Ключевского опять же можно рассматривать как человеческое измерение истории, тем более что непосредственным предметом исторического исследования он считал «генезис и механизм людского общежития»², или «проявление сил и свойств человеческого духа, развиваемых общежитием»³. Другими словами, каждой эпохе свойственно свое понимание человеческого измерения истории.

2.3. О сущности цивилизационного подхода к истории

Если сущность формационного подхода к истории раскрывается достаточно легко, поскольку формационная теория представляет собой более или менее целостное учение, то с цивилизационным подходом дело обстоит сложнее. Единой цивилизационной теории

¹ Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 1. М., 1987. С. 113.

² Там же.

³ Ключевский В.О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 283.

как таковой не существует. Сам термин «цивилизация» весьма многозначен. Например, в «Философском энциклопедическом словаре» приводится три его значения: 1) синоним культуры; 2) уровень или ступень общественного развития материальной и духовной культуры; 3) ступень общественного развития, следующая за варварством¹. В самое последнее время в среде отечественных историков, философов участились попытки как-то упорядочить, привести в некоторую логически выверенную систему существующие концепции цивилизации. Есть даже предложение выделить новую науку под названием «цивилиография»². Но как признает один из исследователей, стремление превратить «теорию цивилизаций в методологическую основу изучения мировой и отечественной истории» «находится в противоречии с недостаточной исследованностью самой теории цивилизаций как предмета философского и исторического знания, причин ее возникновения и закономерностей развития, пределов ее применимости»³. Однако говорить о «теории цивилизаций» как единой научной теории оснований нет. На деле существуют различные теории цивилизаций. А сам цивилизационный подход представляет собой некий суммативный набор сходных методологических установок, принципов. Отсюда проистекают слабые моменты цивилизационного подхода. Главный среди них — аморфность, расплывчатость критериев, по которым выделяются цивилизации, их типы; слабая определенность причинно-следственных связей между этими критериями.

Анализ эволюции понятия «цивилизация» за последние 2,5 столетия (со времени появления в науке этого термина) показывает, что процесс его становления как научной категории протекал очень медленно и по существу еще не завершился. И.Н. Ионов, исследовавший этот вопрос, выделяет три этапа этой эволюции. Первый охватывает период с середины XVIII по середину XIX вв. Его представители — Ф. Вольтер, А. Фергюссон, А.Р. Тюрго, И.Г. Гердер, Ф. Гизо, Гегель и др. На этом этапе доминируют безоглядный исторический оптимизм, сближение (даже слияние) идей цивилизации и прогресса, линейно-стадиальная характеристика процесса цивилизации (системообразующим в концепции прогресса развития было представление о вынесенной в будущее цели истории, для

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 765.

² Черняк Е.Б. Цивилиография. М., 1996. С. 384.

³ Ионов И.Н. Теория цивилизаций: этапы становления // Новая и новейшая история. 1994. № 4—5. С. 33.

обоснования которой исторические события выстраивались в линейном порядке, а события, не соответствующие схеме, отсекались). Понятие «цивилизация» употреблялось исключительно в единственном числе, обозначая человечество в целом, и носило ярко выраженный оценочный характер (дикость, варварство, цивилизация). Национально-культурные различия рассматривались как второстепенные, связанные с особенностями среды обитания, расы, культурной традиции. На этом этапе появились и идеи об истории как совокупности уникальных локальных культур (И.Г. Гердер), но они остались в тот период невостребованными.

На втором этапе (вторая половина XIX в.) в теориях исторического процесса продолжают господствовать представления о целостности и связности истории. Мыслители исходят из принципиальной совместимости логического и исторического подходов к ее изучению. Преобладает анализ причинно-следственных связей действительности, стремление к историческому синтезу. Социологизация теорий цивилизации остается главной тенденцией их развития (развиваются идеи об определяющей роли географического фактора, о развитии структуры общества в процессе ее приспособления к окружающей среде). Но заметно уменьшается исторический оптимизм. Все более ставится под сомнение идея прогресса. Представители этого этапа О. Конт, Г. Спенсер, Г.Т. Бокль, Г. Риккерт, Э.Д. Юркгейм и др. Начинают развиваться представления о множестве локальных цивилизаций.

На третьем этапе (XX в.) стали доминировать представления об истории как совокупности локальных цивилизаций — социокультурных систем, порожденных конкретными условиями деятельности, особенностями людей, населяющих данный регион и определенным образом взаимодействующих между собой в масштабах мировой истории (О. Шпенглер, А. Тойнби, П.А. Сорокин и др.). Большую роль стал играть анализ субъективных мотиваций деятельности, связанных с мировоззрением различных культур. Объяснительный принцип истории, господствовавший на прежних этапах, сменился принципом герменевтическим (принципом понимания). От исторического оптимизма не осталось, что называется, и следа. Исследователи разочарованы в рациональном подходе к осмыслению истории. Идея мировой цивилизации оказывается сдвинутой на периферию и встречается только как производное от взаимодействия разных цивилизаций, но не как образец для их расстановки на шкале прогресса. Монистическая концепция истории окончательно сменяется плюралистической. Представители этого этапа —

В. Дильтей, М. Вебер, К. Ясперс, С.Н. Айзенштадт, Ф. Бэбби, М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель и др.

В приведенной схеме этапов развития теорий цивилизации заключена довольно любопытная логика. Связи между первым и вторым этапом присуща, при всех их различиях, глубокая преемственность. Момент отрицания носит частичный характер. Связь же между вторым и третьим этапом характеризуется, напротив, глубоким разрывом преемственности. Такой разрыв преемственности развития бывает в науке не часто. Вероятно, следует ожидать возвращения в философию истории основных идей первого и второго этапов (идеи единства, целостности истории и проч.), но, разумеется, в иной форме.

Исходным в цивилизационном подходе выступает понятие «цивилизация». Что же это такое? По мнению одних отечественных исследователей, цивилизация есть собственно социальная организация общества (т.е. отличная от организации природной, родоплеменной), которая характеризуется всеобщей связью индивидов и первичных общностей в целях воспроизводства и приумножения общественного богатства¹. По мнению других, цивилизация «есть совокупность отношений между людьми одной конфессии, а также между индивидом и государством, сакрализованные религиозной или идеологической доктриной, которая обеспечивает стабильность и длительность в историческом времени фундаментальных нормативов индивидуального и общественного поведения»². Однако так определить можно едва ли не любое длительно существующее сообщество (что такое, например, масонская ложа или сицилийская мафия?). По мнению третьих, цивилизация — «это сообщество людей, объединенное основополагающими духовными ценностями и идеалами, имеющее устойчивые особые черты в социально-политической организации, культуре, экономике и психологическое чувство принадлежности к этому сообществу»³. Но важно, уберегаясь от марксистского монизма — жесткой привязки к способу производства, не упустить из виду опасность другого монизма — не менее жесткой привязки к духовно-религиозному или психологическому началу.

¹ См., например: Цивилизация как проблема исторического материализма. М., 1983. Ч. 1. С. 8; Введение в философию. М., 1989. Ч. 2. С. 531; Черняк Е.Б. Указ. соч. С. 11.

² Цит. по: Семенникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. М., 1994. С. 36.

³ См. там же. С. 37.

Что же все-таки следует понимать под «цивилизацией»? С учетом эволюции этого понятия можно сказать, что цивилизации — это большие, длительно существующие самодостаточные сообщества стран и народов, выделенных по социокультурному основанию, своеобразии которых обусловлено в конечном счете естественными, объективными условиями жизни, в том числе способом производства. Эти сообщества в процессе своей эволюции проходят (тут можно согласиться с А. Тойнби) стадии возникновения, становления, расцвета, надлома и разложения (гибели). Единство мировой истории выступает как сосуществование этих сообществ в пространстве и во времени, их взаимодействие и взаимосвязь.

Выделение этих сообществ составляет, следовательно, *первую предпосылку* цивилизационного подхода к истории в его современном понимании. *Вторая предпосылка* — расшифровка социокультурного кода, обеспечивающего существование и воспроизводство сообществ, их своеобразии и отличие друг от друга. Ключевым понятием здесь является культура во всем ее многообразии. И тут уже многое зависит от того, какие ее аспекты оказываются в центре внимания. Чаще всего у современного сторонника цивилизационного подхода на первый план выступает духовная культура, укорененная в народе, или ментальность (менталитет), понимаемая в узком смысле слова, т.е. как потаенные пласты общественного сознания.

Но никуда не уйти от вопроса: как и откуда возник этот социокультурный код? Тут уж без обращения к объективным условиям существования сообщества не обойтись. Объективные условия — это и естественные (природная среда), и антропологические, уходящие корнями в доисторическую эпоху, и социальные (способ, каким люди обеспечивали себя жизненными средствами, межобщинные влияния и проч.) факторы. Таким образом, социокультурный код есть результат взаимодействия разнообразных факторов.

Главное здесь — процесс очеловечивания, цивилизования, облагораживания самого субъекта истории, т.е. индивида и рода *homo sapiens*.

Разумеется, история не Невский проспект, не широкая дорога (freeway) цивилизования человека. Цели изначально никто не устанавливал. Само существование людей, их поведение и деятельность привели в действие механизм их цивилизования. Они с большим трудом находили пути и способы облагородить самих себя. Оступались и падали, утрачивая что-то из благоприобретенных человеческих черт, проливали кровь своих же собратьев в междоусобных

войнах, теряя подчас всякий человеческий облик, обрекали на смерть и страдания, на нищету и голод миллионы ради благополучия и прогресса немногих, ради прорыва этих последних к новым горизонтам культуры и человечности с тем, чтобы позднее подтянуться к этим горизонтам всей массой. Были прорывы и откаты. Были и тупиковые направления. Исчезали целые народы и страны. Но возникали новые народы, новые страны и государства. Человеческий жизненный импульс не иссякал, а принимая все новые формы, наполнялся новой энергией. Таков реальный путь возвышения человека над своим природным началом. Тенденция прогресса пробивает себе дорогу через все зигзаги, изломы истории, через все глупости, ошибки, преступления людей. Так было, по крайней мере, до сих пор. Таким образом, суть цивилизационного подхода к истории — раскрытие сущности исторического процесса через призму цивилизования людей в рамках того или иного сообщества или всего человечества, в какой-то конкретный период времени или на протяжении истории людей в целом.

2.4. О соотношении формационного и цивилизационного подходов к истории

Предмет и сфера применения формационной теории — история как объективный, независимый от сознания и воли людей результат их деятельности. Предмет и сфера применения цивилизационного подхода — история как процесс жизнедеятельности людей, наделенных сознанием и волей, ориентированных на определенные ценности, специфические для данного культурного ареала.

Формационная теория представляет собой по преимуществу онтологический анализ истории, т.е. выявление глубинных, сущностных оснований. Цивилизационный подход — это в основном феноменологический анализ истории, т.е. описание тех форм, в которых история стран и народов является взору исследователя.

Формационный анализ — это разрез истории «по вертикали». Он раскрывает движение человечества от изначальных, простых (низших) ступеней или форм к ступеням все более сложным, развитым. Цивилизационный подход, напротив, — анализ истории «по горизонтали». Его предмет — уникальные, неповторимые образования — цивилизации, сосуществующие в историческом пространстве-времени. Если, например, цивилизационный подход позволяет

установить, чем отличается китайское общество от французского и соответственно китаец от француза, то формационный подход — чем отличается современное китайское общество от того же общества средних веков и соответственно современный китаец от китайца феодальной эпохи.

Формационная теория — это по преимуществу социально-экономический срез истории. Она принимает за исходный пункт постижения истории способ материального производства как главный, определяющий в конечном счете все другие сферы общественной жизни. Цивилизационный подход отдает предпочтение культурологическому фактору. Его исходный пункт — культура, причем, так сказать, поведенческого порядка: традиции, обычаи, обряды и т.п. На первом плане здесь не производство средств к жизни, а сама жизнь и не столько разложенная по полочкам (материальная, духовная и проч.), что в общем-то необходимо для познания структуры целого, сколько в нерасчлененном единстве.

При формационном подходе акцент делается на внутренних факторах развития, сам этот процесс раскрывается как саморазвитие. В этих целях разработан соответствующий понятийный аппарат (противоречия в способе производства — между производительными силами и производственными отношениями, в социально-классовой структуре общества и т.д.). Основное внимание при этом уделяется борьбе противоположностей, т.е. больше тому, что разъединяет людей данной социальной системы (общества), и меньше тому, что их объединяет. Цивилизационный подход, напротив, исследует преимущественно то, что объединяет людей в данное общество. При этом остаются как бы в тени источники его самодвижения. Внимание больше фиксируется на внешних факторах развития сообщества как системы («вызов—ответ—вызов» и т.д.).

Выделение перечисленных аспектов достаточно условно. Каждый из них далеко не бесспорен. И устанавливаемые различия между формационным и цивилизационным подходами отнюдь не абсолютны. По Марксу, например, история как объективный процесс — лишь одна сторона дела. Другая — история как деятельность людей, наделенных сознанием и волей. Никакой другой истории нет.

Формационная теория начинает постижение общества «снизу», т.е. со способа производства. Следует подчеркнуть, что вся философия истории до Маркса основное внимание уделяла анализу сферы политики, права, морали, религии, культуры, реже естественным, природным (географическим в основном) условиям и т.п.

Маркс в прямую противоположность традиции (по закону отрицания) выдвинул на первое место материальное производство. На анализ других сфер общественной жизни во всем объеме их содержания и функционирования у него, что называется, не хватило ни времени, ни сил. В лучшем случае были разобраны отдельные проблемы (взаимодействие основных сфер общественной жизни, классовые отношения и классовая борьба, государство как инструмент политического господства экономически ведущего класса и некоторые другие).

Другими словами, общество как социальный организм было раскрыто с одной точки зрения, а именно с точки зрения определяющей роли способа материального производства, что привело к недооценке значения и роли других сфер, особенно культуры. Такая односторонность была, на наш взгляд, вызвана не столько сущностью или принципами материалистического понимания истории, сколько обстоятельствами конкретной научно-исследовательской ситуации в общественном познании того времени (недооценкой как раз этого способа). Последователи Маркса еще более усугубили эту односторонность. Не случайно ведущий лейтмотив последних писем Энгельса («Писем об историческом материализме») к молодым последователям марксизма — подчеркивание (помимо определяющей роли производства) активной роли надстройки (политики, права и т.д.), момента ее самостоятельного развития. Но это были скорее рекомендации. На комплексное исследование той же культуры, нравственности и проч. у Энгельса также уже не было ни сил, ни времени. Нелишне отметить такое специфическое явление, как магия нового слова. Термин «способ производства» (способ производства материальной жизни) завораживал новизной, высокой разрешающей способностью рационального познания, как бы освещавшим глубинные процессы жизни электрическим контрастно-резким светом.

Сторонники цивилизационного подхода начинают постижение общества, его истории «сверху», т.е. с культуры во всем многообразии ее форм и отношений (религия, искусство, нравственность, право, политика и проч.). Посвящают ее анализу львиную долю времени и энергии. Это вполне объяснимо. Сфера духа, культуры сложна, обширна и, что по-своему важно, многокрасочна. Логика ее развития и функционирования захватывает исследователей. Они открывают все новые реалии, связи, закономерности (лица, факты). До материальной жизни, до производства средств к жизни они до-

бираются, что называется, к вечеру, на излете своих сил, исследовательского пыла и страсти.

Здесь важно заострить внимание на специфике надпроизводственных или внепроизводственных сфер жизни. В процессе производства общество и человек слиты с природой, погружены в нее, непосредственно подчинены ее законам. Обработывается вещество природы, используются различные формы энергии. Предметы и орудия труда, средства производства есть не что иное, как превращенные формы природного вещества. В них и через них человек соединен с природой, подчинен ей. Сама связь с природой в процессе производства, прямая и безусловная подчиненность ей, обязательность труда в ней воспринимается человеком как тяжелая необходимость.

За пределами производства человек уже отделен от природы. Это царство свободы. Занимаясь политикой, искусством, наукой, религией и т.п., он имеет дело уже не с веществом природы, а с объектами, качественно отличными от природы, т.е. с людьми как социальными существами. В этих сферах человек настолько зримо отделяется от природы, что это не может не бросаться в глаза уже на уровне обыденного сознания и воспринимается как высшее отличие от нее, как его сущность или «самость». Человек как социальное существо настолько выключен из цепи прямой зависимости от природы, необходимости подчиняться ее законам (в отличие от необходимости вещно подчиняться ее законам в сфере производства), настолько предоставлен сам себе, что его жизнедеятельность в этих сферах воспринимается как царство свободы. Сфера культуры обладает, таким образом, особым шармом в его глазах. Конечно, человек и здесь использует вещество природы (скульптор — мрамор, художник — холст, краски, и т.д.), но в этом случае оно играет вспомогательную роль.

К тому же следует иметь в виду, что эти сферы (политика, право, искусство, религия и проч.) предъявляют особые требования к индивидуальности человека, к его личностному (социальному и духовному) потенциалу. Неслучайно в истории культуры память человечества сохранила больше всего имен выдающихся личностей. Сами творения (научные открытия, произведения искусства, религиозное подвижничество и проч.) менее подвержены разрушающему влиянию времени, чем орудия труда и прочие средства производства. Поэтому исследователь постоянно имеет дело с личностным началом, с уникальными фактами, с мыслями и чувствами людей. В производстве же личность и уникальность продукта ее

деятельности стерта. Тут царствует не уникальность, а серийность, не индивидуальность, а массовость, коллективность.

По мнению ряда исследователей (И.Н. Ионов), такие характеристики формационной теории, как линейно-стадиальная логика исторического процесса, экономический детерминизм и телеологизм, «резко затрудняют» ее взаимодействие с более развитыми теориями цивилизаций, относящимися ко второй половине XIX—XX вв. Однако заметим, марксова модель исторического развития имеет не линейно-стадиальный, а более сложный спиралевидный характер. Она многое может дать и для развития цивилизационной теории. Как бы ни подчеркивали исследователи (А. Тойнби, например) рядоположенность реально существовавших и существующих цивилизаций, отсутствие всякого единства и единой логики развития во всей их совокупности (каждая новая цивилизация начинает процесс развития как бы с нуля), нельзя полностью игнорировать тот очевидный факт, что древние и современные цивилизации заметно различаются по уровню и качеству жизни людей, по богатству форм и содержанию этой жизни. Можно не прибегать к термину «прогресс», но нельзя отрешиться от мысли, что современные цивилизации развиты более древних цивилизаций. Уже один тот факт, что сегодня на Земле одновременно проживает около шести миллиардов людей, т.е. в несколько раз больше, чем во времена существования шумерской или крито-микенской цивилизации, говорит о новых возможностях человеческой истории. В некоторых цивилизационных концепциях широко применяются понятия «традиционное общество», «современное общество». А это, по существу, есть прямое разнесение цивилизаций по шкале исторического времени, т.е. содержит формационный момент. Шкала времени есть не что иное, как шкала прогрессирующей эволюции. Вообще сторонники концепции локальных цивилизаций не во всем последовательны. Они не отрицают идеи развития каждой из конкретных цивилизаций и отказывают этой идее в праве на существование применительно к мировой совокупности цивилизаций, прошлых и настоящих, не замечают, что эта совокупность есть единая целостная система. К истории людей надо идти от истории планеты, истории жизни на ней, в единстве биосферных (космических), географических, антропологических, социокультурных факторов.

Формационная теория при всех ее недостатках являет собой одну из первых попыток построения на основе научной рациональности глобальной картины человеческой истории (метатеории исторического процесса). Конкретно-научные аспекты ее во многом

устарели, но сам подход, лежащий в ее основе, сохраняет свою силу. Она пытается системно раскрыть наиболее общие основания и глубинные тенденции исторического процесса и на этой основе анализировать общие и особенные свойства конкретно-исторических обществ. По причине высоко абстрактного характера этой теории ее опасно напрямую прилагать к конкретному обществу, втискивать отдельные общества в прокрустово ложе формаций. Между этой метатеорией и анализом конкретных обществ должны лежать теории среднего уровня.

Приведем в заключение наших рассуждений вывод английского исследователя Г. Макленнана, принадлежащего к либеральному крылу социальных мыслителей. Проведя сравнительный анализ марксистского подхода и подхода плюралистического (который, повторим, можно назвать цивилизационным), он заключает: «В то время, как плюралисты не стремятся исследовать фундаментальные процессы эволюции человеческого общества, вследствие чего их социальная онтология весьма небогата, марксисты, напротив, проявляют интерес именно к процессам, идущим в глубинах общества, и к причинно-следственным механизмам, которые призваны обнаружить как логически рациональное, так и возможное общее направление этой эволюции»¹. Если, пишет он далее, системные аспекты посткапиталистических обществ невозможно рассматривать, не используя марксистские категории (особенно такие, как способ производства и смена общественных формаций), то анализ явлений, приводящих к множественности социальных формирований и их субъективных интересов (урбанизация, потребительские субкультуры, политические партии и т.д.), более плодотворен в плоскости классически плюралистической методологии².

Таким образом, методологию формационного подхода рано списывать со счетов. Она сохраняет эвристическую силу. Но тогда возникает целый ряд вопросов, связанных с провалами формационной теории при осмыслении современной истории, перспектив развития капиталистической цивилизации, неудач социалистического эксперимента, начатого в нашей стране. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы модернизировать формационное учение, очистить его от идеологических напластований, усилить его цивилизационное звучание. Попытаться обеспечить, иными словами, со-

¹ McLannan G. *Marxism, pluralism and beyond: classic debates a new departures*. Cambridge, Polity press. 1989. P. 13.

² См. там же.

единение противоположностей (формационного и цивилизационного подходов). И начинать придется от самых корней, принимая во внимание все основные срезы истории человечества — антропо-этно-социогенез.

2.5. О возможных путях модернизации формационного подхода

Существуют многочисленные попытки модернизировать формационную теорию. Большинство из них ограничиваются частностями. Но некоторые претендуют на широкомасштабное обновление формационно-стадиальной картины исторического процесса. Результатом одной из таких попыток является концепция, разрабатываемая Ю.И. Семеновым.

Исследователь открыто относит себя к приверженцам материалистического понимания истории и полагает, что плюралистическое понимание истории несостоятельно. Критически относится он и к той формационной модели исторического процесса, которая до недавнего времени господствовала в марксистском общественном знании, именуя ее ортодоксальной. Основной ее порок исследователь усматривает в том, что «схема развития и смены общественно-экономических формаций ... представляла собой модель развития каждого социально-исторического организма, т.е. каждого конкретного отдельного общества. Всемирная история ... выступала как простая совокупность историй множества от века существующих социально-исторических организмов, каждый из которых в норме должен был "пройти" все общественно-экономические формации»¹. Единство мировой истории сводилось, по сути, «к общности законов, действующих в каждом социально-историческом организме. При этом все внимание концентрировалось только на связях "вертикальных", связях во времени, диахронных, да и то понимаемых крайне односторонне, лишь как связи между различными стадиями внутри одних и тех же социально-исторических организмов. Что же касается связей "горизонтальных", т.е. связей между сосуществующими в пространстве социально-историческими организмами, связей синхронных, то в ортодоксальном варианте теории

¹ Семенов Ю.И. Всемирная история как единый процесс развития человечества во времени и пространстве // *Философия и общество*. 1997. № 1. С. 158.

общественно-экономических формаций им не придавалось значения. Такой подход (автор называет его унитарно-стадиальным. — Авт.) делал невозможным подлинное понимание единства истории, закрывал дорогу к подлинному историческому унитаризму». Сущность же обновленного подхода заключается в иной интерпретации марксовской схемы развития и смены формаций, а именно в понимании «этой схемы как воспроизведения внутренней необходимости развития всех существовавших и существующих социально-исторических организмов, только вместе взятых, т.е. всего человеческого общества в целом»¹. В этом случае формации выступают прежде всего как стадии его развития. Они могут быть и стадиями развития отдельного, конкретного общества, но это совершенно не обязательно. Этот подход назван исследователем «унитарно-эстафетно-стадиальным»².

В основе его концепции лежит разграничение основных типов социально-исторических образований (объединений) людей: социально-исторический организм или отдельное конкретное общество (сокращенно «социор»), пространственно отграниченная система этих конкретных обществ (сокращенно «социорная система») и человеческое общество в целом как высший, предельно общий субъект исторического процесса. Для обозначения различного рода «социорных» систем и занимаемых ими территорий вводятся понятия: гнездовая система, историческая арена, историческое пространство и т.д.

Различая такие явления, как социально-экономический строй общества, общественно-экономический уклад, способ производства, общественно-экономическая формация, автор традиционно связывает понятие формации с господствующим типом производственных отношений. Но формацией он называет не всякий тип этих отношений (они могут быть и просто общественно-экономическим укладом или типом локального значения), «а только такой, который является одновременно стадией всемирно-исторического развития»³. Другими словами, в истории могут встречаться и такие типы производственных отношений, которые представляют собой стадии развития отдельных обществ, не являясь, однако, стадиями развития человеческого общества в целом.

¹ Там же. С. 159.

² Там же. С. 160.

³ Там же. С. 163.

Автор довольно подробно рассматривает социально-экономические отношения как отношения собственности, уточняя понятия владения, пользования, распоряжения, распределения и обмена, характеристику различных типов собственности (общественная, частная), видов собственности, ее субъектов (общеклассовая частная, групповая частная, персональная частная, например, и т.д.). При этом он стремится уйти от абсолютизации значений тех или иных явлений собственности, приписывания им универсального характера. Так, по его мнению, общепринятая характеристика отношений собственности на средства производства как доминанты внутри системы производственных отношений, верная для классовых обществ, не может быть распространена на раннее первобытное общество. В этом обществе отношения собственности не составляли особой подсистемы и не определяли характер прочих социально-экономических отношений.

Это уточнение категориального аппарата позволяет исследователю создать развернутую картину общего хода мировой истории. Как и многие другие ученые, он принимает за первых людей (пралюдей) не хабилисов, пришедших на смену австралопитекам примерно 2,5 млн. лет назад, а архантропов (питекантропов, синантропов, атлантропов и т.п.). Они сменили хабилисов примерно 1,6 млн. лет назад и только с них начали формироваться язык, мышление, социальные отношения. Все находки хабилисов сделаны в Африке южнее Сахары. Другими словами, ареал их существования был локальным, пространственно ограниченным. В отличие от них архантропы широко распространились по всему Старому свету. В истории праобщества довольно явственно выделяются два этапа. Этап архантропов (1,6 млн. — 0,3—0,2 млн. лет назад) и этап палеантропов (300—200 тыс. — 35—40 тыс. лет назад). С этим последним этапом связано появление памятников, которые свидетельствуют об утверждении в общинах пралюдей «коммуналистических отношений распределения, развития рационального мышления, морфирования различных норм поведения, зарождения магии, тотемизма и зачатков искусства»¹. На смену палеантропам пришел современный человек (35—40 тыс. лет назад). С этого времени началась история первобытного (доклассового) общества, а затем (с конца IV тысячелетия до н.э.) и классовых обществ (цивилизаций). Не станем подробно характеризовать типы доклассового общества, отметим лишь, что, по мнению автора, раннее первобытное общество было первобытно-коммунистическим.

¹ Там же. С. 177.

тическим (коммуналистским). На более поздней стадии развития в нем наряду с общественной собственностью появляется отдельная собственность и, соответственно, имущественное и социальное неравенство. Материальные условия для возникновения классового общества были созданы в процессе перехода от охоты и собирательства к земледелию и животноводству. Первые очаги земледельско-животноводческого хозяйства появились примерно в IX—VIII тысячелетиях до н.э. на территории Передней Азии.

Первые классовые общества возникли почти одновременно в двух местах — в долине Нила и в междуречье Тигра и Евфрата. Эти места и составляют «историческое гнездо» классового общества. А сами конкретные социально-исторические организмы, Шумер и Египет, были первичными классовыми обществами или первичными цивилизациями. В дальнейшем исторический процесс пошел в двух формах. Первая — появление новых одиночных исторических гнезд, «новых островов в море первобытного общества», в данном случае древнеиндийской и древнекитайской цивилизаций. Они возникли не под влиянием более ранних цивилизаций, а самостоятельно, и потому могут быть отнесены к первичным цивилизациям. Вторая форма — появление новых исторических гнезд по соседству со старыми и в значительной степени под их влиянием (микенская цивилизация и др.). Это вторичные классовые общества или цивилизации. В результате сложилась историческая арена (целая система исторических гнезд) на относительно локализованном пространстве земли. Так, ближневосточная система социально-исторических организмов, занимая лишь ограниченную часть земного шара, стала системой мировой. Мировой в том смысле, «что ее существование и эволюция подготовили и сделали возможным подъем человечества на следующую ступень исторического развития». Она была «центром мирового исторического развития»¹. Этого нельзя сказать об Индии и Китае. Эти цивилизации могли быть и не быть, но вплоть до нового времени их существование не могло сказаться сколько-нибудь существенно на ходе мировой истории. С социально-экономической точки зрения все возникшие в IV—II тысячелетиях до н.э. общества относились к одному и тому же типу общественно-экономической формации (в них господствовал азиатский способ производства). Ю.И. Семенов называет ее «политарной» (от греч. полития, политея — государство). В основе ее лежит общеклассовая частная собственность, которая всегда приобретает форму государственной. Этим обществам

¹ Там же. С. 183.

был присущ циклический характер развития. Они возникали, расцветали, приходили в упадок, иногда гибли. Так погибли индская и микенская цивилизации. На их территории произошел возврат на стадию предклассового общества.

Новый тип классового общества — античный, возникает в начале I тысячелетия до н.э. Первым таким обществом было древнегреческое государство. Ранее на территории Греции уже существовало классовое общество политарного типа (микенская цивилизация), но оно погибло и произошел откат на стадию предклассового общества. Вот из этого предклассового общества и стало возникать античное общество. Но возникло оно под непосредственным воздействием мировой системы социально-исторических организмов, т.е. азиатского общества. Огромную роль в этом процессе сыграло то обстоятельство, что Греция рано стала втягиваться в тогдашнюю мировую торговлю и соответственно, в мировую систему товарно-денежных отношений. По мере развития этих отношений в архаической Греции (VIII—VI вв. до н.э.) стали складываться предпосылки рабовладения. В классическую пору, на рубеже VI—V вв., она превратилась в рабовладельческое общество, которое стало первым обществом новой общественно-экономической формации — античной или рабовладельческой. Здесь возникла невиданная до той поры республиканская форма правления, демократия, а вместе с ней свобода деятельности политических партий, политическая борьба, свобода слова, собраний, выборные и подотчетные гражданам органы государственной власти. Зародились науки, искусства.

Вслед за Грецией появились другие общества нового типа — этрусское, римское, карфагенское. Так возникла новая историческая арена — средиземноморская. К ней перешла роль центра всемирного исторического развития. Эпоха Древнего Востока сменилась античной. Однако несмотря на тесное взаимодействие Востока с античным миром, он остался Востоком, т.е. сообществом социально-исторических организмов с государственно-классовой частной собственностью. Они расцветали, угасали и возникали вновь на прежней основе.

Примерно такая же картина наблюдалась за пределами центрального исторического пространства (Средиземноморья и Ближнего Востока) — на территории Китая и Индии. Китайское влияние ускорило становление восточно-азиатской исторической арены (японское, корейское, вьетнамское, «исторические гнезда»), юго-азиатской арены (индийское «историческое гнездо»). Во второй половине I тысячелетия до н.э. стала формироваться новая истори-

ческая арена, которую исследователь называет «евразийско-степной или велико-степной» — от Северного Китая через Южную Сибирь и Южную Россию, Причерноморье до Центральной Европы. Существовавшие на этой исторической арене общества в большинстве своем были предклассовыми, спорадически они объединялись в «кочевые империи», превращаясь в классовые социально-исторические организмы. Но быстро рассыпались, откатываясь снова на предклассовую стадию.

Толчком к возникновению новой общественно-экономической формации послужили вторжение в Западную римскую империю германских полчищ и развал этой империи. Германцы по уровню своего развития стояли ниже Рима. Их строй был в самой своей основе родоплеменным, с переходом в предклассовую стадию. Но они сумели перенять многие элементы культуры и способы хозяйствования античного мира. Поэтому возникшие на развалинах римской империи социально-исторические организмы были уже классовыми. Именно они стали ядром формирования нового способа производства. Таким образом, феодализм зародился в результате процесса, который принято называть романо-германским синтезом. Так, где этот синтез отсутствовал, феодализм самостоятельно не возникал, а развивался под влиянием исторического центра новой формации. Позднее сложились восточноевропейская, североевропейская зоны. Возникшие здесь новые классовые общества не были феодальными, но они не были и «политарными» (азиатскими). Ю.И. Семенов относит их к параформациям, т.е. к неосновным, дополнительным формациям, которые не имеют всемирного значения, не способны самостоятельно создать условия для появления общества более высокого типа. Рано или поздно они входят в зону влияния основных формаций, постепенно перенимая их способ производства и даже сливаясь с ними (как это случилось с североевропейской зоной).

Радикальное движение вперед имело место лишь в западноевропейской зоне центрального исторического пространства. Именно здесь стали зарождаться элементы новой общественно-экономической формации — капитализма. Они появились в ходе так называемой коммерческой революции (возникновение купеческо-бюргерского уклада, крупных городов, развитие ремесел, изобретение и внедрение в жизнь различных технических устройств и проч.). Именно эта зона стала центром всемирно-исторического развития, третьей по счету (после ближневосточной политарной и средиземноморской античной) колыбелью мировой системы. Отсюда капи-

тализм стал распространяться по земле, особенно быстро после того, как под его экспансию в результате промышленной революции была подведена индустриальная база. В конце концов все другие общества мира были втянуты в процесс капиталистического развития. «У каждого из них с момента зарождения капитализма осталась лишь одна возможность — подняться со временем со стадии, на которой это общество задержалось, до стадии капитализма или более высокой (но, разумеется, подготовленной развитием мирового капитализма), минуя все те, которые находились между ними. Иными словами, они не просто получили возможность миновать все эти стадии; для них, и в этом вся суть дела, стало невозможным не миновать эти ступени. Таким образом, когда человечество в лице группы передовых социально-исторических организмов достигло капитализма, то все остальные стадии стали пройденными не только для этих, но и для всех прочих обществ»¹. С этой точки зрения европоцентристский подход ко всемирной истории последних трех тысячелетий «совершенно верен»². Мы имеем дело с магистральной линией всемирного развития, которая пролегла через Западную Европу.

В отличие от прежних систем — ближневосточной (азиатской), средиземноморской (античной), западноевропейской феодальной — новая общественная система охватывает весь мир. Однако без азиатской системы не было бы системы античной, без античной не было бы феодальной, без феодальной не возникла бы капиталистическая система. Только длительное последовательное развитие и смена этих общественных систем подготовили появление в Западной Европе капитализма и тем самым сделало не только возможным, но и неизбежным переход всех иных стран и народов непосредственно к капитализму или на более высокую ступень развития. «Таким образом, историю человечества ни в коем случае нельзя рассматривать как простую сумму историй социоисторических организмов, а общественно-экономические формации — как одинаковые стадии эволюции социально-исторических организмов, обязательные для каждого из них. История человечества есть единое целое, а общественно-экономические формации прежде всего являются стадиями развития этого единого целого, а не отдельных социально-исторических организмов. Формации могут быть стадиями в развитии отдельных социоисторических организмов, а могут и не быть ими. Но

¹ Там же. С. 28.

² Там же. С. 29.

последнее ни в малейшей степени не мешает им быть стадиями эволюции человечества»¹. Смена формаций как стадий мирового развития происходит в форме смены мировых систем социально-исторических организмов. Она может сопровождаться, а может и не сопровождаться территориальным (геополитическим) перемещением центра мирового исторического развития.

К концу XIX в. капитализм в Западной Европе окончательно утвердился. Ушла в прошлое эра буржуазных революций для большинства стран этого региона. Иначе обстояло дело в остальном мире, где «никогда не существовало настоящего феодализма»². В том числе и в России. Здесь отношения не были феодальными, хотя и имели черты сходства с последними. Ю.И. Семенов называет эти отношения (крепостнические) «квазифеодальными». Отношения квазифеодального типа существовали по всей Восточной Европе, а также в Латинской Америке. Ни политарные (азиатские), ни квазифеодальные отношения не могли создать условий для спонтанного развития капитализма. Во все эти страны капитализм был занесен извне.

По мнению исследователя, в России после большевистской революции начался процесс формирования «общеклассовой частной собственности, выступавшей в форме государственной, и, соответственно, превращения основного состава партийно-государственного аппарата в господствующий эксплуататорский класс»³. Стал возникать «политарный способ производства» специфического типа — «индустриально-политарный», или «индустриально-политарная параформация». Новый строй возник первоначально в одной стране, но она была так велика и ее влияние на мировое развитие было столь значительным, «что это было равносильно появлению новой мировой системы». После же второй мировой войны, когда политарные порядки утвердились в ряде стран, «образовалась мировая система индустро-политарных социо-исторических организмов в буквальном смысле этого слова»⁴. Всей логикой своего развития новая система бросила вызов мировому капитализму. Перед капиталистическим миром открылись два пути развития. Один — по направлению к индустриполитаризму. По нему пошли многие страны Европы (Италия, Испания и др.). Дальше всех зашла по этому пути Германия. Другой

¹ Там же. С. 206.

² Там же. С. 207.

³ Там же. С. 211.

⁴ Там же. С. 213.

путь был намечен «новым курсом» Ф. Рузвельта (США). Именно этот путь оказался магистральным для капиталистического мира. В целом же новая буржуазная формация сталкивается, по мнению исследователя, с серьезными проблемами, которые вряд ли можно решить в ее рамках (нарастание классово-вой борьбы трудящихся за свои права, в защиту социальных завоеваний, отношения с третьим миром и др.). «Необходимостью становится переход к новому общественному строю, основанному на иной форме собственности на средства производства, чем частная собственность»¹.

Что можно сказать об этой попытке модернизации формационной теории? Прежде всего отметим, что она предпринята и реализована с учетом данных современной исторической науки, других наук и в целом достаточно аргументирована в аспекте раскрытия многообразия, полицентризма и вместе с тем единства исторического процесса, множественности логик развития его подсистем при наличии, так сказать, металогики (магистральной тенденции) их общего движения. В целом верно, что прогресс человечества осуществляется в форме прорыва к новым горизонтам отдельных народов или очагов цивилизации. А уж потом в этот прорыв втягиваются другие народы или человечество в целом. Примерно так же происходит движение к прогрессу в рамках одного общества. Вначале вырывается вперед одна часть общества (одни социальные слои или классы), а потом уже к этому уровню культуры и благосостояния подтягиваются другие слои, за счет которых и осуществлялся прорыв. Образно выражаясь, история, хотя и процесс стихийный, но сплошь и рядом действует как умный полководец, способный при ограниченных ресурсах создать решающий перевес сил в решающий час на решающем участке фронта (конечно, за счет людей и ресурсов с других участков). В принципе не вызывает возражений общая оценка характера исторического процесса как «унитарно-эстафетно-стадиального», хотя она, на наш взгляд, таит опасность абсолютизации унитарности. Исторический процесс скорее полиунитарен, т.е. унитарен при множественности самостоятельных (конкретных или локальных) цивилизаций. Перспективным представляется путь диверсификации понятия «общественно-экономическая формация» (формации, протоформации, параформации и проч.), его связи с понятием цивилизации. Такие понятия, как «историческое гнездо», «историческая арена», «историческая зона», «центр мирового исторического развития», «центральное историческое пространство» и не-

¹ Там же. С. 217.

которые другие, позволяют более конкретно и адекватно передать поливариантность, полиструктурность и, если позволительно так выразиться, многопотоковость мирового процесса.

Вместе с тем, ряд конкретных решений автора не кажутся убедительными. Вся картина истории с массой новых, не всегда оправданных терминов выглядит излишне усложненной. Вызывает, в частности, возражение ограничение содержания понятия «формация» только тем общественно-экономическим строем, который изначально несет на себе печать мирового или всемирного явления. Все остальные случаи автор вынужден отсекал, давая им различные названия (параформации и проч.). Не проще ли было дифференцировать формации по критерию: всеобщее-общее-особенное: всемирные (общецивилизационные), особенные или региональные, присущие каким-то группам обществ (цивилизаций), частные или единичные, т.е. неразвившиеся в тип (не получившие сколько-нибудь широкого распространения) формации? Или другой пример. Рассуждения о квазифеодальных отношениях лишь запутывают проблему. Чтобы не возводить в абсолютную модель феодальных отношений западноевропейский тип этих отношений и тем самым не впасть в возможную ошибку, целесообразней было бы, учитывая региональные особенности феодальных отношений, говорить о разных типах этих отношений (западный тип, восточный и т.д.). Уязвимо и утверждение о принципиальной неспособности политарных (азиатских) и квазифеодальных и прочих отношений породить буржуазные отношения. То что Западная Европа раньше других регионов вступила в новую, капиталистическую формацию и наложила на нее свою печать, еще не говорит о тупиковом характере цивилизаций в других регионах. Возможно, все дело в темпах развития, степени насыщенности межцивилизационных, межрегиональных этнодемографических, экономических, политических и культурных связей или в каких-то иных специфических обстоятельствах. Несколько настораживает здесь откровенная европоцентричная ориентация автора. Капитализм возник в Западной Европе или, по словам автора, в западноевропейской исторической зоне. Это так. Но возник он не в силу самодостаточности развития самой Европы, а мирового развития в целом. В частности, не без влияния (не без переоткрытия) достижений античного мира, а также достижений арабо-исламской цивилизации, не без аккумуляции (сплошь и рядом варварской на первых стадиях своего развития) сил и средств остального мира.

Большой интерес представляет характеристика капиталистической формации, ее современного состояния, судеб России в XX сто-

лети. Правда, эта характеристика выполнена в стиле беглых замечаний. Автор не претендует на окончательность своих суждений. В стороне остались, в частности, внутренняя стадийность развития буржуазного общества, механизмы перехода от стадии к стадии. Но в целом, подчеркнем, попытка модернизации формационной теории нам кажется заслуживающей внимания.

По-своему знаменательна позиция Л.С. Васильева, известного востоковеда, автора фундаментальных трудов по истории Востока. Он декларирует качественно иную методологическую ориентацию, отмежевывается как от «истмата» (исторического материализма), так и от собственно марксизма (учения самого Маркса). Марксизм для него — явно устаревшее учение прошлого века, а «истмат» — псевдонаучная дисциплина, созданная вульгаризаторами марксизма¹.

Васильев выделяет западную цивилизацию как уникальный тип, включающий механизм стадийного (формационного) роста, противопоставляя его остальным цивилизациям как застойным (стационарным).

Сущность его концепции вкратце сводится к следующему. В понимании предыстории человечества он присоединяется к теории пресapiенса. Основное положение ее состоит в том, что развитие гоминид привело к разнообразию видов, из которых только один, *presapiens*, привел к современному человеку — *Homo sapiens*. Питекантропы, неандертальцы есть лишь боковые ветви процесса антропогенеза. Сам этот процесс протекал нередко в форме метисации пресapiенса и представителей боковых ветвей. Последствиями этой метисации выступают человеческие расы. Что касается социогенеза, то трудовая теория Ф. Энгельса, по словам исследователя, не была подкреплена фактами и потому оказалась отвергнутой серьезными исследователями. Наиболее убедительной он считает точку зрения К. Леви-Стросса, по которой первоосновой социокультурного процесса явились сексуальные ограничения, что сформировало систему упорядоченных брачных связей с их основным принципом эквивалентного обмена. В ходе этого обмена возникли брачные классы и основанные на них родовые, семейно-клановые и затем этноплеменные общности. В основе прогресса истории лежит не нехватка продукта, а, напротив, его избыток. «Голодному не до поисков и открытий, ему бы выжить. Ищут и находят именно те, у кого достаток»².

¹ Васильев Л.С. История Востока. В 2 т. М., 1994. Т. 1. М. С. 27—28.

² Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса (эскиз теоретической конструкции) // *Философия и общество*. 1997. № 1. С. 113.

Залогом успешного развития человечества является социальное неравенство¹. При чем речь идет о неравенстве как стартовых условий и усилий, так и последующих успехов. «Неравенство является не только гарантией успешного существования всех, но и своего рода страховым полисом для не преуспевающего большинства»².

История человечества «начинается с процесса политогенеза»³. Основой же политогенеза выступает процесс формирования первичных надобщинных структур в зоне урбанистической цивилизации. Из этих структур и возникает «протогосударственная структура»⁴ — протогосударство как форма самоорганизации надобщинной социальной общности. Так возникает государство. Вопреки Марксу, собственность не порождает власть, а властью порождается, ибо власть — это воля и владение. «Верховная власть правителя рождает представление о его верховной собственности, собственность рождается как функция воли и владения, как функция власти. Власть и верховная собственность ее высшего субъекта нерасчленимы. Перед нами — феномен власти-собственности». А эта последняя есть «альтернатива развитой, т.е. европейской частной собственности»⁵. С течением времени власть-собственность становится прерогативой широкого круга лиц, включенных в процесс управления государством.

Далее автор анализирует специфику государства и общества на Востоке (общинно-государственная форма ведения хозяйства, командно-административно-распределительная структура, отсутствие свободного, независимого от государства частного собственника и другие особенности). Феномен античности положил начало параллельному пути развития, который позднее стали называть западным (частная собственность, защищенная законом, выборная власть и проч.). При рассмотрении проблематики религиозно-цивилизационного фундамента и его роли в истории Л.С. Васильев, отдавая должное материальной культуре, пытается доказать, что именно духовная культура, а в рамках этой последней религия, в первую очередь позволяет характеризовать культурный комплекс этнической общности⁶. Поэтому великая цивилизация в этом смысле есть уникально развитая религиозно-культурная традиция (их, великих, всего

¹ Там же. С. 115.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 125.

⁴ Там же. С. 127.

⁵ Там же. С. 143.

⁶ Там же. № 2. С. 146.

четыре — христианская, арабо-исламская, индуистско-буддийская, дальневосточно-конфуцианская). До Нового времени Восток и Запад шли разными путями. Попытки синтеза оказались в общем и целом безуспешными. Препятствовали синтезу традиции раннерелигиозных систем восточного типа. Но с Нового времени складываются иные обстоятельства для взаимодействия Запада и Востока, но теперь уже на условиях Запада.

Совершенно естественно и логично, заключает Л.С. Васильев, что формирование великих цивилизаций Востока с лежащими в их фундаменте развитыми религиозными системами в свое время только укрепило позиции Востока в его противостоянии доренессансному Западу. А падение Византии под натиском турок или нашествие монголов оказались частью того великого исторического вызова, который был брошен Европе и на который она ответила «мощным ударом в форме триединого процесса Ренессанса, Реформации и Великих географических открытий». В результате «сложились условия для сближения Запада и Востока в новой форме, на базе принципиально иных позиций и при несомненном превосходстве обновленного Запада»¹.

Особенность позиции исследователя состоит в том, что на ранних этапах антропогенеза он уделяет пристальное внимание брачному, так сказать, фактору, интерпретируя его в качестве ведущего. К числу бесспорных удач исследователя относится раскрытие роли фактора духовной культуры в развитии Востока, в частности, религии. Но анализируя основные этапы антропосоциогенеза, последующей истории человечества, автор вынужден постоянно обращаться к факторам материального характера (роль прибавочного продукта на ранних этапах истории, значение неолитической революции как революции прежде всего в орудиях труда, смена присваивающей экономики на экономику производящую, использование понятий феодализм, капитализм, и т.д.). Это обстоятельство и позволяет сделать вывод, что практически мы имеем дело с модернизацией того же материалистического понимания истории. Модернизацией, обогащающей его за счет элементов цивилизационного подхода. Можно сказать и по другому: модернизацией цивилизационного подхода за счет элементов материалистического подхода.

¹ Там же. С. 160—161.

ПРОГРАММА КУРСА «ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ»

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ИСТОРИИ

Тема 1. Предмет философии истории

Исторический процесс как предмет философии истории. Специфика историософского видения. Актуальность философии истории, ее современные задачи. Генезис историософского знания и его источники: античные, ветхозаветные, новозаветные, новоевропейские.

Теория прогресса и ее иудео-христианские корни. Социальные, культурные и экологические противоречия прогресса как проблема современной философии истории. «Конец истории» или «реванш истории» — альтернативные сценарии развития общественно-исторической мысли.

Тема 2. Метод философии истории

Эволюция историософской методологии и ее основные вехи. Исторический финализм и его научные судьбы. Исторический детерминизм и классическая наука: поиски гарантированной истории. Становление новой научной картины мира и ее влияние на философско-историческое мышление. Сложность, неопределенность, многовариантность, стохастичность как методологические концепты и их претворение в современной философии истории.

Альтернативы исторического гуманизма: исторические гарантии в закрытой (предопределенной) истории; свобода и риск в открытой, многовариантной истории. Драма исторического знания в многовариантной истории: вынужденный отказ от амбиций тотального предвидения. Предостерегающее и проектное знание как жанры современной философии истории.

Раздел I

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Тема 1. Концепция двуполушарной структуры мира: смысл дихотомии Восток — Запад

Европоцентризм в философии истории: происхождение, классический апогей, современная кризисная фаза. Дегуманизация европоцентризма: от европейского миссианизма к гегемонизму. Проект вестернизации мира, его цивилизационные, геополитические и социокультурные последствия.

Гипотеза биполушарного строения мира как альтернатива европоцентризму. Роль восточного и западного «полушарий» в мировом историческом процессе: социально-практические новации как прерогатива Запада, инициативы духовного преобразования — как прерогатива Востока.

Идея западно-восточных мировых циклов и ее эвристическая роль в историческом познании и прогнозировании. Проблемы первой «восточной фазы» в мировой истории: Ассирия, Вавилон, Шумеры, Египет, Персия, Индия, Китай как воплощение восточного коллективистско-этикатического принципа.

Греческая и римская античность как вторичная — западная — фаза мирового мегацикла. Гибель античности, средневековый мир как воплощение новой восточной доминанты мировой истории. Европейский Модерн (XV—XX вв.) как новая западная фаза мирового мегацикла. Исторические судьбы и пространственно-временные границы этой фазы.

Рубеж II—III тысячелетий и симптомы новой смены фаз: кризис и тупики западного Модерна. Возможности новой восточной альтернативы и ее вероятные конкретно-исторические формы. Альтернативные версии постиндустриальной эпохи: информационное общество нового западного типа или постэкономическое общество нового восточного типа.

Проблемы западно-восточного синтеза в грядущей фазе мировой истории. Современные типы восточной духовности — индо-буддистский, конфуцианско-буддистский, мусульманский, православный — как источники возможной цивилизационной и социокультурной альтернативы.

Тема 2. Проблемы демократизации исторического процесса

Исторические и неисторические народы: проблема неравенства народов перед лицом истории. Понятие естественно-исторического процесса как выражение собственной, автономно-осваиваемой истории. Модернизация, вестернизация, догоняющее развитие как понятия, отражающие зависимую или копируемую историю.

Проблемы соотношения эндогенных (внутренних) и экзогенных факторов в современном историческом развитии. Субъект-объектная структура мира: не-Запад как объект мировой гегемонии. Противоречия и тупики субъект-объектной дихотомии. Потребности демократизации исторического процесса и перспективы превращения не-Запада из объекта в самостоятельный исторический субъект.

Теоретико-методологические и организационно-практические предпосылки демократизации мирового устройства: переход от монологической к диалоговой модели, от субъект-объектной к коэволюционной методологии миросистемного устройства. Перспективы демократического полицентризма. Возможная роль России в восстановлении нарушенного миросистемного баланса.

Тема 3. Глобальный мир XXI века: коллизии обретения общечеловеческой перспективы

Тенденции растущей взаимозависимости наций и регионов — экономические, политические, социокультурные. Глобальные проблемы и их общепланетарный характер: необходимость кооперации народов и государств перед лицом глобальных вызовов. Коллизии глобализма: неэквивалентный экономический, информационный и межкультурный обмен как предпосылка гегемонии Севера над Югом.

Альтернативные версии глобализма: глобализм как гегемонизм (однополюсный мир), глобализм в контексте демократического полицентризма и равноправного партнерства. Глобализм и «великие учения» XX века: от коммунистического к либеральному интернационалу; старые и новые версии концепции ограниченного суверенитета. «Третий» и «четвертый» миры как аутсайдеры глобализма, выталкиваемые на обочину исторического процесса.

Угроза утраты общечеловеческой перспективы: концепции «конфликта цивилизаций», «золотого миллиарда», «мирового этнокультурного (ментального) барьера». Источники восстановления общечеловеческой исторической перспективы на Востоке и на Западе. Философско-историческая концепция гуманистического глобализма, ее мировоззренческие, ценностные, социально-экономические и политические основания.

Тема 4. Смысл истории

Вопрос о смысле мировой истории в контексте разных культурных традиций: античной, христианской, просвещенческой, постмодернистской. Античная парадигма и ее альтернативы: история как вечное возвращение и как вторжение завистливого рока.

Христианские парадигмы: история как грехопадение и как воплощение Божественного замысла о мире и человеке.

Просвещенческие парадигмы: история как возвращение из плена искусственности к «естественному порядку» и как воплощение рационального проекта.

Парадоксы сознания, ищущего смысл истории. Парадокс эмансипаторского сознания, видящего в истории прогресс в развитии свободы: «от безграничной свободы к безграничному деспотизму».

Парадокс рационализма, понимающего историю как воплощение организационной идеи: от тотальной упорядоченности к тотальному хаосу.

Парадокс технологической утопии, понимающей историю как покорение природы и вытеснение естественного искусственным: от техники создающей к технике всеразрушения.

Парадокс иудео-христианской парадигмы: от истории как торжества сильных к истории как торжеству «нищих духом».

Конкретно-исторические воплощения указанных парадоксов на Востоке и на Западе. Западное эмансипаторское движение и его исторические, социокультурные и нравственные антиномии. Возможности и тупики ор-

ганизационной идеи: крайности порядка и реакция бунта на Западе и на Востоке. Человеческий и постчеловеческий мир техники: технический нигилизм и его исторические превращения. О сильных и «нищих духом» в постсоветскую эпоху. Место христианского обетования в эпоху перехода от индустриального к постиндустриальному обществу, от экономической и постэкономической цивилизации.

Раздел II

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Тема 1. Немецкая школа философии истории

Общая характеристика немецкой историософской традиции, ее религиозно-мистический характер. Установка холизма и ее роль в историософских исследованиях. Эссенциализм как учение о единой скрытой сущности множества явлений в истории. Культуроцентризм немецкой историософской традиции и его особенности.

Два основных направления в немецкой историософии XIX в.: гегельянство и органиология «немецкой исторической школы». Концепция «Философии истории» Г. Гегеля и его историософский метод. А. Мюллер, Ф. Шеллинг, В. Гумбольдт как представители «немецкой исторической школы».

«Прусская школа» и разработка идеи национальности в немецкой историософии. И. Дройзен и его концепция философии истории.

Позитивистский этап в развитии немецкой историософской традиции. В. Вундт как автор концепции «универсально-исторического процесса».

Школа психологизирующих философов жизни. Ф. Ницше и В. Дильтей и их историософские концепции.

Две школы неокантианства в немецкой историософии. В. Виндельбанд, М. Вебер и юго-западная (баденская) школа. Г. Коген, П. Наторп и марбургская школа.

Историческая динамика немецкой школы философии истории в контексте современности.

Тема 2. Французская школа философии истории

Рене Декарт и картезианское направление в западноевропейской историософии. Рационализм Декарта как один из источников философии истории Просвещения.

Историософия Блеза Паскаля как теологическая мировоззренческая реакция на «языческое» мышление Декарта.

Просвещение как очередная верификация французской идентичности. Суверенитет личности — центральная идея философской антропологии Просвещения и его историософский смысл.

Вольтер и введение в научный оборот термина «философия истории». Антропологическая обусловленность истории согласно Вольтеру. Абсолютизация онтологического фактора в историческом процессе.

Антиисторизм Руссо. Антропологические представления Руссо и их роль в его историографии. Историческое учение Руссо как теоретическое обоснование якобинского террора.

Монтескье и его трактовка истории как отражения географических и климатических условий в жизни людей.

Футурология Просвещения в трудах Кондорсе. Интерпретация теологического взгляда на природу исторического процесса в трактате «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума».

Романтизм как реакция на антиисторизм Просвещения. Общие основания сравнительно-сопоставительной характеристики историко-философских представлений романтизма и просвещения.

Романтическая историография во Франции как теоретическая рефлексия на последствия Французской революции. Жозеф де Местр и его антирусоистская концепция природы человека. Интерпретация истории как действия подсознательных инстинктов и страстей, не подвластных контролю разума. Оценка Просвещения как деструктивного явления во французской истории.

Рене де Шатобриан и его критика Просвещения как предпосылки и идеологического обоснования революции. Представления Шатобриана о цикличности исторического процесса, нахождение в античной истории аналогов французской революции.

О. Тьерри, Ф. Мишле, Ф. Гизо и открытие ими существования классов и классовой борьбы. Тьерри и его теория «классов и интересов» в интерпретации истории Англии и Франции. Ф. Гизо и его философия истории как закономерного прогресса в истории. Принцип приоритета социальной истории.

Концепция философии истории К.А. Сен-Симона, его положение об истории как «позитивной» науке. Введение в научный оборот понятий «историческая закономерность» и «исторический прогресс». История как причинно-обусловленная смена общественных систем.

О. Конт — основоположник французского позитивизма, «отец социологии». Отождествление Контом истории с социологией. Позитивизм как философия, вытекающая из данных естественных наук. Замена «народного духа» романтиков «человеческим духом» позитивистов.

Антропологические и биологизаторские концепции истории. Ваше де Ляпуж, Ж.А. Гобино, В. Курт де Лилль.

Ж.А. Гобино и его исследование «Опыт о неравенстве человеческих рас». Гобино об этническом факторе как движущей силе исторического и культурного прогресса. Антропосоциальная теория эволюционного прогресса по Ляпужу.

Социология и историософия Э. Дюркгейма, их направленность против биологических интерпретаций истории. Абсолютизация социальности и метафизация общества. Понятие «аномии».

Французская «школа Анналов» и возникновение исторической антропологии. Коллективная ментальность и социальное поведение во времени.

М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель и история ментальностей. Связь школы Анналов и структурализма.

Рационалистическое направление во французской историософии. Реймон Арон.

Концепции философии истории «новых философов». В.-А. Леви, А. Глюксман, К. Жамбе, Ж.-М. Бенуа. Интерпретации истории как «воли к власти».

Философия истории в концепциях «новых правых». А. де Бенуа, П. Вьяль, И. Бло, А. де Лекен. Концепция «жизни и смерти», концепция национальной идентичности, «достоверная идея человека».

Тема 3. Философско-историческая мысль России

Парадигма русской историософской традиции. Русская философия истории в общей системе философского знания. Ее отношение к европейской философии истории и своеобразие. Русская философия истории о смысле истории, ее начале и конце, о всеобщих началах человеческого бытия, об исторической миссии России в мировом историческом процессе. Основные этапы в развитии философско-исторической мысли России. Соотношение в ней метафизики, теории исторического процесса и эпистемологии.

«Древнее любомудрие». Истоки русской философско-исторической мысли: распространение письменности, летопись, христианская традиция. «Повесть временных лет»: рефлексия по поводу истоков Русской земли. Развитие историософских суждений, или «древлего любомудрия» в «Слове о законе и благодати» Илариона.

Идеологема «Москва — третий Рим». Обоснование русского мессианизма. Его влияние на последующее развитие русской историософской мысли.

Русское просвещение и поиски национальной идентичности. Отношение «Россия — Европа» — доминанта русской историософской мысли XIX в. Общество любомудров в поисках национальной идентичности. «Философические письма» П.Я. Чаадаева о выпадении России из всеобщей истории.

Антиномичность спора славянофилов и западников об исторических судьбах России. Антитеза «Восток — Запад» в славянофильской критике просвещения (И.В. и П.В. Киреевские). Соборность (А.С. Хомяков). Отношения народа и власти (К.С. Аксаков).

Западничество как утверждение принципа универсальности исторического процесса (К.Д. Кавелин). Философия истории А.И. Герцена: идея «расстрепанной импровизации истории» и многообразия путей исторического развития народов. От западничества к либерализму в объяснении социально-исторического развития России.

Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского: история человечества как развитие самостоятельных, замкнутых культурно-исторических типов. Теория стадийности исторического развития К.Н. Леон-

тьева. Византизм — как культурно-исторический архетип России. Идея конца истории.

Философский позитивизм и теория прогресса П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского. «Формула прогресса» (П.Л. Лавров). Критически мыслящая личность и народ в историческом процессе. Субъективный метод в социологии и философии истории. «Правда» как критерий прогресса (Н.К. Михайловский). Социологический позитивизм в моделировании исторического процесса (Н.И. Кареев).

Материалистическая философия истории Г.В. Плеханова. Ее европейские и русские источники. «Научный социализм»: теория классовой борьбы и социальной революции. «Легальный марксизм»: критика марксизма и поиски новой модели социализма. Социализм как естественная трансформация капитализма (П.Б. Струве). «Этический социализм» (М.М. Туган-Барановский).

В.С. Соловьев: поворот к религиозной историософии. Критика «отвлеченных начал» западной философии. Идея всеединства — основа религиозной историософии Соловьева. Богочеловечество как интенция исторического процесса.

Духовные искания в начале XX в. Развитие историософии всеединства. Религиозный материализм. С.Н. Булгаков как оправдание мира.

Православие как провиденциальная основа Русской идеи у Л.П. Карсавина. Смысл истории. Исторический процесс и пути исторического познания.

Евразийство — движение русской эмиграции. «Исход к Востоку». Отношение России к Европе и Азии. Учение об идеократическом государстве и симфонической личности. Евразийство и большевизм. Евразийский соблазн и критика евразийства.

Персоналистический вариант религиозной философии Бердяева. История как реализация свободы человеческого духа в объективированном мире. Метафизический смысл истории: историческое как тождество ноуменального и феноменального, универсального и индивидуального, временного и вечного. Конец истории и эсхатологическое преобразование мира.

Перерыв в развитии русской историософской традиции.

Раздел III

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Тема 1. Интерпретация истории и парадигмы исторического знания

Историософские парадигмы как основа формирования концептуальных моделей истории. Роль и значение методологического сомнения при изучении и сравнении различных концептуальных моделей истории. Основные уровни интерпретации исторического процесса.

Циклическая парадигма истории. Идея цикличности в античной философии истории. Трагический характер цикличности во «Всеобщей истории» Полибия. Цикличность «Вечной Идеальной Истории» Вико. Цикличность «культурно-исторических типов» у Н. Данилевского. Цикличность эволюции цивилизаций у О. Шпенглера и А. Тойнби.

Парадигма исторического прогресса: Дидро, Д. Аламбер, Вольтер. Кондорсе о прогрессе человечества как прогрессе человеческого разума. Позитивистский прогрессизм О. Конта. Спиралевидная прогрессистская модель истории Г. Гегеля. Линейность «конца истории» Ф. Фукуямы.

Постмодернистская парадигма истории. Установка на принципиальное разнообразие познавательных перспектив. Радикальная инверсия в научной картине мира: исследование микропроцессов, центробежных тенденций, фрагментации, индивидуализации. Релятивизм как методологическое кредо постмодернистских рефлексий о всемирной истории. Критика постмодернизма.

Формоционный и цивилизационный подходы к истории, их сущность, эвристический потенциал и соотношение.

О возможных путях модернизации современной картины исторического процесса развития человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин А.* О Граде Божьем. В: Творения Блаженного Августина Епископа Гиппонийского. В 8 ч. Пер. с лат. 2-е изд. Киев, 1901—1915. Ч. 3—6. Кн. 1—22.
2. *Августин А.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонийского. Пер. с лат. М.: Ренессанс, 1991.
3. *Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) // Античность и Византия / Под ред. Фрейберг Л.А. М.: Наука, 1975. С. 266—285.
4. *Аверинцев С.С., Мейлах М.Б.* Иудаистическая мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2- т.) / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 581—591.
5. *Д'Аламбер Ж.Л.* Очерк происхождения и развития наук (1751) // Родоначалники позитивизма. 1910. Вып. 1. С. 95—168.
6. *Аникин А.В.* Юность науки. Жизнь и идеи мыслителей-экономистов до Маркса. 3-е изд. М.: Политиздат, 1979.
7. *Аксаков К.С.* Записка «О внутреннем состоянии России», представленная Государю Императору Александру II // Очерк русской философии истории. Антология. М.: Ин-т философии РАН, 1996.
8. *Аксаков К.С., Хомяков А.С.* Стихотворения. В связи с теорией славянофильства. СПб.: Жизнь для всех, 1913.
9. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. М.: ЦентрКом, 1996.
10. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1976—1984. Т. 1. С. 63—368.
11. *Аристотель.* Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1976—1984. Т. 4. С. 375—644.
12. *Аристотель.* Поэтика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1976—1984. Т. 4. С. 645—680.
13. *Аристотель.* Физика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1976—1984. Т. 3. С. 59—262.
14. *Аукуционек С.П.* Современные буржуазные теории и модели цикла: критический анализ. М.: Наука, 1984.
15. *Ахундов М.Д.* Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы. М.: Наука, 1982.
16. *Бажов С.И.* Философия истории Н.Я. Данилевского. М.: Ин-т философии РАН, 1997.
17. *Барз М.А.* Категории и методы исторической науки. М.: Наука, 1984.
18. *Барз М.А.* Эпохи и идеи: становление историцизма. М.: Мысль, 1987.
19. *Барз М.А.* Цивилизационный подход к истории // Коммунист., 1991. № 3.
20. *Бейль П.* Исторический и критический словарь. В 2 т. Пер. с фр. М.: Мысль, 1968.
21. *Белинский В.Г.* История Малороссии Николая Маркевича (1843) // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М.: Изд-во АН СССР. 1955. Т. VII. С. 52—53.
22. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. с англ. М.: Мадим, 1995.

23. Бердяев Н. Новое средневековье. Берлин: Обелиск, 1924.
24. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
25. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре / Отв. ред. Е.М. Чехарин. Сост. М.А. Маслин. М.: Наука, 1990.
26. Бердяев Н.А. Проблема истории и эсхатология // Очерк русской философии истории. Антология. М.: Ин-т философии РАН, 1996.
27. Бессмертный Ю.Л. Некоторые соображения об изучении феномена власти и о концепциях постмодернизма и макроистории // Одиссей. 1995. 1996. С. 5—19.
28. Бикерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность / Пер. с англ. М.: Наука, 1975.
29. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995.
30. Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб.: Мифрил, 1996.
31. Блок М. Феодалное общество. Т. 1. Ч. 1. Кн. II. Гл. 1—5 (1939—1940) // Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. 2-е изд. Пер. с фр. М.: Наука, 1986.
32. Боас Ф. Ум первобытного человека / Пер. с англ. М.; Л.: Гос.изд., 1926.
33. Бок Г. История, история женщин, история полов // THESIS, 1994. Вып. 6. С. 170—200.
34. Бокль Г.Т. История цивилизации в Англии / Пер. с англ. СПб.: Павленков, 1895.
35. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. В 2 т. СПб., 1907.
36. Борхес Х.Л. История вечности // Борхес Х. Соч.: В 3 т. Пер. с исп. М.: Полярис, 1994. Т. 1. С. 161—178.
37. Борхес Х.Л. Циклическое время // Борхес Х. Соч.: В 3 т. Пер. с исп. М.: Полярис, 1994. Т. 1. С. 193—196.
38. Бозэций А.М. Утешение Философией // Бозэций. «Утешение Философией» и другие трактаты // Пер. с лат. М.: Наука, 1990. С. 190—290.
39. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. Сборник переводов / Под ред. И.С. Кона. М.: Прогресс, 1977. С. 115—142.
40. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV—XVIII вв. В 3 т. / Пер. с фр. М.: Прогресс, 1986—1992.
41. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993.
42. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. Т. 1 М.: Наука, 1993.
43. Булгаков С.Н. Апокалиптика и философия истории // Очерк русской философии истории. Антология. М.: Ин-т философии РАН, 1996.
44. Бурхард Я. Культура Возрождения в Италии: опыт исследования // Пер. с нем. М.: Юрист, 1996.
45. Бурстин Д. Американцы. В 3 т. Т. 1: Колониальный опыт; Т. 2: Национальный опыт; Т. 3: Демократический опыт / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1993.
46. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Пер. с лат. М.: Мысль, 1977-1978. Т. 2. С. 5—214.
47. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Пер. с лат. М.: Мысль, 1977—1978. Т. 1. С. 81—522.
48. Василенко И.А. Политические процессы на рубеже культур. М.: Эдиториал УРСС, 1998.
49. Василенко И.А. Альтернативные концепции прогресса // Вестник РАН. 1998. Т. 68. № 4.
50. Василенко И.А. Удастся ли защитить общечеловеческие ценности? // Вестник РАН. 1997. Т. 67. № 6.
51. Василенко И.А. Диалог культур, диалог цивилизаций // Вестник РАН. 1996. Т. 66. № 5.

52. Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990.
53. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Правда, 1991.
54. Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» // Одиссей. 1991, 1992. С. 60—74.
55. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с ит. М., Киев: REEL-book, 1994.
56. Виндельбанд В. История философии / Пер. с нем. СПб.: Издатель, 1898.
57. Виндельбанд В. История и естествознание // Виндельбанд В. Прелюдии: философские статьи и речи / Пер. с нем. СПб.: Жуковский, 1904. С. 313—333.
58. Вундт В. Классификация наук // Вундт В. Введение в философию / Пер. с нем. СПб., 1902. С. 32—65.
59. Вундт В. Проблемы психологии народов. М.: Космос, 1912.
60. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980.
61. Гайденко П.П. Вильгельм Дильтей // Современная западная философия / Ред. В.А. Лекторский. М.: Политиздат, 1991. С. 96—97.
62. Гассенди П. Свод философии Эпикура // Гассенди П. Соч.: В 2 т. / Пер. с фр. М.: Мысль, 1966—1968. Т. 1. С. 107—400.
63. Гегель Г.В.Ф. Введение в философию (Философская пропедевтика) / Пер. с нем. М.: Моск. Тимирязевский научно-исслед. ин-т, 1927.
64. Гегель Г.В.Ф. Философия истории (Лекции по философии истории) // Г.В.Ф. Гегель. Соч.: В 14 т. / Пер. с нем. М.; Л.: Гос. изд-во, 1929—1958. Т. 8.
65. Геллер М. Россия на распутье. 1990—1995. М.: МИК, 1996.
66. Геллер М., Некрич А. История Советского Союза с 1917 года до наших дней. В 3 т. М.: МИК, 1995.
67. Гемпель К. Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении // Философия и методология истории / Под ред. И.С. Кона. М.: Прогресс, 1977. С. 72—93.
68. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
69. Геродот. История (в 9 кн.). М.: Ладомир, 1993.
70. Герцен А.И. С того берега // Собр. соч.: В 30 т. Т. 6. М.: АН СССР, 1955.
71. Герцен А.И. Былое и думы / Гл-вы: «Наши»; «Не наши». Т. 9; «Роберт Оуэн» Т. 11 // Собр. соч.: В 30 т. М.: АН СССР, 1956.
72. Герье В.И. Философия истории от Августина до Гегеля. М., 1915.
73. Гесиод. Теогония // Эллинские поэты / Пер. с древнегреч. М.: Госполитиздат, 1963. С. 169—202.
74. Гесиод. Работы и дни // Эллинские поэты / Пер. с древнегреч. М.: Госполитиздат, 1963. С. 141—168.
75. Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи / Пер. с англ. М.: Солдатенков, 1883—1886.
76. Гидденс Э. Судьба, риск, безопасность // THESIS, 1994. Вып. 5. С. 107—134.
77. Гизо Ф.П.Г. История цивилизации в Европе / Пер. с фр. СПб.: Павленков, 1905.
78. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков / Пер. с фр. СПб.: Алетейя, 1995.
79. Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян / Пер. с фр. СПб.: Алетейя, 1995.
80. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч.: В 2 т. / Пер. с англ. М.: Мысль, 1989—1991. Т. 2.
81. Гобозов И.А. Введение в философию истории. М.: Ассоциация «Гуманитарное знание», 1993.
82. Гречко П.К. Концептуальные модели истории. М.: Логос, 1995.

83. Гоголь Н.В. О преподавании всеобщей истории // Гоголь Н.В. Собр. Соч.: В 7 т. М.: Художественная литература, 1978. Т. 6. С. 40—52.
84. Гольбах П. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. Избр. произв.: В 2 т. / Пер. с фр. М.: Соцэкгиз, 1963. Т. 1. С. 53—683.
85. Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии. М.: Мартис, 1995.
86. Грановский Т.Е. Лекции по истории средневековья. М.: Наука, 1986.
87. Гулыга А.В. О характере исторического знания // Вопросы философии. 1962. № 9. С. 28—38.
88. Гулыга А.В. История как наука // Гулыга А.В., Левада Ю.А. (ред.). Философские проблемы исторической науки. М.: Наука, 1969. С. 7—50.
89. Гулыга А.В. Искусство в век науки. М.: Наука, 1978.
90. Гулыга А.В., Левада Ю.А. (ред.). Философские проблемы исторической науки. М.: Наука, 1969.
91. Гуревич А.Я. История и сага. М.: Наука, 1972.
92. Гуревич А.Я., Харитонович Д.Э. История Средних веков. М.: Интерпракс, 1995.
93. Гуревич А.Я. Теория формации и реальность истории // Вопросы философии. 1990. № 11.
94. Гусарова Т.П. Хронология // Введение в социальные исторические дисциплины. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 174—198.
95. Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч. / Пер. с нем. М.: Гнозис, 1994. Т. 1.
96. Давыдов Ю.Н. Генезис понятия общества и политического господства у Платона // Давыдов Ю.Н. (ред.). История теоретической социологии. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 37—47.
97. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. М.: Книга, 1991.
98. Далин В.М. История Франции XIX—XX веков. М.: Наука, 1981.
99. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор // Дарвин Ч. Соч.: В 9 т. / Пер. с англ. М.; Л.: Гос. изд. биологической и медицинской литературы, 1935—1959. Т. 5.
100. Дебидур А. Дипломатическая история Европы. В 2 т. / Пер. с фр. М.: Гос. изд. иностр. лит., 1947. Т. 2: Революция.
101. Декарт Р. Начало философии // Декарт Р. Избр. произв. / Пер. с фр. М.: Госполитиздат, 1950. С. 409—544.
102. Дилигенский Г.Г. Историческая динамика человеческой индивидуальности // Одиссей. 1992, 1994. С. 79—108.
103. Дильтей В. Философия в систематическом изложении В. Дильтея / Пер. с нем. СПб., 1909.
104. Дмитриева О.В. Генеалогия / Введение в специальные исторические дисциплины. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 6—39.
105. Дьяков В.А. Методология истории в прошлом и настоящем. М.: Мысль, 1974.
106. Дьяконов И.М. Пути истории. М.: Восточная литература, 1994.
107. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. // Одиссей. 1991, 1992. С. 48—59.
108. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. (Труды по социальной антропологии) / Пер. с фр. М.: Восточная литература, 1996. С. 6—73.
109. Евсевий Памфил. Церковная история. СПб., 1848.
110. Журавлев Л.А. Позитивизм и проблема исторических законов. М.: Изд-во МГУ, 1980.

111. Зверева Г.И. Морфология социальной истории // В.В. Согрин (ред.). Социальная история: проблемы синтеза. М.: ИВИ РАН, 1994. С. 35—45.
112. Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви. М., 1913.
113. Зельдин Т. Социальная история как история всеобъемлющая // THESIS, 1993. Вып. 1. С. 154—162.
114. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Л.: ЭГО, 1990.
115. Зидер Р. Что такое социальная история? Разрывы и преемственность в освоении «социального» // THESIS. 1993. Вып. 1. С. 163—181.
116. Зиммель Г. Проблемы философии истории. Этюд о теории познания / Пер. с нем. М.: Книжное дело, 1898.
117. Зиммель Г. Проблема исторического времени // Зиммель Г. Избранное. В 2 т. / Пер. с нем. М.: Юрист, 1996. Т. 1. С. 517—529.
118. Зомбарт В. Строй хозяйственной жизни / Пер. с нем. М.: Экономическая жизнь, 1926.
119. Зобарт В. Современный капитализм. В 3 т. / Пер. с 5-го нем. изд. Л.: Путь к знанию, 1924—1929.
120. Идельсон Н.И. История календаря // Н.И. Идельсон. Этюды по небесной механике. М.: Наука, 1976. С. 308—411.
121. Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати // Златоустрий. Древняя Русь X—XIII веков / Ред.-сост. Кузьмин. М.: Молодая гвардия, 1990.
122. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. / Пер. с древнегреч. М.: Наука, 1994.
123. Ирмишер Й., Йоне Р. (сост.). Словарь античности / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1989.
124. История философии. Запад-Россия-Восток. Кн. 1—3 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995—1997.
125. Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней Руси // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М.: Правда, 1989.
126. Кавелин К.Д. Краткий взгляд на русскую историю // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М.: Правда, 1989.
127. Каменцева Е.И. Хронология. М.: Высшая школа, 1967.
128. Камю А. Бунтующий человек / Пер. с фр. М.: Политиздат, 1990.
129. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. / Пер. с нем. М.: Мысль, 1963—1966. Т. 3.
130. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. / Пер. с нем. М.: Мысль, 1963—1966. Т. 4.
131. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. / Пер. с нем. М.: Мысль, 1963—1966. Т. 5.
132. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политических и гражданских отношениях. М.: Наука, 1991.
133. Кареев Н.И. Философия, история и теория прогресса // Очерк русской философии истории. Антология. М.: Ин-т философии РАН, 1996.
134. Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. М., 1883.
135. Кареев Н.И. Историология. (Теория исторического процесса). Пг.: Стасюлевич, 1915.
136. Кареев Н.И. История Западной Европы в новое время. В 7 т. СПб.: б.изд., 1892—1917.
137. Карлейль Т. Французская революция. История / Пер. с англ. М.: Мысль, 1991.
138. Карлейль Т. Теперь и прежде (Герои...); Прошлое и настоящее; Этика жизни (отрывки) / Пер. с англ. М.: Республика, 1994.
139. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993.
140. Кедров Б.М. Классификация наук. В 2 кн. М.: Мысль, 1961—1965.

141. Керимов В.И. Историософия А.С. Хомякова. М.: Знание, 1989.
142. Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Очерк русской философии истории. Антология. М.: Ин-т философии РАН, 1996.
143. Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития идей русского мессианизма. М.: Т-во Типо-Литографии И.М. Машистова, 1914.
144. Киссель М.А. Р.Дж. Коллингвуд — историк и философ / Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. М.: Наука, 1980. С. 418—459.
145. Климишин И.А. Календарь и хронология. М.: Наука, 1981.
146. Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. V // Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. М.: Мысль, 1989. Т. 5.
147. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987.
148. Кокка Ю. Социальная история: между структурой и эмпирической историей // THESIS, 1993. Вып. 2. С. 174—189.
149. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории // Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. с англ. М.: Наука, 1980.
150. Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Пер. с фр. М.: Academia, 1936.
151. Конрад Н.И. Полибий и Сыма Цянь // Конрад Н.И. Запад и Восток. 2-е изд. М.: Наука, 1972. С. 46—76.
152. Конт О. Курс положительной философии / Пер. с фр. СПб.: Посредник, 1899. Т. 1.
153. Конт О. (Отрывки) // Родоначальники позитивизма. 1912. Вып. 4.
154. Лавров П.Л. Исторические письма // Философия и социология. Избр. произв. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1965.
155. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. СПб.: Студ. изд. комитет при историко-филологич. ф-те СПб. унив., 1910.
156. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб.: Макет, 1995.
157. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Пер. с фр. М.: Атеист, 1930.
158. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Пер. с фр. М.: ГАИЗ, 1937.
159. Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Пер. с фр. М.: Республика, 1994. С. 111—336.
160. Левинтон Г.А. Легенды и мифы // Мифы народов мира. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. 2. С. 45—47.
161. Левинтон Г.А. Предания и мифы // Мифы народов мира. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. 2. С. 332—333.
162. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. М.: Прогресс-Академия, 1992.
163. Лейбниц Г.В. Рассуждения о метафизике // Лейбниц Г.В. Избр. философские соч. / Пер. с нем. М., 1890. С. 48—111.
164. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Избранное / Сост. и вступ. ст. Смирнов. М.: Московский рабочий, 1993.
165. Ле Руа Ладюри Э. Застывшая история // THESIS. 1993. Вып. 2. С. 153—173.
166. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Локк Дж. Избр. философские произв. В 2 т. / Пер. с англ. М.: Соцгиз, 1960. Т. 1.
167. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. М.: Мосполиграф, 1927.
168. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Мысль, 1990.
169. Лосев А.Ф. Историческое время в культуре классической Греции (Платон и Аристотель) // История философии и вопросы культуры / Ред. М.А. Лифшиц. М.: Наука, 1975. С. 7—61.
170. Лосев А.Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977.

171. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // *Платон*. Собр. Соч.: В 4 т. / Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 3—63.
172. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.
173. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого. (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко.) // *Успенский Б.А. Избр. труды*. В 2 т. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. Т. 1. С. 124—141.
174. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. с лат. М.: Наука, 1977.
175. Луций Анней Флор. Две книги римских войн // *Малые римские историки* / Пер. с лат. Сост. А.И. Немировский. М.: Ладомир, 1996. С. 99—191.
176. Люкс Л.К. К вопросу об истории развития первой русской эмиграции // *Вопросы философии*. 1992. № 9.
177. Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / Пер. с ит. М.: Мысль, 1996.
178. Макиавелли Н. История Флоренции / Пер. с ит. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1973.
179. Маколей Т.Б. История Англии от восшествия на престол Якова II // Т.Маколей. Полн. собр. соч.: В 16 т. / Пер. с англ. СПб.: Тиблен, 1860—1866. Т. 6—14.
180. Мальтус Т.Р. Опыт о законе народонаселения. В 2 т. / Пер. с англ. СПб.: К.Т. Солдатенков, 1868.
181. Мандельштам О.Э. Деятнадцатый век // *Мандельштам В.Э. Слово о культуре*. М.: Советский писатель, 1987. С. 80—86.
182. Манхейм К. Идеология и утопия // *Манхейм К. Диагноз нашего времени* / Пер. с нем. и англ. М.: Юрист, 1994. С. 7—276.
183. Марк Аврелий Антоний. Размышления / Пер. с древнегреч. М.: Наука, 1933.
184. Марк Туллий Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах / Пер. с лат. М.: Ладомир — Наука, 1994.
185. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд. / Пер. с нем. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 414—429.
186. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд. / Пер. с нем. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 7—544.
187. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М.: Изд-во восточной литературы, 1963.
188. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
189. Мелетинский Е.М. Время мифическое // *Мифы народов мира. Энциклопедия*. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. 1. С. 252—253.
190. Мелетинский Е.М. Эпос и мифы // *Мифы народов мира. Энциклопедия*. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. 2. С. 664—666.
191. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии // *Мифологический словарь* / Ред. Е.М. Мелетинский. М.: «Советская энциклопедия», 1990. С. 634—640.
192. Мельянец В.А. Россия, крупные страны Востока и Запада: контуры долговременного экономического развития // *Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение*. 1995. № 2. С. 31—52.
193. Мельянец В.А. Восток и Запад во втором тысячелетии: экономика, история и современность. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996.
194. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки. М.: Прогресс, 1995 / Пер. с фр. М.: Голос труда, 1924.
195. Миллс Р. Властвующая элита / Пер. с англ. М.: Иностранная литература, 1959.
196. Мило Д. За экспериментальную, или веселую, историю // *THESIS*, 1994. Вып. 5. С. 185—205.

197. Миллюков П.Н. Главные течения русской исторической мысли. М.: Русская мысль, 1898.
198. Миллюков П.Н. Разложение славянофильства // Вопросы философии и психологии. Кн. 18 (3). 1893.
199. Миллютин В.А. Опыт о народном богатстве // Миллютин В.А. Избр. произв. М.: Госполитиздат, 1946. С. 273—444.
200. Миронов Б.Н. История в цифрах. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1991.
201. Михайловский Н.К. Что такое прогресс. Борьба за индивидуальность // Полн. собр. соч. Т. 1. СПб.: Изд. Н.Н. Михайловского, 1911.
202. Монтескье Ш.Л. О духе законов // Монтескье Ш.Л. Избр. произв. / Пер. с фр. М.: Госполитиздат, 1955. С. 159—733.
203. Мор Т. Утопия. Пер. с лат. М.: Наука, 1978.
204. Морган Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Пер. с англ. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935.
205. Неусыхин А.И. Дофеодальный период как переходная стадия развития от родоплеменного строя к раннефеодальному (на материале истории Западной Европы раннего средневековья) // Вопросы истории. 1967. № 1. С. 75—87.
206. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории / Ин-т "Открытое общество". М.: Магистр, 1997.
207. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Пер. с исп. М.: Наука, 1991. С. 3—50.
208. Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. М.: ИФ РАН, 1996.
209. Панарин А.С. Философия политики. М.: Наука, 1995.
210. Панарин А.С. Реванш истории. М.: Логос, 1998.
211. Панарин А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. М.: Эдиториал УРСС, 1998.
212. Плеханов Г.В. На пороге XX века // Плеханов Г.В. Соч. М.: Госиздат, 1924. Т. XII. С. 62—66.
213. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1956.
214. Плеханов Г.В. Об «экономическом факторе» // Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 2. М.: Политиздат, 1956.
215. Плотин. Эннеады / Пер. с лат. Киев: УЦИММ—Пресс, 1995.
216. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М.: Художественная литература, 1978.
217. Полибий. Всеобщая история (в 40 кн.) / Пер. с древнегреч. В 3 т. М.: Павленков. 1890-1899.
218. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. / Пер. с англ. М.: Культурная инициатива, 1992.
219. Поппер К. Нищета историцизма / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1993.
220. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. Философские проблемы исторической науки / Ред. А.В. Гулыга, Ю.А. Левада. М.: Наука, 1969. С. 80—112.
221. Послание старца Филофея к великому князю Василию и Мисюрю Мунехину // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина — XVI века. М.: Художественная литература, 1984.
222. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1994.
223. Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М.: Ин-т философии РАН, 1995.
224. Пронштейн А.П., Кияшко В.Я. Хронология. М.: Высшая школа, 1981.

225. Ранке Л. Об эпохах новой истории. Лекции, читанные баварскому королю Максимилиану / Пер. с нем. М.: тип. И.А. Баландина, 1898.
226. Раппопорт Х. Философия истории в ее главнейших течениях. СПб.: Павленков, 1898.
227. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1985.
228. Риккерт Г. Философия истории / Пер. с нем. СПб.: Жуковский, 1908.
229. Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология / Ред.-сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Наука, 1993.
230. Русская идея. Антология / Ред.-сост. М.А. Маслин. М.: Республика, 1992.
231. Русская философия. Малый энциклопедический словарь / Отв. ред.: А.И. Алешин — Программа «Обновление гуманитарного образования в России». М.: наука, 1995.
232. Рыбаков Б.А. Календарь древних славян // Наука и человечество / Ред. В.Р. Келлер. М.: Знание, 1962. С. 95—105.
233. Сартр Ж.-П. Проблема метода. М.: Прогресс, 1994.
234. Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М.: Наука, 1994.
235. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого / Реферативный сборник. Вып. 1, 2. М.: ИНИОН АН СССР, 1991.
236. Соловьев В.С. Три силы // Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989.
237. Соловьев В.С. Владимир Святой и христианское государство // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
238. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
239. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
240. Соловьев В.С. Русская идея // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
241. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории // Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
242. Спенсер Г. Классификация наук / Пер. с англ. М.: Книжное дело, 1897.
243. Спенсер Г. Прогресс, его закон и причина. Научные, политические и философские опыты / Пер. с англ. СПб., 1866. Т. 1.
244. Спенсер Г. Соч.: В 7 т. / Пер. с англ. СПб.: Издатель, 1898—1900.
245. Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом. Приложение, содержащее метафизические мысли // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. / Пер. с лат. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 265—316.
246. Стоун Л. Будущее истории // THESIS, 1994. Вып. 4. С. 160—176.
247. Струве П.Б. К характеристике нашего философского развития // Проблемы идеализма. М.: Типография И.Н. Кушнарера, 1902.
248. Тит Лукреций Кар. О природе вещей / Пер. с лат. М.: Художественная литература, 1983.
249. Тойнби А.Дж. Постижение истории. Сборник / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1991.
250. Токарев С.А. Золотой век // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. 1. С. 471—472.
251. Токвиль А. Старый порядок и революция / Пер. с фр. Пг.: Сотрудничество, 1918.
252. Толстой А.К. История государства Российского от Гостомысла до Тимашева // Толстой А.К. Соч.: В 2 т. М.: Художественная литература, 1981. Т. 1. С. 251—265.

253. Топоров В.Н. История и мифы // Мифы народов мира. В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: «Советская энциклопедия», 1980. Т. 1. С. 572—574.
254. Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории / Пер. с нем. М.: Юрист, 1994.
255. Тэйлор Э.Б. Введение к изучению человека и цивилизации. (Антропология) / Пер. с англ. Пг.: Мысль, 1924.
256. Туган-Барановский М.И. Значение экономического фактора в истории // Мир божий, 1895. № 12.
257. Тейлор Э.Б. Первобытная культура / Пер. с англ. М.: Соцэкгиз, 1989.
258. Тюнен И. Изолированное государство / Пер. с нем. М.: Экономическая жизнь, 1926.
259. Тюрго А. Рассуждения о всеобщей истории / А.Р.Ж. Тюрго. Избр. философские произв. / Пер. с фр. М.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1937. С. 77—142.
260. Успенский Б.А. История и семиотика (Воспитание времени как семиотическая проблема) // Успенский Б.А. Избр. труды.: В 2 т.: М.: Школа «Языка русской культуры», 1996. Т. 1. С. 9—70.
261. Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — третий Рим» // Успенский Б.А. Избр. труды.: В 2 т. М.: Школа «Языка русской культуры», 1996. Т. 1. С. 83—123.
262. Утченко С.Л. Глазами истории. М.: Наука, 1966.
263. Февр Л. Проблема «человеческой географии» // Февр Л. Бои за историю / Пер. с фр. М.: Наука, 1991. С. 159—175.
264. Февр Л. От Шпенглера к Тойнби // Февр Л. Бои за историю / пер. с фр. М.: Наука, 1991. С. 72—96.
265. Февр Л. История и психология // Февр Л. Бои за историю / Пер. с фр. М.: Наука, 1991. С. 97—108.
266. Февр Л. Чувствительность и история // Февр Л. Бои за историю / Пер. с фр. М.: Наука, 1991. С. 109—125.
267. Февр Л. Лицом к ветру // Февр Л. Бои за историю / Пер. с фр. М.: Наука, 1991. С. 39—47.
268. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. В 3 ч. / Пер. с англ. СПб., 1812—1818.
269. Философия истории в России. хрестоматия / Ин-т «Открытое общество». М.: Логос, 1996.
270. Фома Аквинский. Сумма теологии (отрывки) // Антология мировой философии. В 4 т. / Ред. В.В. Соколов и др. М.: Мысль, 1969—1972. Т. 1. Ч. 2. С. 824—857; также Боргош Ю. Фома Аквинский. М.: Мысль, 1966.
271. Фромм Э. Бегство от свободы / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990.
272. Фромм Э. Иметь или быть? / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1986.
273. Фукидид. История (в 8 кн.) / Пер. с древнегреч. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1981.
274. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. СПб.: А-сад, 1994.
275. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 41—62.
276. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 391—406.
277. Хвостов В.М. Теория исторического процесса. Очерки по философии и методологии истории. 2-е изд. М.: Моск. науч. изд-во им. Г.М. Марк при Моск. научн. ин-те, 1919.
278. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерл. М.: Издательская группа «Прогресс», Прогресс—Академия, 1992. С. 6—240.

279. Хобсбаум Э.Дж. От социальной истории к истории общества // *Философия и методология истории. Сборник переводов / Ред. И.С. Кон. М.: Прогресс, 1977. С. 289—321.*
280. Хомяков А.С. О старом и новом. М.: Современник, 1988.
281. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.
282. Цимбаев Н.И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М.: Московский университет, 1986.
283. Цыбульский В.В. Календарь и хронология стран мира. М., Просвещение, 1982.
284. Чаадаев П.Я. Философические письма / Письмо первое; Апология сумасшедшего // *Сочинения. М.: Правда, 1989.*
285. Черчилль У. Вторая мировая война. В 3 кн. / Пер. с англ. М.: Воениздат, 1991.
286. Чижов Е. Классификация наук // *Северный вестник. 1896. № 12. С. 67—88.*
287. Шелер М. Человек и история // *THESIS, 1993, Вып. 3. С. 132—154.*
288. Шкуратов В.А. Историческая психология. Ростов н/Д, 1994.
289. Шлезингер А.М. мл. Циклы американской истории / Пер. с англ. М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс—Академия», 1992.
290. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1: Образ и действительность / Пер. с нем. Новосибирск: Наука, 1993.
291. Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М.: Наука, 1987.
292. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. М.: Аспект—Пресс, 1996.
293. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // *Космос и история (избр. работы) / Пер. с фр. М.: Прогресс, 1987. С. 27—144.*
294. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр. М.: Изд-во МГУ, 1991.
295. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // *Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. С. 27—287.*

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	7
1.1. О предмете философии истории	7
1.2. Актуальность философии истории	12
1.3. Структура историсофского знания	15

Раздел I

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Глава 1. Концепция двуполушарной структуры мира: смысл дихотомии Восток — Запад	24
1.1. Кризис европоцентризма	24
1.2. Биполушарная модель всемирной истории	29
1.3. Перспективы постиндустриальной цивилизации в горизонте открытой истории	32
1.4. Восточные и западные мегациклы всемирной истории	46
Глава 2. Проблемы демократизации исторического процесса	56
2.1. Исторические и неисторические народы: драма «догоняющего развития»	56
2.2. Кризис постулатов исторической рациональности	58
2.3. Историзм и финализм	65
2.4. Парадоксы исторического творчества	70
2.5. Утопия прогрессизма и ее альтернативы	79
Глава 3. Глобальный мир: коллизии обретения общечеловеческой перспективы	85
3.1. «Открытое общество» как западная модель глобального мира	85
3.2. Ограниченность дихотомии Север — Юг в глобалистике	92
3.3. Парадоксы межкультурного обмена в глобальном мире	94
3.4. Глобальные проблемы глобального мира	102
Глава 4. Смысл истории	115
4.1. Античный, христианский и просвещенческий взгляд на историю	115
4.2. Первый парадокс всемирной истории: «от безграничной свободы к безграничному деспотизму»	132

4.3. Второй парадокс всемирной истории: «заключения тотальной упорядоченности»	136
4.4. Третий парадокс всемирной истории: «блаженны "нищие духом"»	142
4.5. Смысл и назначение истории	150

Раздел II

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ШКОЛЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Глава 1. Немецкая школа философии истории	161
1.1. Общая характеристика немецкой историософской традиции	161
1.2. Школа Г. Гегеля и концепция универсального исторического процесса	163
1.3. Органология немецкой «исторической школы». А. Мюллер, Ф. Шеллинг, В. Гумбольд	169
1.4. Прусская школа. И. Дройзен	172
1.5. Позитивизм в немецкой историософии. В. Вундт	173
1.6. Школа психологизирующих философов жизни. Ф. Ницше, В. Дильтей	177
1.7. Юго-западная (баденская) неокантианская школа. В. Виндельбанд, М. Вебер	182
1.8. Марбургская неокантианская школа. Г. Коген, П. Наторп	186
1.9. Историческая динамика немецкой школы в контексте современности	188
Глава 2. Французская школа философии истории: антропологические основания европейской цивилизации	189
2.1. Общая характеристика французской историософской традиции	189
2.2. Историософский конструктивизм Р. Декарта	191
2.3. «Трагический реализм» историософии Б. Паскаля	195
2.4. Французские просветители о философии истории	196
2.5. Французская романтическая историография. Ф. Гизо, О. Тьерри, Ф. Минье, Ж. Мишле	214
2.6. Историософская традиция утопического социализма. Сен-Симон	217
2.7. Позитивизм во французской историософии. О. Кант, Э. Лависс	218
2.8. Биологизаторские концепции философии истории. Ж.А. Гобино, В. Ляпуж	221
2.9. Историософский социологизм Э. Дюркгейма	225
2.10. Школа «Анналов»	228
2.11. Новая историческая школа. П. Нора	237
2.12. Рационалистическое направление французской историософии. Р. Арон	242
2.13. Исторический нигилизм «новых философов»	245

2.14. Историософия «новых правых». А. де Бенуа, П. Вьяль, И. Бло	247
Глава 3. Философско-историческая мысль России	253
3.1. Общая характеристика русской историософской традиции ..	253
3.2. «Древнее любомудрие»	257
3.3. Идеологема «Москва — третий Рим»	264
3.4. Русское просвещение и поиски национальной идентичности	269
3.5. Полемика славянофилов и западников. Русская идея	274
3.6. Историософские ориентиры западников	281
3.7. Модели культурно-исторических типов	286
3.8. Социологическое направление. «Формула прогресса»	294
3.9. Школа Г. Плеханова и легальный марксизм	301
3.10. Метафизика всеединства Вл. Соловьева. История как Богочеловеческий процесс	307
3.11. Религиозный материализм С. Булгакова	316
3.12. Историософия всеединства Л. Карсавина	320
3.13. Историософия евразийцев	324
3.14. Н. Бердяев: учение о свободе духа и конце истории	329

Раздел III

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Глава 1. Интерпретации истории и парадигмы исторического знания ..	338
1.1. О возможностях и границах историософской интерпретации	338
1.2. Циклическая парадигма истории	340
1.3. Парадигма исторического прогресса	361
1.4. Постмодернистская парадигма истории	371
Глава 2. Формационный и цивилизационный подходы к истории: PRO ET CONTRA	375
2.1. Формации или цивилизации?	375
2.2. О формационном подходе к истории	378
2.3. О сущности цивилизационного подхода к истории	386
2.4. О соотношении формационного и цивилизационного подходов к истории	391
2.5. О возможных путях модернизации формационного подхода	397
ПРОГРАММА КУРСА «ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ»	410
ЛИТЕРАТУРА	418

**Книги Издательской группы «Юристъ» и «Гардарика»
можно купить в объединении «Юристъ—Гардарика»:**

107120, Москва, Мельницкий пер., д. 8/1
(ст. метро «Курская», «Чкаловская»)
Тел.: (095)917-2991

Розница, мелкий опт, книга—почтой, доставка по Москве

107082, Москва, ул. Ф.Энгельса, д. 75, стр. 10
(ст. метро «Бауманская») Тел.: (095)261-9624, 267-7650
Факс: (095)261-6010
Опт, розница, доставка

Москва, ул. Знаменка, д. 10 (ст. метро «Арбатская»)
Розница

Санкт-Петербург, Невский проспект, д. 85/11
(вход с ул. Гончарной, д. 11), тел.: (812)168-4928
Опт, розница

Учебное издание

Александр Сергеевич ПАНАРИН

Ирина Алексеевна ВАСИЛЕНКО

Евгений Александрович КАРЦЕВ

Лидия Ивановна НОВИКОВА

Герман Константинович ОВЧИННИКОВ

Ирина Николаевна СИЗЕМСКАЯ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Учебное пособие

Редактор *З. Н. Осадченко*

Корректор *О. В. Мехоношина*

Художественный редактор *Е. Ю. Молчанов*

Компьютерная верстка *И. В. Клименко*

Оформление переплета *А. Л. Бондаренко*

Изд. лиц. № 066160 от 02.11.98.

Подписано в печать 26.02.99. Гарнитура Освальд.
Формат 60 х 90 1/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 27.
Тираж 5 000 экз. Заказ № 517

УИЦ «Гардарика»

107120, Москва, Мельницкий пер., д. 8/1

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфкомбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Рекомендовано Министерством

общего и профессионального

образования Российской Федерации

в качестве учебного пособия

для студентов

высших учебных заведений,

обучающихся по гуманитарным

специальностям и направлениям

