

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

О. В. НОВИКОВА

# ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

*Рекомендовано*

*Учебно-методическим объединением  
по гуманитарному образованию в качестве пособия  
для студентов учреждений высшего образования,  
обучающихся по специальности 1-21 02 01 «Философия»*

Минск  
БГУ  
2016

УДК 141.391.8(075.8)

**Рецензенты:**

кандидат философских наук, доцент *А. А. Легчилин*;

кандидат философских наук, доцент *А. Я. Сарна*

**Новикова, О. В.**

Философия истории в антропологической перспективе [Электронный ресурс] : пособие / О. В. Новикова. – Минск : БГУ, 2016.  
ISBN 978-985-566-370-7.

В пособии рассматриваются концептуальные проблемы философии истории сквозь призму изучения проблематики одного из фундаментальных разделов современной философии – философской антропологии.

Предназначено для студентов учреждений высшего образования, обучающихся по специальности 1-21 02 01 «Философия».

**УДК 141.391.8(075.8)**

ISBN 978-985-566-370-7

© Новикова О. В., 2016

© БГУ, 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение</b> .....	5
<b>Глава 1. Философская антропология и философия истории в структуре философского знания</b> .....	8
1.1. Предмет, структура и проблемное поле философии истории .....	8
1.2. Место философии истории в структуре общественно-научного знания ..	19
1.3. Проблема методологических оснований философско-исторического познания .....	31
<b>Глава 2. Интерпретация феномена человека как фактор становления классической философии истории</b> .....	42
2.1. Предфилософия истории в контексте представлений о человеке в Древнем мире .....	42
2.2. Тема человека в средневековой теологии истории .....	49
2.3. Феномен человека и идея истории в культуре Ренессанса ..	59
2.4. Образ «экономического человека» как предпосылка формирования классической философии истории .....	66
2.5. Программы методологического универсализма и индивидуализма в классической философии истории .....	73
<b>Глава 3. Неклассическая философия истории: антропологический поворот и проекты гуманизации истории</b> .....	86
3.1. Программа методологического индивидуализма и трансформации антропологического измерения истории ...	87
3.2. Обоснование идеала общественно-исторического прогресса в методологическом универсализме .....	95
3.3. Оформление парадигмы партикуляризма в философии истории XIX–XX вв. ....	109

<b>Глава 4. Феномен человека в постнеклассической философии истории</b> .....	123
4.1. Антропологический кризис второй половины XX в. как фактор перехода к постнеклассической философии истории .....	125
4.2. Концептуальные проекты методологического индивидуализма: постмодернизм и неолиберализм .....	131
4.3. Стратегии универсализма на рубеже XX–XXI вв.: модели развития общества в постиндустриалистских концепциях .....	143
4.4. Перспективы синтеза методологического универсализма и индивидуализма в современном партикуляризме.....	154
<b>Заключение</b> .....	162
<b>Вопросы к зачету</b> .....	166
<b>Библиографические ссылки</b> .....	167

## ВВЕДЕНИЕ

Проблемы развития общества, исследование его прошлого и построение сценариев будущего, определение исторической судьбы своего народа всегда интересовали человека. Внимание к этим проблемам возрастает в полную динамика и противоречий современную эпоху и особенно характерно для находящихся на переходном этапе развития цивилизационных регионов, к которым относится Беларусь. В частности, вопрос формирования национальной идентичности человека напрямую зависит от интерпретации истории общества, что, в свою очередь, требует использования особой методологии исследования исторической социодинамики.

Что может стать фундаментом для такой методологии? Поскольку само существование философии истории немислимо вне контекста анализа проблемы определения статуса и роли человека в истории, целесообразно связать методологическую составляющую философско-исторического исследования развития общества с антропологическим фактором в истории и рассмотреть динамику философско-исторического знания через экспликацию феномена человека как системообразующего элемента в становлении и развитии философии истории. В данном пособии построение и использование методологии философско-исторического познания — одна из основных задач наряду с определением статуса феномена человека в системе философии истории, анализом исторических типов философско-исторического знания и, в целом, особенностей развития философии истории сквозь призму динамики представлений о месте человека в истории общества. Отсюда название работы — «Философия истории в антропологической перспективе».

Рассматривая социальную философию в качестве метатеории философии истории, автор использует систему философских категорий, в частности понятие методологической программы, представленной версиями индивидуализма, универсализма, партикуляризма с соответствующими теоретическими импликациями. Анализ же философско-антропологической проблематики осуществляется исходя из главной для пособия темы — динамики философии истории и значимости философского и историко-культурного материала для раскрытия данного предмета.

Своеобразие и связанная с этим обстоятельством сложность темы работы состоят в том, что тема является «пограничной» для философской антропологии и философии истории, однако в ней сделан акцент на становлении и развитии именно *философско-исторического знания*. Динамика же образов человека, представляющая собой предмет философской антропологии, рассматривается в работе постольку, поскольку она инициирует трансформации в исторической картине мира, которая, в свою очередь, служит объектом философско-исторической рефлексии.

Антропологическое измерение истории представлено в трех основных аспектах:

- во-первых, как «человек в истории». Имеется в виду человек в качестве действующего лица — «актор», «творец», рядовой участник или сторонний наблюдатель исторических событий, но в любом случае это современник происходящего «здесь» и «сейчас». В данном случае человек выступает одновременно и субъектом действия, и очевидцем, носителем исторической памяти о нем. Особенность «человека в истории» — существование в той системе ценностей, которая была характерна для современной ему эпохи;

- во-вторых, как «история в человеке». Выразитель этого измерения истории — профессиональный историк как субъект научного познания или, шире, как носитель исторической памяти. Конечно, историк может быть также участником исторических событий, что, с одной стороны, позволяет ему знать социально-культурный контекст происходящего, с другой — не гарантирует объективности исследования по причине возможного влияния интереса и оценки событий на его результаты;

- в-третьих, как «человек после истории». Здесь речь идет о мета-научном, находящемся за пределами науки измерении истории, представленном в философии истории. Известный американский историк и специалист в области литературной компаративистики Х. Уайт отмечает: «Историки совсем не часто задумываются о культурных функ-

циях и исследованиях. Они — внутри своей дисциплины» [46, с. 33]. Очевидно, что изучать надо также то, как связаны первые два аспекта антропологического измерения истории. Это и составляет задачу философии истории в целом и, в частности, данной книги.

Издание выполнено в рамках концептуальной модели, которая положена в основу подготовленного сотрудниками кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук БГУ пособия «Социум, цивилизация, культура в исследовательских традициях классической и современной философии» (А. И. Зеленков [и др.] ; под ред. А. И. Зеленкова. Минск, 2016), где предложена новая интерпретация содержания и структуры учебного курса «Социальная философия». Кроме того, издание соответствует концептуальной модели подготовленного на кафедре учебного пособия «Философия и методология науки» (А. И. Зеленков [и др.] ; под ред. А. И. Зеленкова. Минск, 2011), в написании разделов которой автор принимала участие.

Разделы 1.1 и 1.2 главы 1 написаны совместно с кандидатом философских наук, доцентом В. Т. Новиковым.

# ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В СТРУКТУРЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

## 1.1. ПРЕДМЕТ, СТРУКТУРА И ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Философия истории представляет собой составную часть философии общественной жизни – социальной философии, предмет которой предполагает рефлексию над обществом, происходящими в нем явлениями и процессами в их историческом развитии, раскрытие закономерностей существования и динамики основных сфер общественной жизни и социального бытия человека.

По вопросу о структуре социальной философии и статусе в ней философии истории существуют *две точки зрения*.

*Первая* имеет историко-хронологическое основание. Еще в Новое время – период становления классической философии и науки – философские представления об обществе воплотились в трех основных системах знания.

1. Сформировалась так называемая «гражданская философия» (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Ж. Руссо и др.), лейтмотив которой – происхождение и статус государства в обществе, а также юридические полномочия в нем человека.

2. В противовес гражданской философии возникла и получила развитие «моральная философия» (А. Шефтсбери, Ф. Хатчeson, Д. Юм и др.), которая не в праве, а в морали и нравственности усматривала основание общественных связей и условие ограничения эгоистических интересов нарождающегося «экономического человека».

3. Появилась классическая философия истории, которая стала рассматривать общество в его историческом развитии, обращая внимание на факторы, обуславливающие закономерный и поступательный ход событий. Тем самым классическая философия истории возникла в Новое время в рамках классической философии и как компонент в дальнейшем разделила ее судьбу.



В первой половине XIX в. наступил кризис классической философии, затронувший весь пласт характерных для нее представлений об обществе. Стало очевидным, что философия более не может «курировать» обществознание, интерпретируя социальные явления на основе категориального аппарата философии истории, гражданской и моральной философии. Начался сложный процесс самоопределения философии, драматизм и остроту которому придала произошедшая в XIX в. институционализация социально-гуманитарных наук, которая привела к созданию политической экономии, а затем и корпуса экономических наук, социологии, исторической и политической наук, общей и социальной психологии и других научных дисциплин.

Философия оказалась в ситуации шекспировского персонажа короля Лира – возникавшие на ее фундаменте социально-гуманитарные науки формировали предмет своего исследования на основе проблемного поля классической философии, последовательно сужая и ограничивая его. В итоге закономерно встал вопрос: чем же теперь заниматься философии общества? Поэтому появление социальных и гуманитарных наук способствовало кристаллизации предмета, структуры, проблемного поля и социально-культурных функций самой социальной философии, ставшей в XX в. одним из основных компонентов философского знания.

Итак, становление социальной философии в качестве самостоятельного раздела философского знания происходит только во второй половине XIX – начале XX в. В это время общество начинают рассматривать как самостоятельную, не сводимую к природе реальность. В философии и социально-гуманитарных науках осознается потребность в использовании собственных, отличных от естественнонаучных, методов и стратегий познания этой реальности.

Однако понимание методологического своеобразия обществознания в целом и социально-философского знания в частности происходит не сразу. Рецидивы заимствования обществознанием методологического арсенала наук о природе и характерные для них трудности исторически-эволюционного подхода к изучению природных явлений нашли отражение в оценке статусов возникающей социальной философии и решающей новые задачи «посткризисной» философии истории.

Таким образом, первая точка зрения по поводу структуры социальной философии и статуса в ней философии истории характерна для классиков позитивизма, ставших также создателями социологии. В частности, выстраивая иерархию научных дисциплин, О. Конт го-

ворит о шести основных науках — математике, к сфере которой он относит механику, астрономию, физику, химию, биологию и социологию.

У французского мыслителя социология выступает подлинной научной философией общества, поскольку опирается на точные методы изучения социальных явлений, использование которых позволит избежать характерного для классической философии истории уклона в метафизические рассуждения. По его словам, «метафизическое состояние нужно... рассматривать как своего рода хроническую болезнь, естественно присущую эволюции нашей мысли... на границе между младенчеством и возмужалостью» [64, с. 69–70]. Следовательно, классическая философия общества — гражданская или моральная философия, или философия истории, — не может быть подлинно научной философией. По его мнению, такой социальной философией является созданная классиками позитивизма социология.

Согласно определению О. Конта, такая социальная философия может быть названа *социальной физикой*, в структуре которой выделяются два раздела — *социальная статика* и *социальная динамика* (социальная кинетика). По мнению Э. Дюркгейма, социальная философия (социология) включает социальную анатомию и социальную физиологию. При этом, как и у О. Конта, идеалом в изучении общественных явлений считаются точные методы, используемые в естествознании. Для Э. Дюркгейма общество — это вещь, хотя и особого рода, и, по его словам, «всякий объект познания... ум может понять только при условии выхода за пределы самого себя путем наблюдений и экспериментов...» [47, с. 8–9].

Однако более широкое распространение по поводу структуры социальной философии и статуса в ней философии истории получила *вторая точка зрения*. Согласно ей социальная философия включает не только социальную онтологию и философию истории, но также философию политики, экономическую философию, философию права, философию культуры и др. В рамках этого понимания соотношения дисциплинарных статусов социальной философии и философии истории последняя считается компонентом социальной философии.

Если объектом философии истории является историческая динамика общества, то ее предмет более детализирован. Философия истории изучает природу исторического процесса, фундаментальные принципы и начала исторического бытия, механизмы и закономерности исторического развития социума, а также осуществляет рефлексию над самим

историческим познанием и стремится осмыслить статус исторического знания, его репрезентативность и достоверность.

Современная философия истории включает две предметные области, подразделяясь на субстанциальную (онтологическую) и рефлексивную (эпистемологическую) философию истории.

Круг проблем субстанциальной философии истории предполагает осмысление следующих вопросов: а) становление общества и специфики законов его развития; б) диалектика исторической необходимости и сознательной деятельности людей; в) единство и многообразие форм исторического развития; г) направленность исторического процесса; д) специфика исторического пространства и времени; е) смысл истории и др.

Проблемное поле рефлексивной философии истории, в свою очередь, включает такие проблемы: а) природа и специфика исторического познания; б) объективность исторического знания; в) статус понимания и объяснения в историческом исследовании; г) особенности исторического описания; д) социально-культурная детерминация исторического познания; е) специфика методологических программ исторического познания и др.

На первый взгляд, различие между субстанциальной и рефлексивной историей принципиально, поскольку в первом случае речь идет о социальной онтологии, изучающей историческое бытие самого общества, во втором — о его познании, т. е. о социально-гуманитарной эпистемологии. Основанием для этого различения служит двойственное понимание истории, в котором история предстает как:

- прошлое — «дела давно минувших дней», которые не подлежат пересмотру, так как укоренены в самом социальном бытии;
- знание о прошлом, а значит, система наших представлений о нем, которые, как известно, весьма изменчивы.

Насколько принципиально это различие и можно ли говорить о целостности философии истории? То, что мы называем объективной историей — событиями прошлого, всегда дано в форме наших знаний о них, а потому несет отпечаток современных ценностных ориентаций. Это фиксируется в центральном понятии как субстанциальной, так и рефлексивной философии истории — понятии исторической реальности, характеризующем состояния и события прошлого, интерпретированные с позиций современности. Отсюда актуальность ставшего хрестоматийным положения «Каждая эпоха переписывает историю по-своему».

Тем самым мы встречаемся с двумя основными пониманиями предмета исторической науки, в осмысление которых наряду с учеными-историками внесли вклад и философы, в частности русский религиозный философ и историк-медиевист Л. П. Карсавин. Он отмечал, что «неоднократно историческая наука определялась как наука о прошлом. Нам подобное определение представляется не вполне точным. История есть наука о развитии человечества в целом. <...> Познать прошлое вне настоящего, в отрыве от настоящего столь же невозможно, сколь невозможно познавать мир объективный без самопознания и без познания в нем себя, его познающего» [54, с. 277].

Это же философское назначение истории подчеркивает известный французский социолог Р. Арон, который, будучи историком по образованию, написавшим ряд работ по исторической тематике, известен как видный специалист в области философии истории. Анализируя философско-историческое наследие Ф. Ницше, он относит к сфере исторического познания связь прошлого не только с настоящим, но и с будущим. Следуя этой идее «связи времен», он отмечает: «История всегда остается на службе жизни, если даже предлагает образцы для подражания, судит о прошлом или определяет место современных моментов в становлении. История выражает диалог настоящего и будущего, в котором настоящее начинает и сохраняет инициативу» [7, с. 10].

Постановка и анализ данной проблемы в философии истории предостерегает от теоретико-методологических крайностей, которые часто проявляются в научно-исторических и особенно публицистических работах — в позициях исторического объективизма и исторического субъективизма. Первая позиция основывается на убеждении в существовании единственно правильного понимания прошлого, точно его отражающего и, следовательно, возможности воссоздания и реконструкции в мысли не только событий, но и мотивов поступков людей, которые породили эти события. Вторая — на том, что вся история — не более чем цепь интерпретаций, а прошлое — лишь эмпирическая основа для этих перманентно осуществляемых процедур. Очевидна реальная проблема, определяемая в социальной философии как проблема соотношения онтологического и гносеологического в социально-гуманитарном знании, которая определяет единство субстанциальной и рефлексивной философии истории.

Важным также является вопрос о назначении и роли философии истории как компонента социальной философии в жизни общества. Ей свойственны все основные функции философии — *мировоззренческая*,

*методологическая, социально-критическая.* Однако, учитывая близость философии истории к практике — преобразующей общество материальной деятельности, в которой проявляются разнообразные потребности, интересы и цели людей, выполнение этих функций специфично.

Дело в том, что в истории философских представлений об обществе и его развитии сложились две основные интерпретации социального мира и его исторического развития — *научно-рефлексивная* и *ценностно-нормативная* (валюативная). Рефлексивное постижение социума предполагает анализ социального мира независимо от оценки происходящих в нем событий. Эта интерпретация связана с интересом к реально существующим процессам — *сущему* и определяется стремлением рассмотреть общество, исключив любые оценочные характеристики.

Валюативное осмысление действительности и исторического процесса предполагает ее познание через призму существующих в обществе идеалов в соотнесении их с ценностями человеческого существования. Эта интерпретация ориентирована как на изучение реально происходящих в экономике, политике, культуре процессов, так и на их оценку и конструирование *должного* состояния в будущем. Она предполагает возможность прогнозирования, а если прогноз представляется неблагоприятным, то создания *желаемого* проекта социодинамики.

Тем самым социально-критическая функция может конкретизироваться в *прогностической* и *проективной* функциях философии истории как компонента социальной философии. Так, в XIX в. классик утопического социализма А. де Сен-Симон отмечал, что главная задача формирующейся социальной философии «заключается в том, чтобы постигнуть наилучшую для данной эпохи систему общественного устройства, чтобы... построить из нее новую при помощи материалов, собранных учеными специалистами в каждой отдельной области» [118, с. 273—274]. Тем самым валюативная интерпретация может воплощаться в создании проектов справедливого общества, которые будут ориентирами для человечества.

Можно сказать, что философская рефлексия способствует развитию у человека склонности к осмыслению мировоззренческих вопросов, которые не имеют однозначного решения и не могут дать какой-либо прямой практической выгоды, подобной прикладному знанию, но которые побуждают человека к самостоятельному поиску ответов на «вечные» проблемы бытия: что такое человек, личность и общество, каково место человека в обществе, в чем смысл и назначение истории, существует ли в обществе прогресс. Самостоятельное размышление над эти-



ми вопросами позволяет человеку почувствовать свою приобщенность к общечеловеческой культуре, одной из форм которой является философия истории.

Приобщение к философии связано с *трансцендированием* — выходом человека за пределы чувственно воспринимаемой ситуации, дающим возможность не только увидеть всю панораму событий в обществе, но и выделить в них главное. Причем трансцендирование — это такой выход, который позволяет овладеть не только внешней ситуацией, но и «овладеть чем-то в себе... установить какой-то порядок» [79, с. 53]. Данный выход и заключается в приобщении к жизненной мудрости, от любви к которой берет начало философия.

Эта возможность философии истории осуществлять трансцендирование не является универсальной и может существовать только потенциально — в виде способности к рефлексии. Такова философия истории позитивизма. Для позитивистов XIX в. задача философии истории состояла в рассмотрении и описании развития общества в контексте открытых общих законов, управляющих ходом событий, а экзистенциально-мировоззренческие аспекты философско-исторического знания, например проблема смысла истории, оценивались как не подлежащие верификации, а значит, эмпирически несостоятельные псевдопроблемы. Однако если она реализуется, воплощаясь в поиске смысла, цели и назначения исторического процесса, то приобретает историософский характер, который, в частности, свойственен русской философии истории. Так, по словам русского философа и богослова В. В. Зеньковского, «русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о “смысле” истории, конце истории и т. п.» [49, с. 16–17]. Показательно существование в русской философии течения кордоцентризма — «философии сердца», приверженцами которого были Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, В. В. Розанов. Слова последнего из названных мыслителей выражают сущность этого течения: «Мы не по думанью любим, а по любви думаем. Даже и в мысли — сердце первое» [113, с. 368].

Философия истории с необходимостью обращается к осмыслению явлений общественной жизни. Особенно это касается чрезвычайно сложных драматичных и порой трагичных событий XX — начала XXI в. Это эпоха мировых войн, время появления тоталитарных режимов, массового общества и массовой культуры, обострения глобальных проблем современности и др. Очевидно, что философия истории не может не размышлять над ними, а значит, обязательно обретает историо-

софскую направленность. А поскольку главным действующим лицом истории является человек, все вышеназванные проблемы — это проблемы бытия человека в историческом процессе, постольку философия истории оказывается тесно связанной с философской антропологией. Учитывая тему нашей работы, представляется необходимым обратиться к специфике философской антропологии в структуре философского знания.

**Философская антропология** — составная часть философии, в которой рассматриваются вопросы о сущности человека и его отношении к природе, обсуждаются проблемы происхождения человека, его физического, психического и духовного бытия в мире, осмысливаются перспективы существования и раскрываются законы его биологического, ментального и социального развития.

В научной и учебной литературе термин «философская антропология» используется в трех основных смыслах:

1. *Как обозначающий традиционное для философии знание, предполагающее философскую рефлексию над проблемой человека и его местом в природной и социальной истории.* Подобным образом понятая «философская антропология» берет начало в древности, и в европейской традиции ее становление обычно связывают с творчеством Сократа, для которого характерна переориентация философии с рефлексии над бытием природы на рефлексию над бытием человека. Отличительной особенностью подобного рода понятой «философской антропологии» является отсутствие у нее официального статуса самостоятельного раздела философии (подобно онтологии или гносеологии в классической философии) или философской дисциплины (подобно этике или эстетике). Философское знание о человеке существовало в инкорпорированной в другие разделы классической философии форме.

2. *Как термин, отмечающий наличие относительно самостоятельного раздела философского знания о человеке и его бытии в мире.* В этой интерпретации «философская антропология» рассматривается в качестве системы специализированной исследовательской деятельности со своим, достаточно четко очерченным предметом, устоявшимися традициями и методологическими программами познания, объективными критериями оценки и закрепления полученного знания. В этой версии возникновение «философской антропологии» стало свидетельством так называемого «антропологического поворота» в философии, происходившего в конце XIX — начале XX в. и ознаменованного пристальным вниманием философии в это переломное время, по словам

О. Мандельштама, — в «век-волкодав», к познанию и пониманию человеком самого себя.

3. Как термин, фиксирующий существование группы единомышленников, получившей название «школы философской антропологии». Это оказалось знаменательным, поскольку основатели школы: немецкие философы М. Шелер и Г. Плеснер, их последователи А. Гелен, А. Портман, Э. Ротхакер, М. Ландман — заявили о кризисе наших знаний о человеке. Они обратили внимание на парадоксальность ситуации: созданы история метафизики, история философии природы, история этической и научной мысли, но самого интересного, поучительного и близкого человеку — истории философии самого человека — не существует. Поэтому представители данной школы поставили перед собой задачу осуществления целостного и комплексного анализа феномена человека на основе соединения естественнонаучных и философских знаний о нем [42, с. 13–15].

Сопоставляя эти основные смысловые интерпретации термина «философская антропология», легко убедиться, что они не противоречат, а, скорее, дополняют друг друга, хотя более точным все-таки можно считать второй из них: понимание философской антропологии как раздела современной философии, в котором ставятся и обсуждаются фундаментальные проблемы человеческого бытия. В таком значении философская антропология получила развитие в конце XIX–XX в. во многих концептуальных проектах, кроме одноименной школы: в неотомизме, персонализме, тейярдизме, марксизме, нео- и постмарксизме, «философии жизни», фрейдизме и неофрейдизме, экзистенциализме, русской религиозной философии.

Философская антропология является специфическим знанием о человеке. *Специфика* философско-антропологического подхода связана, *во-первых*, с комплексным изучением феномена человека и признанием неправомочности, как это иногда происходит в конкретных науках, его редукции к одной из «ипостасей» человека. При этом не важно, к какой модели человека приводит подобная редукция — биологизаторской, психологизаторской или социологизаторской. Важно, что в итоге перед нами предстает не реальный человек во всей сложности и многогранности его качеств, а эрзац-модель, в которой могут быть скрупулезно воспроизведены отдельные детали анатомии, физиологии или психики человека, но будет утеряно главное — целостность человеческого образа.



*Во-вторых*, специфика философской антропологии в познании человека определяется имплицитно присущим философии стремлением раскрыть сущность познаваемых явлений и процессов. В изучении человека именно такой подход свойственен философской антропологии, поскольку, по мнению М. Шелера, «специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее» [150, с. 31]. Поэтому философская антропология пытается осмыслить «предельные», метафизические основания бытия человека.

*В-третьих*, философская антропология стремится совместить теоретическое и эмпирическое знание о человеке, гармонизировать знание о сущности человека и о ее проявлениях в различных ситуациях существования индивида. Решение этой задачи предполагает обращение к конкретно-научному знанию, полученному в изучающих человека естественных и социально-гуманитарных дисциплинах, что позволяет философской антропологии избежать крайностей теоретизирования и «заземлить» философскую рефлексию над антропологической проблематикой.

*В-четвертых*, философская антропология связана с обсуждением в ее рамках мировоззренческих проблем, решение которых непосредственно не связано с достижением прагматического и утилитарного знания. Проблемы смысла жизни, смерти и бессмертия, свободы значимы для человека прежде всего тем, что размышление над ними всегда носит сугубо личностный характер, пробуждая и оттачивая его самосознание.

Наконец, *в-пятых*, специфика философской антропологии заключается в ее принципиальном плюрализме. Так же, как в философии в целом, в философской антропологии не существует монополии на истину. Наоборот, каждая из ее фундаментальных проблем имеет широкий спектр интерпретаций в зависимости от принадлежности мыслителя к философской традиции. Эта особенность отличает философскую антропологию от религиозной антропологии и естественнонаучной системы знаний о человеке.

Положение о том, что историю творят люди, дела которых запечатлеваются в хрониках, кажется знакомым до тривиальности. Но часто историю рассматривали либо как результат проявления объективных законов, определяющих действия масс и индивидов, либо как описание событий в хрониках. По этому поводу Р. Арон пишет, что «история — не хроника, она имеет в виду нечто большее, чем простое

перечисление фактов, упорядочение событий во времени фактами» и подчеркивает мысль о том, что «исторические факты также являются человеческими, социальными фактами» [7, с. 33–34]. Эти факты – результат действий конкретных людей, с характерными для них чувствами, интересами, замыслами, без понимания которых сложно понять и происходившие события, и ход истории в целом. Этому пониманию и призвана способствовать **философия истории в антропологическом измерении**.

Вообще рассмотрение истории вне данного контекста представляется неполноценным. Об этом говорил немецкий историк и культуролог Э. Калер, отмечавший, что «история – вовсе не собрание омертвевших событий; и не музей неодушевленных предметов. История – это живой организм; она всегда с нами, всегда в нас – в каждый миг нашей жизни не только сведущий человек, но любой, что бы он ни делал, постоянно участвует в истории. В его внутреннем мире жив архетип истории» [52, с. 13].

Поэтому, говоря об антропологическом измерении философии истории, надо иметь в виду два основных аспекта рассмотрения данной темы, которые соответствуют двоякому пониманию самой истории:

- во-первых, как объективному историческому процессу, развертывающемуся от прошлого через настоящее к будущему;
- во-вторых, как знанию о прошлом в различных формах исторического сознания – обыденных представлениях или исторической науки.

Первый аспект предполагает рассмотрение статуса человека как действующего лица истории, субъекта социально-исторического процесса, второй – рассмотрение статуса человека как исследователя прошлого – как гносеологического субъекта, субъекта познания.

Конструктивный и практико-ориентированный характер философии истории и в целом социальной философии проявляется также в том, что она призвана способствовать созданию нового мировоззрения общества, которому был бы свойственен оптимистический и жизнеутверждающий взгляд на мир. Так, известный мыслитель-гуманист XX в. А. Швейцер вообще усматривал в этом смысл и назначение философии. В условиях духовного кризиса современной цивилизации философия должна способствовать утверждению нового мировоззрения. По его мнению, «будущее культуры зависит от того,

под силу ли окажется мышлению прийти к мировоззрению, способному обосновать оптимизм» [149, с. 281].

## 1.2. МЕСТО ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В СТРУКТУРЕ ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ

Определяя место философии истории в структуре социально-гуманитарных наук, необходимо учитывать, что она является разделом социальной философии и ей свойственны дисциплинарные особенности последней. В этой связи отметим, что предмет социальной философии предполагает рассмотрение оснований бытия общества и закономерностей развития его общностей, групп, функционирования институтов, а также деятельности людей, направленной на обеспечение воспроизводства и развития культурных оснований социума.

Философия истории, как и социальная философия в целом, изучает общество в его историческом развитии, понимая под ним *социальную реальность*. Это понятие используется в литературе в двух основных смыслах. Во-первых, словосочетание «социальная реальность» широко употребляется в лексике повседневного общения как синоним слова «общество» и является общепринятой культурной универсалией. Во-вторых, в узком, специальном смысле понятие социальной реальности рассматривается как философский концепт, в котором отражается *сущность* общественной жизни. Это понятие служит исходной «клеточкой» философского познания общества, задающей стратегию понимания социального бытия как особой, отличной от природы реальности. В чем же заключается сущность общества как социальной реальности?

Если сущность природы в том, что это реальность объективная, наличествующая вне сознания человека и независимо от него, то сущность общества заключается в том, что это *реальность объективно-субъективная*, созданная и постоянно созидаемая людьми в их материальной и духовной деятельности. Ведь общество — это не независимая от человека реальность, к которой приспосабливается родившийся ребенок, существующий в ней по чужим и чуждым для него законам. Это мир *деятельности* как особой формы активности человека, заключающейся в целенаправленном изменении и преобразовании социального бытия. Деятельность — условие существования человека в обществе и основа самой общественной жизни. Она всегда имеет мотивированный характер, будучи связанной с потребностями и интересами, осознание которых предполагает постановку людьми цели,

подбор необходимых для реализации задуманного средств и осуществление социальных действий.

Деятельность многообразна, в частности, в контексте нашего рассмотрения обратим внимание на наличие таких двух ее видов, как *духовно-теоретическая* и *материально-практическая*. Результаты духовно-теоретической деятельности в общественной жизни способны объективироваться, воплощаясь в имеющей фиксированную форму культурной ценности – артефакте. Так, результаты художественной деятельности воплощаются в литературном или живописном произведении, научной – в гипотезе или теории, нравственно-регулятивной – в норме или моральном кодексе, идеологической – в политических и экономических проектах. Более того, объективируясь, результаты духовно-теоретической деятельности могут становиться основой практической деятельности. Об этом говорят известные слова К. Маркса: «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [82, с. 422].

Поэтому социально-историческое бытие определяется как существованием объективных закономерностей, например объективных противоречий между людьми, обусловленных их несовпадающими потребностями, интересами и целями, так и наличием субъективного фактора – самих людей, обладающих сознанием и волей и потому целенаправленно реализующих свои замыслы. Особенность социально-исторического бытия заключается в том, что характерные для общества объективные законы – это законы деятельности субъектов (людей, их общностей, созданных ими учреждений, организаций, объединений), т. е. той деятельности, которая носит сознательный характер. Вследствие этого люди способны влиять на характер проявления действия общественных законов: противоречия между социальными группами могут быть доведены до конфликта и вести к социальным потрясениям, а могут путем уступок разрешаться взаимовыгодно на основе учета интересов всех его участников.

Следовательно, в социуме действие законов отличается от проявления законов в природе, где они, согласно выражению Ф. Энгельса, действуют с «железной необходимостью». В общественной жизни действие объективных законов происходит в форме тенденций – они обладают вариативностью проявления в зависимости от выбора людьми условий деятельности. Тем самым законы общественной жизни, пони-

маемой в качестве исторического процесса, предстают одновременно и как законы общественной деятельности людей, и как ее объективации: результаты деятельности *отчуждаются* — человек теряет над ними контроль, и они начинают «жить» независимо от него. Показательным в этом отношении является определение К. Марксом истории как естественно-исторического процесса, осуществляющегося объективно и закономерно, независимо от воли и желания людей. С другой стороны, история, как отмечали в одной из своих ранних работ К. Маркс и Ф. Энгельс, есть «*не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека*» [83, с. 102] и, следовательно, законы истории — это законы деятельности людей.

Тот факт, что предмет социальной философии и, соответственно, философии истории неоднороден и она изучает не только жизнь социума, но и особенности бытия в нем человека, имеет объяснение: социальная философия связана как с социальными, так и с гуманитарными науками, имеющими разные задачи. Предмет обществоведческих дисциплин — социологии, экономики, политологии — предполагает раскрытие объективных законов общества как особой реальности, несводимой к существованию отдельных людей, социальных общностей, групп или институтов. В свою очередь, предметом гуманитарных наук является исследование мотивов и смыслов деятельности, целей и ценностей бытия человека в этом обществе, а также результатов его деятельности, воплощающихся в содержании произведений литературы и искусства, других форм духовной культуры. Поэтому в качестве одной из предметных областей философской рефлексии выступает социально-историческое измерение *человеческого бытия*.

В контексте рассмотрения поставленного вопроса показательно, что идеалом гуманитарных наук один из лидеров баденской школы неокантианства Г. Риккерт считал исторические науки. Такой вывод основывался на утверждении, что эти науки используют в «чистом виде» индивидуализирующий и описывающий метод познания событий, предполагая раскрытие мотивационных факторов деятельности и ценностно-смысловых параметров человека как личности в обществе. Свою методологическую позицию неокантианец сформулировал категорично: «История *не хочет генерализировать* так, как это делают естественные науки» [112, с. 74].

В связи с этим отметим, что Г. Риккерт и В. Виндельбанд не только заявили о демаркации сфер естественнонаучного и социально-гуманитарного познания, но и попытались диагностировать различие между



методологией социального и гуманитарного познания. Правда, они не придавали этим разграничениям жесткого характера, связывая применение тех или иных средств и методов с познавательными задачами.

Советские философы В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзон предложили близкую типологию социального знания. Она включает:

- социологический тип, подобный естественнонаучному типу, при котором «внимание сосредоточивается на *объективном начале общества, объективных закономерностях и детерминантах*» [57, с. 31];

- гуманитарный тип знания, в рамках которого вырабатываются методы индивидуализированного описания духовной стороны жизни человека. Философы считают, что «границы между этими типами знания подвижны, и они могут объединяться в рамках одной науки. Примером такого соединения служит историческая наука, которая не только опирается на объективные закономерности, но и дает описание событий в их неповторимости и индивидуальности» [57, с. 32].

Освещение вопроса о дисциплинарном статусе исторической науки и ее связи с философией в литературе не сводится только к изложенной точке зрения. В частности, Ф. Ницше отмечает, что историю надо изучать, ибо она связана с жизнью и не является, подобно математике, «чистой» наукой: «История принадлежит живущему в тройном отношении: как существу деятельному и стремящемуся, как существу охраняющему и почитающему и, наконец, как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении. Этой тройственности отношений соответствует тройственность родов истории, поскольку можно различать монументальный, антикварный и критический род истории» [95, с. 168].

Монументальная история, отмечает он, для деятельных людей предстает как «учитель жизни». Она способна воодушевлять их на подвиги, но также может вводить в заблуждение и превращать людей в эгоистов, мечтательных злодеев и фанатиков при помощи заимствованных из прошлого аналогий. Антикварная история характерна для почитателей и охранителей старины, противящихся ее новым интерпретациям — этот вид истории вызывает у немецкого философа, не отрицающего ее необходимость и пользу, скептическое отношение.

Критическая история, по мнению Ф. Ницше, занимает особое место в исторической памяти человечества, так как «всякое прошлое достойно того, чтобы быть осужденным — ибо таковы уже все человеческие дела: всегда в них мощно сказывались человеческая сила и человеческая слабость. Автор предостерегает против «беспощадной, тем более

несправедливой критики», подчеркивая, что она нужна, чтобы, от-  
правляясь от нее, «забыть то, что было, и исходит из того что есть» [95,  
с. 178].

Иное представление о специфике и видах истории предлагает  
Н. А. Бердяев. В работе «Смысл истории» он говорит о сложном пути  
становления исторического познания, в конце которого возможно по-  
строение философии истории. На этом пути он выделяет три перио-  
да отношения к «историческому». В первый период «историческое по-  
знание еще не зарождается. Это период, в котором мысль статична,  
и поэтому динамичность объекта исторического познания очень пло-  
хо воспринимается человеческим умом» [13, с. 5]. Во второй период за-  
рождается рефлексия исторического познания и возникает историче-  
ская наука, но «историзм, свойственный исторической науке, сплошь  
и рядом бывает очень далек от тайны «исторического» [13, с. 6]. Для  
исторического сознания этого периода все же остается недоступным  
«внутренний смысл» исторической жизни. Прорыв к постижению  
смысла исторической жизни происходит в третий период возвраще-  
ния к «историческому» — тому состоянию, которое особенно благо-  
приятно для постановки вопросов философии истории.

Развернутую классификацию видов истории предлагает Г. Гегель,  
выделяя три основных вида историографии: первоначальную, рефлек-  
тивную и философскую историю. «Что касается первой, — пишет он, —  
то, чтобы тут же дать конкретный образ, я назову для примера имена  
Геродота, Фукидида и других подобных им историков. Эти историки  
описывали преимущественно протекавшие на их глазах деяния, собы-  
тия и состояния, причем сами они были проникнуты их духом и пере-  
носили в сферу духовных представлений то, что существовало вовне»  
[36, с. 57].

Говоря о втором виде истории — рефлексивном, он отмечает, что «это  
такая история, изложение которой возвышается над современной эпо-  
хой не в отношении времени, а в отношении духа», и различает четы-  
ре его подвида. Это всеобщая история, предлагающая обзор истории  
определенного народа, страны или мира в целом. Это прагматическая  
история, которая «снимает прошлое и делает события современными»  
и благодаря которой «повествования о прошлом наполняются жизнью  
сегодняшнего дня» [36, с. 59]. Другим подвигом рефлексивной истории  
выступает критическая история, в которой, согласно Г. Гегелю, появ-  
ляется история истории и дается оценка исторических повествований  
на предмет их достоверности. Третий подвид рефлексивной истории —

такая история, которая составляет переход к философской всемирной истории, поскольку руководствуется «общими точками зрения». Это история искусства, права и религии.

Что касается философской истории, то здесь, отмечает Г. Гегель, «мы имеем дело лишь с идеей духа и рассматриваем во всемирной истории все лишь как его проявление, мы, обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с настоящим, потому что философия как занимающаяся истинным имеет дело с тем, что вечно наличествует. Все, что было в прошлом, для нее не потеряно, так как идея оказывается налицо, дух бессмертен, т. е. он не перестал существовать и не оказывается еще не существующим, но по существу дела существует теперь» [36, с. 125]. Таким образом, продолжая начатый в двух других видах истории анализ, философская история осуществляет рассмотрение сущности происходивших в прошлом событий с позиций современности, устанавливая, тем самым, своеобразное диалогическое отношение между ними.

Если рассматривать классификации, используемые в современной историографической и философско-исторической литературе, то в них обращается внимание на разноплановый характер исторической науки, включающей в себя, например, всеобщую историю, историю определенных периодов общественной жизни, историю континентов, отдельных стран, народов и т. д. Однако в контексте нашего рассмотрения особый интерес представляет вопрос об объекте и предмете исторической науки.

Так, В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзон, говоря об исторически сложившихся фундаментальных областях общественнознания, наряду с философско-социологическим знанием, сферой конкретных общественных наук относят к самостоятельной сфере историческое знание, предметом которого, по их мнению, является «вся реальная история человечества» [57, с. 8]. С точки зрения А. И. Ракитова, «объектом исторической науки является история, понимаемая как прошлое развитие человечества. Это развитие подчиняется особым объективным законам» [109, с. 233].

В качестве своеобразного резюме философско-исторического понимания сущности, назначения и предметной области истории воспользуемся характеристикой истории, содержащейся в Новой философской энциклопедии. В частности, известный социальный философ В. Е. Кемеров отмечает: «Разнообразные трактовки истории можно представить двумя основными типами: во-первых, представление об истории как о прошлом. Реальность истории в этом случае трактуется как на-



следие, полученное людьми от предшествующих поколений. Отсюда — практическая задача сохранения исторического наследства, памятников истории, ее вещественных и письменных «следов». Историческое познание в этом смысле оказывается в основном изучением памятников, их выявлением, описанием, истолкованием. Во-вторых, понимание истории как процесса человеческого бытия, как социального бытия, развертывающегося во времени» [58].

В контексте рассматриваемой темы обратим внимание на второй тип трактовки истории, которая, согласно В. Е. Кемерову, предполагает анализ истории как перманентного процесса социальной деятельности человека. В этой связи автор энциклопедической статьи отмечает: «Такое понимание истории предполагает рассмотрение и описание истории через деятельность людей, через связи этой деятельности с ее условиями, средствами и продуктами. В этом случае история предстает как живая, т. е. деятельная, насыщенная силами и способностями людей, связь прошлого, настоящего и будущего. Проблема отношения к прошлому оказывается шире проблемы отношения людей к историческим памятникам. Выявляется необходимость видеть за предметами и знаковыми формами схемы деятельности и общения людей, моделировать ситуации возникновения и воспроизводства этих схем. Оба типа представления об истории, по сути, содержат в себе различие истории как: а) динамики человеческого бытия и б) познания — описания, трактовки, объяснения этого бытия» [58].

Очевидно, что для нас особенно интересны определения и характеристики предмета и целей исторической науки с позиций ученых-историков. Так, по мнению видного русского историка В. О. Ключевского, содержанием истории как науки является исторический процесс, представляющий собой ход, условия и успехи человеческого общежития, или жизнь человечества в ее развитии и результатах [60, с. 14]. Британский историк и философ истории Р. Дж. Коллингвуд в книге «Идея истории» пишет: «Каждый историк, как мне кажется, согласился бы с тем, что история — это разновидность исследования или поиска.<...> Наука — это поиск, и в этом смысле история — наука» [62, с. 12–13], обращая внимание на то, что историческое познание не просто фиксирует, но понимает, интерпретирует и переосмысливает прошлое. В свою очередь, современный российский историк М. Ф. Румянцева, различая понятия массового исторического сознания и профессиональной историографии, под профессиональной историографией понимает «специальную осознанную деятельность по получению научного, т. е. полученного *на основе отрефлексированного метода* и, следовательно, *верифицируемого*, знания о человеке и обществе в историческом целом» [115, с. 9].

Еще одна точка зрения высказана известным советским историком М. А. Баргом, который говорит о трех этапах развития исторического знания. Первый характерен для архаической эпохи, когда только формировались навыки воспроизводства исторического опыта. Второй связан с передачей вначале в устной, а затем в письменной форме мифологических сюжетов, сказаний, преданий, жизнеописаний и т. п. Третий этап представлен становлением и развитием исторической науки как формы исторической памяти. При этом М. А. Барг, характеризуя специфику исторического познания, подчеркивает, что оно не просто носит репрезентативный характер воспроизводства прошлого, а определяется социально-культурными условиями, в которых осуществляется. По его словам, историки «специфическими для них средствами не только воссоздают прошлое, но, того не осознавая, запечатлевают и себя и тем самым свое время — горизонты его видения и способы выразить увиденное» [9, с. 15]. Сказанное означает, что историческое познание по своей природе диалогично, предполагая интерпретацию событий прошлого в контексте современности.

В историографической литературе существуют и другие определения предмета исторической науки. Общим у них является признание того, что историческая наука предполагает изучение прошлого человеческого общества в его конкретных формах и пространственно-временных измерениях в целях установления закономерностей развития общества или его сфер для лучшего понимания настоящего и тенденций развития человечества в будущем.

На основании сказанного можно вынести предварительное заключение: социальная философия и философия истории как ее компонент не претендуют на сферу интересов социально-гуманитарных наук. Они предполагают изучение того общего, что составляет глубинные основания и фундаментальные закономерности общественной жизни, а также ценностные приоритеты бытия человека в исторически изменяющемся мире. При этом философия истории не игнорирует донаучное социально-гуманитарное знание, представленное в опыте повседневной жизни и зафиксированное в обыденном языке, традициях и обычаях.

Что же характерно для философии истории как специфической формы осмысления общества и его динамики? Каков характер ее связи с современными социально-гуманитарными науками, в частности с историей? Чтобы ответить на эти вопросы, обратим внимание на следующие две важные особенности, присущие философии в целом

и определяющие социально-культурный статус философско-исторического знания в частности.

Это, во-первых, наличие у философии двух взаимосвязанных, но автономных задач — *эпистемной*, выражающейся в стремлении к достижению истинного представления о мире, и *софийной*, воплощающейся в оценочных рассуждениях о сущности и значении происходящего в нем. Итог решения первой задачи — претендующее на объективный характер результатов познания действительности *знание* (др.-греч. *epistema*), второй — *мнение, докса* (др.-греч. *doxa*). И хотя докса считалась «темным», искажающим истину, и даже, по выражению Демокрита, «незаконнорожденным» знанием, ее наличие рассматривалось как проявление близости философии к обыденной практике человека и его чувственно-эмоционального отношения к жизненным событиям.

Существование этих задач определяет своеобразие философии одновременно как научного, так и мировоззренческого знания, выходящего за рамки канонов научной рациональности, следование которым обязательно для научных дисциплин. Применительно к философии истории эта ситуация означает, что для нее в отличие от исторической науки естественно и позитивно сосуществование различных стратегий познания и теоретических моделей общества. Поэтому можно согласиться с мнением французского философа П. Рикёра, что философские учения «не являются ни истинными, ни ложными, но *иными*» [110, с. 67].

В этой парадоксальной для конкретно-научного знания ситуации проявляется богатство и продуктивность имеющей плюралистический характер социальной философии, позволяющей с разных сторон и концептуальных позиций рассмотреть единый предмет своего познания — общество и его феномены, но не претендующей на единственно верный и окончательный диагноз. Так, сопоставляя философское и научное знание, К. Ясперс отмечал, что «для человека, который верит в науку, наихудшим является то, что у философии нет общепринятых результатов, нет того, что можно было бы знать со всей определенностью, и чем можно было бы владеть. В то время как науки, бесспорно, достигли в своих областях достоверного и общепризнанного знания, философия не добилась этого, несмотря на тысячелетия усилий. Нельзя отрицать: в философии не бывает того единодушия, которое устанавливается по поводу всего окончательно познанного. То, что признает каждый, опираясь на не терпящие возражений основания, и что стано-

вится научным знанием, не является более философией, но относится к отдельной области познаваемого» [158, с. 9].

Обратим внимание на такую специфическую особенность философии, как *способность к рефлексии*, которая связана с осмыслением сложных, диалектически противоречивых и не имеющих однозначного решения социальных проблем. По этому поводу известный испанский философ Х. Ортега-и-Гассет писал: «От философии неотделимо требование занимать теоретическую позицию при рассмотрении любой проблемы – не обязательно решать ее, но тогда убедительно доказывать невозможность ее решения. Этим философия отличается от других наук. Когда последние сталкиваются с неразрешимой проблемой, они просто отказываются от ее рассмотрения. Философия, напротив, с самого начала допускает возможность того, что мир сам по себе – неразрешимая проблема» [99, с. 79]. Иными словами, философия не может игнорировать мировоззренческие проблемы, которые являются «вечными», поскольку в процессе размышления над ними человек утверждается как мыслящая и духовно зрелая личность.

Во-вторых, отличительная особенность философии истории, как и философии в целом, – существование у нее двух взаимообусловленных подходов к познанию мира, определение которых восходит к Аристотелю и комментатору его сочинений Андронику Родосскому. Речь идет о познании *физическом*, нацеленном на регистрацию, описание и обобщение результатов изучения воспринимаемых явлений и процессов, и *метафизическом*, предполагающем выход за пределы эмпирической конкретики и обращение к сущности происходящего в мире – выход к «предельным основаниям бытия».

В изучении общества первый путь является прерогативой конкретных социально-гуманитарных наук и создаваемых ими концептуальных моделей процессов в отдельных сферах общества. Речь идет об исторических, политологических, экономических и других дисциплинарных учениях. Второй путь заключается в познании общественного бытия как такового – постижении сущности происходящих в любых сферах общества процессов – и образует предмет социальной метафизики. Он ориентирован на постижение скрытых под напластованиями социально-исторических событий глубинных закономерностей общественной жизни.

Наличие знаний метафизического уровня составляет *первую принципиальную особенность* философии истории и философии в целом. Обращение к метафизическому измерению общества имеет важное методологическое значение, позволяя глубже рассмотреть изучаемый объект. Рассуждая о предмете философии истории, Р. Дж. Коллингвуд отме-

чает: «Философия рефлексивна. Философствующее сознание никогда не думает просто об объекте, но, размышляя о каком бы то ни было объекте, оно также думает и о своей собственной мысли об этом объекте. Философия поэтому может быть названа мыслью второго порядка, мыслью о мысли» [62, с. 5].

Обращение к метафизике не уводит познание общественной жизни в область спекулятивно-схоластических рассуждений, а, наоборот, дает возможность приблизиться к раскрытию сущности социального бытия. По словам русского философа С. Л. Франка, «истинный реалист не тот, кто видит лишь то, что непосредственно стоит перед его носом..., истинный реалист — тот, кто умеет, поднявшись на высоту, обозреть широкие дали, увидеть реальность в ее полноте и объективности. Социальная философия и есть попытка увидеть очертания общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности» [135, с. 247].

Философия обращается к метафизическому осмыслению исторического развития общества не как к самоцели, а как к средству более глубокого и конкретного понимания общественной жизни. Последнее предполагает принципиальное единство и взаимосвязь философии и обществоведения. Поэтому *вторая принципиальная особенность* философии истории и философии в целом заключается в рассмотрении того, как характерные для общества сущностные характеристики проявляются в изучении процессов в отдельных областях жизни и на этой основе в гармонизации отношений между метафизическим и частнонаучным знанием об обществе. Это знание представлено в фактическом материале, эмпирических обобщениях и дисциплинарных, например, историографических, концепциях, опираясь на которые, социально-метафизические проекты приобретают конкретное содержание.

В итоге достигается взаимная дополнительность двух отмеченных особенностей социально-философского знания о мире социального, позволяющая дать глубокую и конкретную картину общественной жизни, приблизившись к идеалу гармонии «физического» и метафизического, событийного и бытийного понимания социально-исторической реальности. Метафорическим выражением этого идеала могут служить в слова английского поэта-классика У. Блейка:

«В одном мгновенье видеть вечность,  
Огромный мир — в зерне песка,  
В единой горсти — бесконечность,  
И небо — в чашечке цветка» [89, с. 313].



Иными словами, стратегической задачей социально-философского и философско-исторического познания выступает, с одной стороны, познание конкретных общественных явлений, дающее возможность *раскрыть сущность социального* и постигнуть закономерности общественных процессов. С другой стороны, задача состоит в том, чтобы на основе раскрытия этой сущности рассмотреть, как она проявляется в различных сферах общественной жизни и характерных для них видах общественной деятельности, формах организации и социальной коммуникации.

Вызывают интерес размышления известного французского философа Р. Арона. Он, отмечая, что «во всяком историческом описании имеются некоторые элементы философии истории», артикулирует отличия и даже, по его выражению, противоположность в историческом и философско-историческом мышлении. Он пишет: «Мне кажется, что противоположность, связанная с сущностью, имеет двоякий характер: с одной стороны, она связана с масштабом объекта: философ всегда имеет в виду целое, а ученый — часть. С другой стороны, даже когда историк пишет всеобщую историю и, следовательно, берется тоже за целое, он стремится не выходить за пределы фактов, он старается извлечь из самого материала основные пункты своего изложения, он хочет определить не истину человеческого развития, а просто реальность становления» [7, с. 14].

Таким образом, общим у философии истории и исторической науки является объект изучения — общество во всем многообразии форм его развития. Различие же состоит в предметных областях познания и характере его концептуализации. Если в историко-научном познании исследуют конкретный вид реальности — историческую реальность, то в философском познании оперируют понятием социальной реальности, обладающим высоким уровнем абстрактности. При этом философское познание с необходимостью опирается на дисциплинарные исторические исследования. Следовательно, можно говорить о двух дополняющих друг друга путях познания общества — философском и научном, для которых характерно различие в задачах и проблемных полях исследования. Так, для философии особое значение имеют раскрытие сущности общественных процессов и анализ фундаментальных особенностей социального бытия, внимание к наиболее общим закономерностям общественно-исторического развития, обращение не только к современным, но и к «вечным» проблемам существования человека в обществе. Для нее принципиально признание плюрализ-

ма знаний о социуме, значимости не только знания, но также мнений и оценок происходящего в мире, в которых проявляются различные мировоззренческие позиции мыслителей.

Для социально-гуманитарных наук, в том числе для исторической науки, важнее всего изучение происходящих в отдельных сферах общественной жизни явлений и процессов и раскрытие характерных для них закономерностей. Приоритетно рассмотрение актуальных и практически значимых проблем социодинамики, достижение объективно-истинного знания, обладающего статусом «общепризнанной достоверности» и лишённого личностной окрашенности. Если для философского знания как особой формы духовной культуры каноны научной рациональности являются ориентирами и идеалами, то для научного знания соответствие им обязательно и является нормой.

Различие в предметных областях познания и характере концептуализации знания в философии истории и исторической науке не мешает диалогу представителей этих сфер духовной деятельности. В частности, немецкий драматург И.-Ф. Шиллер, интересовавшийся проблемами эстетики и исторического познания, приходит к выводу, что для обладающего «философским складом ума» ученого-историка «все находится во внутренней связи, и его мощное стремление к единству не может мириться с кусками и обрывками целого. Все его стремления направлены к совершенству и полноте его знания» [151, с. 598]. Следовательно, диалог ученых-историков и специалистов в области философии истории призван способствовать как взаимному обогащению в рассмотрении философско-методологических проблем исторического познания, так и оперативной адаптации результатов исследований в исторической науке современной философии истории.

### **1.3. ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ**

Тема «Человек и история» является сквозной для философско-исторической мысли и определяется, во-первых, историческим развитием философско-антропологических идей как процессом самоопределения самого человека и динамики его образа в культуре, во-вторых — драматизмом развертывания самой истории, ее внутренней противоречивостью. Как отмечал Н. А. Бердяев, «человек вкладывает в историю свою творческую силу и делает это с энтузиазмом. История же не хочет знать человека, пользуется им, как материалом для нече-

ловеческого строительства, имеет свою нечеловеческую и античеловеческую мораль» [14, с. 264].

В философии истории тема драматизма истории и бытия человека в ней определяет парадоксальную судьбу самой философии истории, задает канву ее развития и детерминирует путь ее перманентного самоопределения. Философия истории меняется с изменением человека и самого общества, ведь философия истории — это философская рефлексия над бытием человека в постоянно развивающемся обществе.

Однако философское осмысление исторического развития общества сталкивается с серьезной проблемой — проблемой методологии исследования, поиска теоретико-методологических оснований классификации и систематизации обширного материала, относящегося к философии истории.

Что может быть взято в качестве таких оснований? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к теоретико-методологическим основаниям исследования самого общества, составляющим предмет социальной метафизики. От выбора исходного понятия зависит интерпретация общества, его сущности и самого человека как члена этого общества. В качестве исходного элемента анализа общества в социальной философии чаще всего выделяются социальное действие, общественные отношения, социальные функции, структуры и др. В конечном счете это феномены человеческого существования, а поскольку человек является деятельным существом, то это сами действия людей, составляющие субъективный фактор истории, и их результаты. Другое дело — как понимать роль этого фактора и как интерпретировать статус человека в системе социальной целостности.

Основные интерпретации феномена человека в жизни общества и основные традиции исследования самого общества можно свести к теоретико-методологическому универсализму и индивидуализму, исходящим из двух диаметрально противоположных антропологических концепций. Эти традиции берут начало в древнегреческой философии у софистов, считавших, что отдельный человек есть «мера всех вещей» (Протагор) и у Платона, отмечавшего, что, наоборот, только в обществе — идеальном государстве индивид может избавиться от природного эгоизма, а их суть сводится к посылкам «общество для человека» (индивидуализм) и «человек для общества» (универсализм).

Таким образом, еще в древности была поставлена проблема диалектики «общество — человек», причем было осознано, что раскрыть сущность общества, отразив ее в системе социально-философского знания, минуя феномен человека, невозможно.



Другое дело — как рассматривается феномен человека при осмыслении сущности самого общества. Это первое обстоятельство, характеризующее методологические основания философско-исторического познания и заключающее в себе выбор стратегии в раскрытии диалектики «общество — человек» в диахронической проекции. Второе методологическое основание связано с рассмотрением статуса человека в историческом развитии общества, определением особенностей его исторического бытия в зависимости от топологических, качественных характеристик социально-исторического времени. Поэтому рассмотрение феномена «времени истории» не менее важно.

Вначале обратим внимание на интерпретацию феномена человека в философии и существующие в ней *основные методологические стратегии исторического познания*.

1. Методология и универсализма, и индивидуализма может быть конкретизирована как своего рода проекция философских категорий «единичное — особенное — общее» на интерпретацию общества и его явлений (предмет социальной философии в узком смысле слова). Общей для данной триады будет категория «отдельного», которой в субстанциальной философии истории соответствует человек как субъект исторического процесса. Однако в этой роли он может интерпретироваться по-разному: в методологическом индивидуализме он выступает как *единичное* — автономный, движимый конкретными личными интересами деятель (актор), чьи социально-исторические действия определяют общественную жизнь. Можно сказать, что общество в данном случае выступает не более чем системой циркуляции этих «социальных атомов», типичной формой социальных действий, для которых является выделенное М. Вебером в качестве «идеального типа» целерациональное действие [30, с. 629]. Отсюда вытекает приоритет *интереса* над *ценностями* общества, характерный, к примеру, для западного либерализма.

Индивидуализм представлен теоретико-методологическими программами сингуляризма или социального атомизма в концепциях Дж. Локка, Т. Гоббса, Дж. Г. Мида, социологического номинализма М. Вебера, философского и экономического либерализма и некоторыми другими. Кредо индивидуализма четко обозначил Г. Спенсер, отметив, что «можно было бы сказать, что общество есть лишь собирательное имя для обозначения известного числа индивидов. Переноса спор между номинализмом и реализмом в другую область, номиналист мог бы утверждать, что... существуют одни только общественные единицы,

т. е. люди; существование же самого общества есть лишь чисто словесное» (цит. по: [116, с. 155]). В свою очередь в XX в. Р. Арон предложил три тезиса, к которым могут быть сведены характеристики методологического индивидуализма: 1) реальность как объект гуманитарных наук состоит из мнений или индивидуальных позиций; 2) социальные целостности являются не реальностями, а конструкциями; 3) окончательное объяснение всегда происходит посредством индивидуального поведения [7, с. 336].

В традиции универсализма *отдельным* выступает общество в целом, в котором растворяется уникальность человека и в качестве мотивов исторического действия господствуют некие общечеловеческие ценности и надындивидуальные смыслы. Универсализм, безусловно, не отрицает человека как действующее лицо истории, но социологизирует его, рассматривая как *общее* (как это происходит в традициях позитивизма и классического марксизма). Для него человек интересен в своих универсально-всеобщих характеристиках, статус человека как неповторимой индивидуальности нивелирован; человек лишается права быть субъектом истории, подчиняющейся собственным закономерностям, смысл которых имеет «надличностный» характер.

В качестве основных универсалистских программ выделяются программы «коммунализма», «тоталицизма», «социального реализма», апробированные в концепциях общества К. Маркса, Т. Парсонса, М. Фуко и др. В основе методологического универсализма лежит представление об обществе как самодостаточной целостности, системе отношений между социальными группами или функциональными подсистемами. Центром оппозиции универсализма индивидуализму являются исходные антропологические предпосылки этих подходов. С точки зрения сторонников универсализма, если человек является социальным существом, а его индивидуальность сформирована традициями культуры, то его свобода должна носить не произвольно-личный, а социальный характер, она должна мыслиться укорененной в структуре социальной целостности.

Универсализм возник как антитеза индивидуализму, превозносившему индивида и личные интересы. В частности, у Ж. Ж. Руссо на их место заступают сообщество и общая воля, а идея прогресса противопоставляется лозунг «Назад к природе!». Заметим, что именно *общая воля*, но не *воля всех* предстает у Ж. Ж. Руссо подлинно народной волей, волеизъявлением общества, которое рассматривается как органическое целое.

Теоретическое обоснование и идеологическое применение методологический универсализм нашел в возникшем в качестве реакции на события Великой Французской революции консерватизме, у истоков которого стоял британский философ Э. Бёрк. Считая либералов предшественниками и проводниками идеологии французской революции, Э. Бёрк, Ж. де Местр и Л. де Бональд выступили против либерализма эпохи Просвещения с характерной для него триадой «индивидуализм, рационализм, прогрессизм», подчеркивая приоритет традиции по отношению к разуму, ценностей сообщества по отношению к личным интересам. С их точки зрения, «общество похоже на сложный растущий организм, а не на механизм, который можно быстро переделать с помощью простых действий... <...> общество и история более мудры, чем индивиды и их предполагаемый разум» (цит. по: [120, с. 420; 424]).

Таким образом, эти два принципиальных теоретико-методологических подхода в социальной философии предстают в оппозиции. Попытки совместить их делают в XX в. Р. Бхаскар и Ю. Хабермас, сохраняя, однако, значение этих подходов как традиций. Так, в концепции «трансцендентального реализма» Р. Бхаскара ставится цель доказать несводимость общества к людям и утверждается, что «общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды (и группы) находятся друг к другу» [25, с. 219–220].

Автор полагает, что «люди не творят общество. Ибо оно всегда предшествует им и составляет необходимое условие для их деятельности» [25, с. 229], предостерегая, однако, от двух наиболее типичных ошибок в трактовке социальной реальности: ошибки реификации (тезис: общество существует независимо от человеческой деятельности) и ошибки волюнтаризма (тезис: общество является продуктом человеческой деятельности). По мнению британского социолога, люди в своей деятельности бессознательно воспроизводят и преобразуют некие социальные структуры, направляющие и корректирующие их действия — структуры, которые не могут существовать в отрыве от видов деятельности, направляемых ими, равно как и от идей и представлений субъектов об этих видах деятельности.

Методологический индивидуализм и универсализм находятся в состоянии бинарной оппозиции и противостоят друг другу в качестве исследовательских стратегий. Поэтому неоднократно предпринимался поиск синтетической исследовательской стратегии познания социума. Он был характерен для таких немецких мыслителей, как И. Г. Гердер, И. Г. Фихте, Г. Гегель, был свойственен многим русским философам,

в числе которых В. С. Соловьев, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев. В современном обществознании этот поиск продолжили Ю. Хабермас, П. Бурдьё, Э. Гидденс и др.

В качестве категориальной основы синтетической стратегии выступила философская категория *особенного*, которой соответствует методология *партикуляризма*. В ней субъектом исторического процесса становятся отдельные социально-культурные общности — от этнических групп до цивилизационных образований. Истоки партикуляризма можно встретить у Аристотеля, который писал: «Ясно, что государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. Если же оно стремится к единству, то в таком случае из государства образуется семья, а из семьи — отдельный человек: семья, как всякий согласится, отличается большим единством, нежели государство, а один человек — нежели семья. Таким образом, если бы кто-нибудь и оказался в состоянии осуществить это, то все же этого не следовало бы делать, так как он тогда уничтожил бы государство» [6, с. 404]. Следовательно, вопреки взглядам своего ученика, но идейного оппонента Платона, который фактически растворял человека в обществе, Аристотель признавал его ценность как основы семьи — обладающего групповой спецификой коллектива, каковым она является и от состояния которого зависит благополучие общества в целом.

Такой спецификой *особенного* обладают использованные в немецкой философско-исторической мысли категории «индивидуальной тотальности» или «тотальной индивидуальности», введенные в философскую лексику Э. Трельчем [130, с. 31–33]. Партикуляризм, с одной стороны, редуцирует индивида к коллективу (нации, социальному классу, стране), признавая в качестве объединяющего фактора влияние групповых традиций и значений (дух эпохи, народный дух, национальное самосознание), а с другой — наделяет эту общность целостностью человеческого «Я». Являясь связующим звеном между единичным и всеобщим (общим), *особенное* в методологии партикуляризма не случайно связано со стремлением совместить *индивидуальный* Интерес и *универсальные* Ценности.

Что же общего в интерпретации социума для столь различных подходов универсализма, индивидуализма и партикуляризма? Это общее — феномен человека, специфика его трактовки и — отсюда — ключ к постижению общества. Под феноменом человека мы понимаем бытие человека как субъекта, одновременно являющегося воспреемником

и хранителем существующих в обществе культурно-исторических традиций, и творцом, который посредством активной социальной деятельности конструктивно влияет как на бытие общества в его историческом развитии, так и на бытие самого человека в обществе. Поэтому можно сказать, что человек не только созидает социально-историческую реальность, которая является по своей сути объективно-субъективной реальностью, но и творит себя, реализуя свои потенциальные возможности и утверждая себя как личность.

Поэтому, как история немыслима без человека, так и философская картина исторического процесса не может быть выстроена без учета «человеческого фактора». Осмысление феномена человека присутствует во всех философско-исторических концепциях, но понимается по-разному: либо это человек как автономное существо, «социальный атом», либо человек нивелирован в структуре социума, являясь лишь носителем «социального» и компонентом социальной системы, либо он выступает как деятельное существо, определяемое социально-историческим развитием общества и определяющее своеобразие последнего.

2. Второе методологическое основание исторического познания связано с рассмотрением *статуса человека в историческом развитии общества*, определением особенностей его исторического бытия и, в целом, рассмотрением феномена «времени истории». Вообще вопрос о том, что такое время, очень непростой. Августин Аврелий говорил: «Что же такое... время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, несколько не затрудняясь; но коль скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик» [3, с. 31–33]. Тем не менее без ответа на этот вопрос невозможна философия истории, для которой понятие времени является центральным: без него в принципе невозможно существование системы знаний о развитии общества. Тем самым, в философии истории речь идет не просто о концепте времени как таковом, а о социальном времени как форме исторического бытия человека. В этой связи естественной является постановка вопроса о специфике антропологического компонента в структуре философско-исторического знания.

Социальное бытие характеризуется рядом атрибутивных, неотъемлемых свойств. Среди них – социально-историческое развитие, которое проявляется в разнообразных формах его качественного изменения – социальной эволюции, революции, прогрессе, регрессе и др. Особое значение среди атрибутов социального бытия отводится социальному пространству и времени. Что они собой представляют? Для ответа



на этот вопрос обратимся к атрибутивной (реляционной) концепции пространства и времени, которая характерна для современной науки.

В этой концепции пространство и время рассматриваются как неотъемлемые свойства бытия, зависящие от его вида и специфики, в отличие от конкурирующей с ней субстанциальной концепции, в которой пространство и время выступают как самостоятельные сущности. В рамках атрибутивной концепции становится понятным, что поскольку существует многообразие форм бытия, постольку можно говорить о своеобразии астрономического (календарного), биологического и социально-исторического пространства и времени. Очевидным становится и то, что параметры пространства и времени являются дополнительными в характеристике объектов. Такое понимание диалектики пространства и времени нашло отражение в использованном в начале XX в. немецким математиком Г. Минковски понятии пространственно-временного континуума. Его суть в том, что при рассмотрении положения объекта в качестве необходимых и дополнительных используются три пространственные координаты (длина, ширина и высота) и одна временная, отмечающая его положение в настоящем. В итоге объект характеризуется комплексно как находящийся «здесь» и «теперь», и тем самым как обладающий измерениями единого «пространства-времени».

В философии и социально-гуманитарных науках понятию пространственно-временного континуума соответствует понятие *хронотоп* (от др.-греч. χρόνος — время и τόπος — место), фиксирующее существование единого *времени-пространства*. Данный концепт, введенный в научный оборот М. М. Бахтиным, использовался для характеристики действия в художественном произведении, однако в дальнейшем вышел за пределы понятийного аппарата литературоведения и приобрел статус философской категории. При рассмотрении явлений социального бытия она отражает их существование одновременно как в социальном пространстве, так и во времени. Истоки представлений о хронотопе находят в мифологических сюжетах древности, где круг очерчивал жизненное пространство человека в природном космосе, одновременно выступая символом возвращающегося времени.

В рамках атрибутивной концепции социальное пространство можно рассматривать как форму существования социального бытия, характеризующую взаимное расположение социальных объектов, их протяженность, структурность и специфику взаимных связей. В частности, пространственные параметры присущи всем взаимодействующим эле-

ментам социальной структуры общества — демографическим, этническим, территориальным и другим общностям. При этом необходимым онтологическим условием пространственной координации является иерархическое строение общества, существование «верхних», «средних» и «нижних» слоев, вертикальных и горизонтальных каналов социодинамики.

Социальное время, в свою очередь, выступает как форма социального бытия, характеризующая его динамизм и процессуальность, последовательность смены состояний и разнообразие ритмов изменений в различных сферах жизни общества. Учитывая, что социальное время способно становиться достоянием исторической памяти человечества, его можно квалифицировать как *социально-историческое время*. А поскольку в истории события всегда происходят в определенном месте и в соответствующее время, то можно говорить о картине исторического развития общества как о динамике социально-исторических хронотопов. При этом динамизм развитию общества и его событийную специфику придает, прежде всего, фактор времени.

Характеризуя историческую динамику человечества как смену хронотопов, отметим, что в мифологическом сознании древнего человека, воспринимавшего окружающий мир как пространство, в котором сосуществуют и взаимодействуют одновременно и природные, и высшие — сакральные — силы, мир рассматривался в качестве единой синкретичной *мифореальности*. Для нее было свойственно особое состояние социально-исторического времени.

Во-первых, это время имело локальный характер, характеризую особенности существования относительно автономных общностей людей — патриархальной семьи, рода, племени со своим укладом жизни, системой хозяйствования, тотемной религией, ритуалами, задающими определенный ритм жизни. Во-вторых, ритмы социальных процессов на ранних стадиях развития человечества были замедленными, что типично для традиционных обществ, отличающихся воспроизводством уклада совместной жизни. В-третьих, социально-историческому времени той эпохи были свойственны повторяемость и возвратность, соответствующие циклической динамике и повторяемости природно-космических процессов. Эти атрибуты социально-исторического времени нашли отражение в сезонных ритуальных праздниках. В-четвертых, это время носило не кумулятивный, а прерывный характер, выражающийся в относительно кратковременном существовании племен, этносов, государств, царств, что обуславливалось частыми войнами, кризиса-

ми, природными и социальными катаклизмами. В частности, согласно А. Тойнби, Л. Н. Гумилеву и некоторым другим исследователям, длительность этого периода составляла 12–14 столетий.

Перечисленные особенности характерны и для воззрений на общество Древнего Востока и античного мира. Натуралистическая интерпретация исторических событий не позволила мыслителям древности выйти на уровень метаистории и выработать содержательную философскую конструкцию исторического процесса.

Подлинный прорыв в понимании «времени истории» происходит позже и связан с разработкой христианской «идеи истории», которая акцентировала внимание на том, что время истории — это время существования людей, для которых не чуждо ничего человеческого. В философии истории глубинная связь бытия человека как личности и исторического бытия общества, наличие у них общего и специфического, означающего, что человек как существо социальное все же обладает индивидуальностью, проявляется в различении исторического и экзистенциального времени.

Н. А. Бердяев говорил о существовании космического, исторического и экзистенциального времени. По его словам, *время космическое* исчисляется математически по движению вокруг солнца, с ним связаны календари и часы, оно символизируется круговоротом. *Время историческое* «вставлено» во время космическое, оно может исчисляться математически по десятилетиям, столетиям, тысячелетиям, в нем каждое событие неповторимо, и оно символизируется линией, устремленной вперед, к грядущему. А вот *«время экзистенциальное»*, — отмечает философ, — не исчисляется математически, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, в нем происходит творческий подъем, и бывают экстазы, оно более всего символизируется точкой, говорящей о движении вглубь. История происходит в своем историческом времени, но она не может ни в нем состояться, ни в нем кончиться. История выходит или во время космическое, это утверждает натурализм, и он соглашается на окончательную объективацию человеческого существования, человек оказывается лишь подчиненной частью мирового природного целого, или во время экзистенциальное, и это означает выход из царства объективации в духовный план. Экзистенциальное время, известное по опыту всякому человеку («счастливые часов не наблюдают»), свидетельствует о том, что время — в человеке, а не человек во времени и что время зависит от изменений в человеке» [14, с. 263].



Мы обратили внимание на концептуально-методологические основания философско-исторического познания и особенности рассмотрения человека в системе философского знания. Но, используя терминологию О. Конта, это пока подход в рамках «социальной статики». Наша дальнейшая задача состоит в том, чтобы взглянуть на феномен человека в «социальной динамике», т. е. экстраполировать его на философское рассмотрение истории общества и ответить на вопрос, как влияет та или иная интерпретация феномена человека на систему философско-исторического знания и решение фундаментальных проблем субстанциальной философии истории.

### **Вопросы**

1. Что изучает философия истории? В чем ее отличие от исторической науки?
2. Какие виды философии истории можно выделить?
3. Что входит в проблемное поле субстанциальной философии истории?
4. В чем специфика рефлексивной философии истории?
5. Каково место философии истории в системе социально-гуманитарного знания?
6. Что изучает философская антропология?
7. Почему поиск методологических оснований философии истории является философской проблемой? Что может быть взято в качестве этих оснований?
8. Какая философская категория выступает основой для построения стратегии методологического индивидуализма? Универсализма? Партикуляризма? В чем специфика каждой стратегии?
9. Каким образом философия истории осмысливает феномен времени?

### ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕКА КАК ФАКТОР СТАНОВЛЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

#### 2.1. ПРЕДФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ В ДРЕВНЕМ МИРЕ

Для возникновения философии истории требовалось наличие определенных факторов: динамизма общественного развития, существования специализирующегося на его изучении философского знания, а также способного подняться до уровня рефлексии исторического сознания. Необходимо было также появление идеи человека как активной и свободной личности, которая связывала бы воедино эти факторы. В ряду базисных для данной системы знаний категорий, по мнению такого авторитетного исследователя античной философии и культуры, как А. Ф. Лосев, «движение, становление, развитие, общественное развитие и специфическим образом интерпретированная структура общественного развития являются теми пятью категориями, без которых невозможно построение никакой философии истории» [75, с. 9].

Перечисленные факторы и категориальный аппарат, свидетельствующий о наличии концептуального каркаса учения об историческом развитии общества, отсутствовали в культуре Древнего Востока с характерным для нее социокосмическим синкретизмом, традиционализмом и консерватизмом образа жизни. Так, в древней Индии возникла идея «колеса истории», а в древнем Китае у Конфуция – идея «возврата имен», которые характеризуют *циклизм* в рассмотрении способа социального бытия. Для имеющей давнюю историю древнекитайской цивилизации, классического образца традиционного общества, было свойственно уважение к древности, означавшее уважение к традиции, но не было характерно чувство исторического времени. Бытие не во времени, а в вечности более соответствует духу древнекитайской философии. Не случайно для философии Конфуция принципиально было «передавать, а не создавать». Об этом свидетельствуют его слова:

«Я продолжаю — не творю; я верю в древность и люблю ее чистосердечно» [66, с. 36].

Замкнутое пространство, фиксирующее границы царств и регионов, и цикличное время свойственны для древнекитайского хронотопа. Поэтому будущее рассматривалось как бывшее, но утерянное состояние социума, к которому следует стремиться как к соответствующему исходному, идеальному значению «имени». Не способствовало становлению философско-исторического взгляда на развитие общества во времени также понимание человека как существа, для которого главное — следование традиции, а не ее модернизация. Об этом красноречиво говорит даосский принцип *у-вэй* — принцип *недеяния*, что совсем не означает бездействия. Древнекитайская философия понимает человека как способное к социальной адаптации и прагматически мыслящее, обладающее ответственностью перед коллективом за свои поступки существо и требует от него строгого выполнения имеющих консервативный характер ритуалов — *ли* и моральных предписаний. Установку на единство человека с природой передают слова Лао-Цзы: «Человек следует земле. Земля следует небу. Небо следует Дао, а Дао следует естественности» [70, с. 183].

В целом для воззрений на развитие общества, существовавших в Древнем мире, как восточном, так и античном, характерен космоцентризм. История оказывалась погруженной в вечность, в которой отсутствует «связь времен», а единственной формой динамики событий становится круговорот. Как отмечает А. Ф. Лосев, «античное понимание историзма будет складываться по типу вечного круговращения небесного свода, т. е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы выше назвали природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история — моделью для природы» [75, с. 19]. Тем самым «природный историзм» мышления — это натуралистическая интерпретация исторических событий, не позволяющая выйти на уровень метаистории и выработать содержательную философскую конструкцию исторического процесса.

Комплекс необходимых для становления философского взгляда на историческое развитие общества факторов: динамизм общественного развития, существование специализирующегося на его изучении философского знания, а также способного подняться до уровня рефлексии исторического сознания, появление идеи человека как активной и свободной личности, — начал складываться в античном мире в учениях неоплатоников и гностиков. В этих учениях был намечен

путь к исторической интерпретации бытия, но присущие картине мироздания греков космоцентризм, фатализм и идея «вечного возвращения» не позволили им выработать целостное философское понимание исторического процесса.

Во-первых, историческое сознание того времени имело свои особенности. «Отцом истории» называют Геродота, однако в его повествованиях, как отмечают историографы, нет целостной картины исторического процесса: история распадается на отдельные, не связанные между собой хронологически картины. Большое значение имело появление идеи «всеобщей истории», высказанной римским историком Полибием, который задался целью не летописного описания истории войн, как его предшественники, а анализа динамики политических сил и отношений различных государств, выделил шесть сменяющих друг друга форм государственного устройства.

Во-вторых, связь античной историографии с философией носила односторонний характер — античная история лишь дополняла и конкретизировала философские сентенции, придавая им иллюстративный и нравоучительный характер. Эти особенности античной историографии, по мнению английского историка лорда Г. Болингброка, отразились в словах греческого историка и философа I в. до н. э. Дионисия Галикарнасского: «История — это философия, которая учит нас с помощью примеров» [20, с. 11].

В-третьих, традиционализм и консерватизм античного образа жизни нашли воплощение в утопизме социальных идеалов древних греков. Это проявилось в попытке Платона воплотить на практике проект идеального государства, противоречащий его учению о несовместимости двух миров — мира идей и мира вещей, выявив размытость чувства исторического времени. В мировосприятии древних греков между настоящим и будущим нет принципиального различия, как нет непроходимого барьера между ними и прошлым — «золотым веком», когда идеал справедливого общества уже был воплощен в качестве нормативной ценности.

Рефлексия над историческим процессом в античной культуре была первым шагом на пути создания философии истории. Все же Античность не знала ни антропологии, ни философии истории в современном смысле этих понятий. Безусловно, история, более того, история, выстроенная как последовательность культурных эпох, была известна грекам. Помимо этого существовал миф о природе и об истории, составлявший основу космоцентрической картины мира и выполнявший

определенные мировоззренческие функции, — но все же Античности была неведома философия истории. Античное мировоззрение основывалось на метафизике неизменных вневременных законов (идеи элеатов, Платона, аристотелевские формы и др.). История и дух были вписаны в жесткие рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых выстраивался исходя не из изменчивых и неясных земных воплощений, а через логическое созерцание их вневременной сущности. «Подлинность» человеческой истории в эту эпоху обеспечивалась ее соотношением, вплоть до подчинения, с мифом о природе и истории, а динамике реального бытия противостоял идеал неизменного потустороннего мира как отправной точки и эталона нового исторического цикла. Смысл бытия вообще представлялся грекам «блаженно пребывающим в самом себе и предназначенным для наслаждения в мире чистого порядка и чистых форм по ту сторону, где обитают духи звезд» [130, с. 18].

Иными словами, если в античной традиции представлены и история, и философия, то в ней все же нет пока даже прообраза философии истории. В определенной степени этот факт обусловлен отсутствием корреляции идеи направленности исторического процесса с центральной для сократической и эллинистической философии идеей человека. Образ человека в эту эпоху статичен, нечеток, чаще всего представлен описательно, причем представлен в идеале его телесного совершенства и совершенного созерцательного разума как аналогии космической гармонии и порядка. Проблема человека в античной философии обозначена бегло и в контексте проблемы соотношения микро- и макрокосма, а также в этическом аспекте, поскольку бытие человека не имеет значения для бытия вечного и неизменного мироздания. Напротив, свою ценность человек обретает как «впаянный» в него микрокосм.

Правда, в классический период древнегреческой философии появляются зачатки личностного измерения общества. Большое значение для развития представлений об обществе имело определение Аристотелем человека как политического, общественного животного. По его словам, «человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [6, с. 378]. Однако по отношению к отдельному человеку определяющей продолжала оставаться роль общины и государства. Общество, понимаемое в античной философии как неотъемлемая часть природы, в свою очередь рассматривалось как

иерархическая система, элементами которой, согласно Аристотелю, являются отдельный человек, затем семья, селение и, наконец, город-государство (полис). Показательно при этом, что знание особенностей и закономерностей существования системы – общества служит залогом познания составляющих его частей.

Социальный статус человека характеризовался двойственностью: как члены полиса греки обладали определенными гражданскими правами, позволявшими им в суде отстаивать свои интересы, определяя тем самым «лицо» данного общества. Но амбивалентное положение античного человека в социуме, по словам британских исследователей конца XVIII – начала XIX в. А. Фергюссона и Б. Констана, состояло в том, что для древнего грека или римлянина личность была ничем, а народ – всем. Поэтому «в греческой философии не было сколь-нибудь ясной идеи личности. Проблески ее появляются у стоиков» [14, с. 19], причем появляются в поздний, эллинистический период ее существования.

Более того, как граждане древние греки, участвуя в жизни полиса, в качестве высшей ценности рассматривали его благополучие. Политика, понимаемая как сфера общественной жизни – жизни государства-полиса, воспринималась не столько как форма борьбы за власть, сколько как деятельность по достижению справедливых решений на благо всего общества.

Так, согласно Платону, лишь те, кто проявляет стремление к добродетели – «аретэ», должны иметь возможность заниматься управлением полиса [106, с. 289, 776.]. Об этом же свидетельствует следующий вывод Аристотеля: «Таким образом, целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создается ради этой цели; само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни. Так что и государственное общение – так нужно думать – существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства» [6, с. 462].

Эти высказывания свидетельствуют о том, что в античной философской мысли вслед за Сократом, Платоном и Аристотелем утвердилась идея правления не ради власти и удовлетворения личных или корпоративных интересов (что характерно, согласно Аристотелю, для «неправильных форм государства»), а для блага общества в целом. В этом исходном смысле политика характеризует устройство совместной жизни людей, в которой приоритетны коллективные ценности и интересы.



Вместе с тем в античном мире, в частности в Древней Греции, различали интересы общества и массы, толпы, *охлоса*. Отсюда негативное отношение к демократии как власти толпы, которая свои корпоративные, групповые интересы ставит выше интересов полиса, тем самым проявляя групповой эгоизм. Так, правление на основе власти толпы в полисах — охлократия — было предметом специального рассмотрения у Платона и Аристотеля, которые оценивали это явление сугубо отрицательно. Предпосылки «массового общества» существовали и в Древнем Риме с его идеями общего гражданства и правления как *res publica* — «дела народа». В частности, известный политический деятель и философ-стоик Сенека отмечал: «Главнейшая наша задача должна заключаться в том, чтобы мы не следовали, подобно скоту, за вожаками стада, чтобы мы шли не туда, куда идут другие, а туда, куда повелевает долг. Величайшие беды причиняет нам то, что мы сообразуемся с молвой и, признавая самыми правильными те воззрения, которые встречают большое сочувствие и находят много последователей, живем не так, как этого требует разум, а так, как живут другие» [117, с. 167].

В такой ситуации объяснением отсутствия философской рефлексии над историческим процессом выступает то обстоятельство, что античный человек всегда находился «внутри» — как внутри полиса, который одновременно был для него и общиной, и государством, так и внутри природного Космоса; и за пределы своего мира — социального или природного — мысль античного человека выйти не могла, ибо в нем жило бессознательное самоограничение не выходить за рамки дозволенного. Значит, вне мира у него не существовало точки опоры, ему некуда было «встать», чтобы со стороны окинуть окружающий мир взглядом. Известный культуролог XX в. Р. Гвардини так передает это мироощущение античного человека: «Мир для него — это все вообще; на что же ему опереться, чтобы перешагнуть через него?» [35, с. 241].

Что касается осмысления исторической жизни, то для античной мысли характерна, скорее, историография. Динамизм социальной жизни истолковывается по аналогии с моделью космического движения, круговая природа которого представлена идеями смены циклических ритмов социально-исторического бытия, «вечного возвращения» и т. д. Социальный мир и человек субстанциально едины и подвластны прежде всего всеобщему Логосу, регулирующему рождение и гибель, смену поколений и исторических событий. Подобно Космосу, общественная жизнь постоянно меняется, и изменения носят циклический характер: периоды расцвета полиса сменяются периодами упадка, но в будущем

прошлое повторится в несколько ином или в том же самом виде. Как и космический процесс, социальная жизнь непрерывна, бесконечна и представляет собой постоянные становления настоящего, которое есть единство прошлого и будущего.

Непрерывность и цикличность истории объясняется еще и тем, что общественная жизнь основывается на тех же качествах, которые даны человеку от природы и, следовательно, непреходящи. В античной философской традиции отсутствует концептуализация образа человека и исторической жизни в привычном для новоевропейской философии смысле. Для античного полумифологического мировосприятия характерна вера в присутствие в мире трансцендентного — мирового, надличностного, надсоциального начала, которое довлеет над человеком и историей. В результате мы имеем дело с трансторическими моделями бытия, направленными на «отмену» реальной человеческой истории, ибо ее подлинность обеспечивается только посредством соотнесения с мифической историей и подчинения ей. Иными словами, человеческая деятельность узаконивается с помощью внечеловеческой, которая диктует бесконечно повторяющуюся, вечную схему: зарождение — расцвет («золотой век») — деградация — разложение, а также содержит рецепт коллективного спасения. Динамике посюстороннего бытия противостоит идеал неизменного потустороннего мира как отправной точки и эталона нового исторического цикла; суть его — всеобщее, универсальное, а не единичное, индивидуальное.

Не случайно в это время появляется *регрессизм* в интерпретации развития общества. Он отражал пессимистические настроения в период разложения родовых отношений и перехода к цивилизации. Этими настроениями пронизана концепция «возврата имен» Конфуция, они присущи распространенным в Древней Греции представлениям о минувшем «золотом веке». Так, согласно Гесиоду (VIII—VII вв. до н. э.), первое поколение людей было создано богами и подобно им. Однако затем начинается деградация жизни. На смену «золотому веку» приходит сопровождаемый появившимися противоречиями «серебряный» век, следом — «бронзовый», в котором мудрецы уступают место полагающимся на храбрость и силу героям. Затем проходит время и наступает полный трудов и горя «железный век», когда воцаряется анархия и происходит падение нравов. Развитие завершается катастрофой, но потом появляется новый мир. Следовательно, у Гесиода идея исторического регресса сочетается с идеей циклизма, воспроизводящей вечный круговорот природного Космоса.

Конечно, в повествованиях историков Древней Греции, как отмечают историографы, все-таки нет целостной картины исторического процесса: история распадается на отдельные, не связанные между собой хронологически картины. Характерные для картины мироздания греков космоцентризм, фатализм и идея «колеса истории» не позволили им выработать целостное философское понимание исторического процесса. Вслед за Э. Трёльчем можно сказать, что «история и дух были у них вставлены в твердые рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых постигался не из замутненных и меняющихся земных воплощений, а из логического созерцания их вневременной сущности. Не история служила средством понимания этой сущности, а, наоборот, из этой сущности выросло понимание истории, поскольку в человеческой деятельности и созидании они видели то смутное и колеблющееся, то растущее и продолжающееся приближение к постигаемым посредством чистой логики идеалам» [130, с.18].

Тем не менее заслуга античной философии в отношении генезиса еще не появившихся в то время антропологии и философии истории есть. Она состоит в том, что греческие философы подметили некоторые сущностные черты собственно человеческой истории: ее повторяемость и направленность в будущее, бесконечность, а также необходимость осознания и осмысления человечеством своего прошлого и предвидения на этой основе грядущего. И, конечно, несомненным достижением античной историографии стала выработка идеи «всеобщей истории».

## 2.2. ТЕМА ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТЕОЛОГИИ ИСТОРИИ

Более плодотворной для становления исторического сознания оказалась эпоха западноевропейского Средневековья. Созданную в это время христианскую историософию, понимаемую как метафизическое учение о проблемах исторического бытия человечества, обычно квалифицируют в качестве теологии истории, однако в ней присутствуют не только богословские, но и философские интерпретации исторического процесса. Главным же стало возникновение христианской «идеи истории», определившей новое видение мира и способствовавшей его освобождению от присущих античной мифологии толкований. Задав интерпретационную модель, в которой развитие общества обрело направленный, определяемый божественным провидением целесообразный и наполненный смыслом характер, христианство породило совре-

менный тип исторического сознания, заложив основания классической философии истории. Тем самым «христианская идея истории» сыграла роль коммуникативной матрицы, придавшей философско-историческому знанию фундаментальность, целостность и преемственность. Определяющим при этом стало соединение христианской «идеи истории» с идеей человека как личности.

Проблема заключалась в том, что, как отмечает историк-медиевист А. Я. Гуревич, Средневековье получило от Античности непростое антропологическое наследие: «Личностное сознание в древности, видимо, еще не было развито и не стало предметом пристальных размышлений. Человек не осознавал себя личностью, не воспринимал в этом качестве и своих языческих богов, которые мыслились как некие персонифицированные силы, а не индивиды» [41, с. 266–267].

Средневековье выдвигает более определенный, философски осмысленный образ человека и новую, «векторную», модель интерпретации исторического процесса, производную от ветхозаветной теологии истории. Уже в ветхозаветном иудаизме возникает представление об истории как о необратимом линейном процессе, кульминационным моментом которого является приход Мессии, гарантирующего прекращение страданий людей в «конце времен». Необратимость времени и уникальность каждого его момента кладут конец идее «вечного возвращения» и придают ценность человеческой истории, выступающей необходимым испытанием для людей на пути их нравственно-духовного спасения.

Каноническая интерпретация библейского догмата о творении предполагает, что само взаимоотношение между творцом и творением, миром, должно создать представление о временном, историческом, хоть и абсолютном начале. После этого абсолютного начала отношения творца и творения приобретают исторически обусловленный характер. Тем самым христианская «идея истории» противостояла древнегреческому «природному историзму», основанному на замкнутой возвратной модели исторического развития, в которой не ставится вопрос о предназначении человека и его месте в истории. Циклическая модель истории означала, что все повторимо и тленно, а, следовательно, деяния людей и вся их жизнь не имеют сколь-нибудь существенной ценности и смысла. Отказ от этой модели открывал перспективы для бытия человека, ценностно окрашивал его поступки и придавал смысл его страданиям. Как писал Г. Риккерт, если «взор греческих мыслителей либо покоился на вечном ритме бытия, либо обращался в сторону

царства сверхъестественных, но столь же абсолютно неисторических, безвременных, сверхиндивидуальных форм, то ныне сущность мира начинают видеть в *единичном*, отнесенном к Богу, историческом процессе его становления» [112, с. 193].

История приобретала для человека личностное, неповторимо-индивидуальное измерение, оставаясь тайной развития человечества в целом. Более того, интимно-личностная ипостась человека — его страдания — превращалась из проклятия и уничтожения человеческого достоинства в акт спасения и самоутверждения, ибо через них человек разделял общую судьбу с богочеловеком — Иисусом, приобщаясь к ведомому божественным провидением историческому развитию единого богочеловечества.

Кроме того, догмат о творении свидетельствует о наличии единого божественного субъекта истории, что создает условия для сведения самых разнообразных и бесчисленных историй в нечто целое. Иначе говоря, эта установка способствует концептуализации исторической жизни человечества в рамках единой (всемирной) истории; т. е. особенностью философских представлений об обществе в Средние века является его понимание не как собрания разрозненных индивидов, а как *единого человечества*, скрепленного божественной любовью. Решающим моментом для этого вывода, по мнению Г. Риккерт, стало представление о единстве человеческого рода. «Оно устанавливается, главным образом, по-видимому, отношением к Богу различных частей человечества. Ибо все народы должны искать Бога, и таким образом человеческий род в своем единичном развитии становится в идее общим законченным целым...» [112, с. 192].

Христианство выводит новое понимание историчности индивидуальной жизни человека. Именно в христианской средневековой философской традиции зародилось представление о человеке как о личности, а бытие каждого индивида представляется как *личностная история* отношения между Богом и душой человека. Соответственно христианство предполагает индивидуально-историческое понимание человеком смысла и назначения своего существования, причем понимание этих экзистенциалов как чего-то абсолютно значимого по ценности и уникального по содержанию.

Однако здесь существует один нюанс: ментальность Средневековья такова, что человек всегда осознает себя в корреляции с какой-либо нормативной моделью, образцом, взятым из жизнеописаний христианских предшественников (незаурядная личность нелегко вписывает-



ся в контекст средневековой культуры, оставаясь подозрительной даже в собственной самооценке). У П. С. Гуревича мы находим следующие проясняющие ситуацию слова: «Средневековая личность может опознать себя только в том случае, когда она использует «фрагменты» других личностей, взятых напрокат из литературных текстов» [43, с. 253]. Это ли не парадокс нового типа мышления — утверждение самобытности личности через отрицание ее собственной уникальности?

Данное явление представляется не чем иным, как проявлением мощного библейски-символического духа эпохи. Символизм примиряет средневекового человека с миром. Мир таков, каким его создал Бог, и человек не в силах изменить что-либо. Главной заботой должна стать забота о душе. Таким образом, ценность мировой истории человек может видеть только в уподоблении ее дороге к вечному блаженству, ведь вместе с признанием внемирового божества в мир было внесено желание подняться к трансцендентному идеалу. Как замечает русский историк конца XIX — начала XX в. Н. Герье, «мир являлся душе лишь символом, преддверием к более высокой, скрытой пока для глаза реальности — над земным царством поднялась заря другого, небесного царства» [39, с. 379].

В этом контексте наиболее полным проявлением теоретических возможностей христианской теологии истории стала интерпретация истории человечества, предложенная Августином Блаженным. Его взгляды представляли собой синтез платонизма, неоплатонизма и христианства, что и определило столь длительное (вплоть до XIII в.) господство их в философии Средневековья. Дело в том, что основной чертой мировоззрения Августина было стремление к синтезу, и высшим проявлением этого стремления служит центральная идея христианства — идея единого Бога, творца всей Вселенной. Поэтому теоцентрическое мировоззрение Августина контрастирует с античным политеизмом и антропоморфизмом, и воздействие Августина на современную ему культуру главным образом заключается в проведении линии строгого монотеизма. Причем монотеизма, представляющего единого и единственного Бога не как мировую душу, обожествляющую весь мир (Варрон), не как божество, дающее начало всякой жизни, но при этом абстрактное, безжизненное (неоплатоники), — нет. Бог Августина был Бог личный, живой, не только стоящий вне мира и над миром, но и властвующий в нем. Показательно, но именно Августин стал наиболее авторитетным классиком христианской антропологии.



С установлением представления о триедином Боге-творце было сформулировано одно из основных положений теологии истории Августина о единой судьбе человечества, которое дало новое объяснение единству мировой истории. Еще одно положение касается направленности истории и исторического времени — они носят не циклический, а векторный, линейный характер. Это проявляется в том, что История имела Начало («несомненно, что мир сотворен вместе со временем») [2, с. 381], и в том, что историческое время разделено на эпохи, которые соотнесены с днями творения. При этом важно, что протекание исторической жизни надделено высшим смыслом (взаимоотношения града земного и града Божьего, града Каина и града Авеля — временного, греховного и небесного, вечного). Направленность и наличие смысла земной истории в том, что она будет иметь завершение, предустановленное для нее божественным Провидением. В этой связи, как пишет Августин, «когда соберет он <град Божий> всех воскресших с их телами и когда последним будет дано обетованное царство, в котором они будут со своим Главою, Царем веков, царствовать без конца времени» [2, с. 388]. Тем самым историческая жизнь предстает как провиденциально детерминированный процесс, в котором есть место для развертывания каждой индивидуальной жизни.

«Таким образом, идея божьего царства, разрешая вопросы о происхождении человечества, о его земной жизни и конечной цели, заключала в себе цельную и первую философию истории», — заключает Н. Герье [39, с. 375]. Христианская «идея истории» дает первую линейную концепцию исторического времени, имеющую сотворенное Богом «начало», смысл и предначертанный «конец». Августин, по существу, является первым в мировой философии мыслителем, в трудах которого возникшая в иудео-христианской традиции идея необратимости исторического процесса нашла наиболее полное и окончательное выражение. Необратимость исторических событий компенсируется ограничением истории во времени. Как остроумно отметил по этому поводу М. Элиаде, «историю можно было вытерпеть не только потому, что она имела смысл, но еще и потому, что, в конечном счете, она была необходима» [цит. по: 119, с. 80].

Следовательно, решающий шаг в становлении философско-исторического знания, непосредственно связанного с осмыслением места человека в историческом процессе, был сделан Августином Аврелием. По словам А. Я. Гуревича, в его лице «христианство существенно продвинулось в освоении «внутреннего пространства» индивида и в углу-

блении понятия личности. Было по-новому осмыслено человеческое Я — единство сознательной и волящей субстанции, разумной и эмоциональной личности. В противоположность античной сосредоточенности на судьбе, как бы «освобождавшей» индивида от личной ответственности за собственную жизнь и поступки, Августин заявляет: «Ego, non fatum, non fortuna, non diabolus» («Я, а не рок, не судьба и не дьявол») [41, с. 267].

Более того, в интерпретации Августина история начала приобретать человеческое измерение, а человек — обретать свое место в истории. Период распада цельности мира, связанный с крушением античного космоцентризма, по выражению М. Бубера, период «бездомности» человека, сменяется периодом «обустроенности» нового, христианского мира, который воспринимается человеком как домашняя обитель. «Схема этого образа мира — крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца; поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня, причем центр этого времени — смерть Христова, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства — сердце бедного грешника» [23, с. 167].

Однако следствием телеологического характера истории, наполненной эсхатологическим содержанием, было то, что линейное время земной истории оценивалось не более как эпизод вечной небесной истории, а в силу этого — как отрезок между двумя вневременными бесконечностями. Этим обстоятельством артикулируется тот факт, что само по себе человеческое «профанное» время не является чем-то самостоятельным по отношению к «священному» божественному, которое только и раскрывает причины и смысл человеческой истории. Ввиду этого христианская «идея истории» есть идея «священной истории», в конечном счете упраздняющей историю «светскую».

Превращение трансцендентного Бога в движущую силу истории означало рассмотрение исторического процесса как внешнего по отношению к человечеству. В результате человек, наделенный Творцом способностью к постоянному духовному обновлению, оказывался заложником божественного провидения, препятствующего реализации его свободной воли. По учению Августина, Бог мог принудить человека к праведности, но тем не менее оставил ему свободу. При этом благодать Господня, не будучи насильственной, остается настоящей; милосердие Божие не бывает тщетным, и Бог сам помогает человеку

сделать выбор, ибо, несмотря на свою трансцендентность, Он входит во всей своей полноте в мир, воплощается в человеке и, претерпевая смерть в образе страдающего за человечество Бога, своим страданием искупает его вину. «Для того чтобы мы уверенно шли к истине, сама истина, Господь, Сын Божий, приняв человечность, но, не перестав быть Богом, дал нам веру, что путь человека к Богу лежит через Бога-человека» [39, с. 384].

Подводя итог характеристике вклада Августина в становление исторического сознания Средневековья, сошлемся на оценку Н. Герье. Он, выделяя основное в теологии истории Августина, на первое место ставит осмысление посреднической роли Иисуса Христа, который был не только человеком, но и Богом. «Вся предшествовавшая этому факту история становилась подготовлением к нему, вся дальнейшая история — его последствием» [39, с. 384]. Вместе с тем, продолжает русский историк, «...в этом цельном христианском мировоззрении Августин почерпнул и все основные постулаты философии истории: понятие о *единстве* человеческой истории, объяснение причины исторических явлений — общего закона их, представление об *эволюционном* характере исторического процесса, о постепенном развитии человечества и о *прогрессе* в историческом движении» [39, с. 384]. Развитие общества представляло со всем комплексом характерных для человеческой жизни проблем: смысла существования человека, его свободы и ответственности в обществе, любви и ненависти, гордыни и смирения как феноменов бытия человека, наконец, смысла и назначения самой истории. История перестает быть простой хроникой событий прошлого, а наполняя их смыслом, заставляет человека думать, переживать и сопереживать действующим историческим лицам.

Именно человек, обладая индивидуальной душой, способен «измерить» время. Благодаря душе он связывает будущее с прошлым, устанавливая существование времени. Лишь в душе, согласно Августину Аврелию, «существуют три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор есть в душе память о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно. Наше внимание, однако, длительно, и оно переводит в небытие то, что появится. Длительно не будущее время — его нет; длительно будущее — это длительно ожидание будущего. Длительно не прошлое, ко-

того нет; длительное прошлое — это длительная память о прошлом» [3, с. 167].

Таким образом, подчеркивает российский философ П. П. Гайденко, в душе непрерывно совершаются три различных акта: ожидание (*expectatio*), внимание (*attentio*) и память (*memoria*); предмет ожидания сперва делается предметом внимания, а затем переходит в предмет памяти. Синтез прошлого и будущего осуществляет у Августина внимание подобно тому, как у Аристотеля связующим звеном между ними служит момент «теперь». Оба мыслителя тем самым подчеркивают онтологическое значение настоящего как «окна в вечность» [34, с. 64–65].

То, что в «исторической связи времен» Августин отдает приоритет настоящему времени, а не исторической связи времен, обеспечивающей коллективную память человечества, не случайно. Это обусловлено смыслом христианского вероучения и влиянием искупительной жертвы Христа на образ жизни людей, ожиданием от них осознания своей причастности к искуплению первородного греха. Данное влияние артикулировано Б. Паскалем в одной из статей его знаменитых «Мыслей»: «Иисус ищет общества и облегчения со стороны людей. Мне кажется, это единственный случай во всей его жизни. Но Он не получает ни того, ни другого, ибо ученики Его спят. Иисус будет в агонии до конца мира: *Нельзя спать в это время*» [103].

Последующая теология западноевропейского Средневековья не внесла принципиально новых идей в историософскую доктрину Августина. В частности, видный теолог и философ-схоласт Фома Аквинский использовал идею истории только в косвенном виде. Выражая требования реальной жизни в период экономического и духовного подъема в высокое Средневековье, Аквинат уточняет и рационализирует провиденциально-эсхатологическую\* концепцию истории как движения к грядущему искуплению грехов человечества и царству божьему на земле.

Завершающую точку в становлении антропологической темы в христианской «идеи истории» поставил живший в XII в. Иоахим Флорский. Опираясь на собственное толкование пророческого послания Иоанна «Апокалипсис», он создал учение о трех исторических временах — «границах», или «рубежах», земной истории, соотнося их с событиями Небесной истории, представленной в Библии. «Как раз

---

\* Провиденциализм — теологическое понимание истории как проявления воли Бога, его Промысла; Эсхатология — учение о грядущем и неизбежном конце земной истории.

эти границы следует рассматривать в различных смыслах, а именно в широком и в строгом смысле, т. е. сообразно большим временам и сообразно средним и меньшим, что в целом определяется по числу поколений и своеобычию времен. Ибо одно было время, в кое люди жили сообразно телу (то есть вплоть до Христа) и начало коего было положено в Адаме; другое (а именно вплоть до настоящего времени), в кое живут между обоими, то есть между телом и духом, и начало коего было положено от Елисея пророка или от Озии, царя иудейского; иное же (как раз вплоть до конца мира), в кое живут сообразно духу и начало коего от дней блаженного Бенедикта» [134, с. 25–26].

Так, согласно Иоахиму, в земной истории можно выделить три мировые эпохи:

- «большие времена», каждое из которых продолжается в течение жизни сорока двух поколений (1260 лет);
- «среднее время», включающее три этапа: начало, плодоношение и завершение. Оно предполагает жизнь двадцати одного поколения (630 лет),
- «малое время» — срок жизни одного поколения, составляющий в среднем 30 лет.

Показательно, что у теолога земные мировые эпохи (три состояния мира) в Небесной истории соотнесены с Божественной троицей: это эпохи Бога-Отца (*Прошлое*), Бога-Сына (*Настоящее*) и Бога-Святого Духа (*Будущее*). Им соответствуют три сословия «избранных», хотя он все же отмечает, «...один народ Божий».

Земная история первой эпохи — эпохи Ветхого Завета — характеризуется тем, что люди жили по-плотски. Такая жизнь свойственна сословию мирян. Земная история второй эпохи — эпохи Нового Завета — отличается переходом «от плоти к духу». Это история сословия священников, клира. Наконец, для земной истории третьей эпохи — эпохи грядущего Третьего Завета, свойственной сословию монахов, будет характерно бытие только «по духу». Третья эпоха началась со святого Бенедикта и принесет плод в 1200 г., а провозвестником ее начала будет Ангел, имеющий «вечное Евангелие» из Откровения от Иоанна. Для этого Откровения характерна интерпретация Апокалипсиса в духе эсхатологии и хилиазма, предсказывающего наступление тысячелетнего райского состояния на Земле. В эту третью эпоху, по мнению Иоахима, откроется как подлинный смысл Священного Писания, так и смысл всемирной истории.



По оценке теологов Средневековья, развивая идею о главенстве Троицы в историческом процессе, Иоахим решительно отступает от христоцентризма. Но интерес вызывает тот факт, что в интерпретации истории Иоахимом Флорским присутствует идея, которая в концептуальной форме станет базисной для классической философии истории — идея прогресса, пусть и явно мистического толка.

Таким образом, проблема связи Небесной и Земной истории у Иоахима Флорского получает разработку на основе антропологической темы, но не находит решения. Концепция Иоахима составляет не светскую философию, а теологию истории, хотя в ней нашел отражение исходный культурный дуализм христианства, отраженный в сакраментальной фразе Тертуллиана «Между Афинами и Иерусалимом». Этот дуализм касается интерпретации развития общества, в которой представлены альтернативные тенденции постижения исторического процесса.

Во-первых, это тенденция к теологизации социально-исторической картины мира, в которой явный приоритет принадлежит Небесной истории перед Земной. Для нее характерен метафизический поиск предельных оснований исторического бытия. Итогом ее стало создание теологии истории, исходящей из признания существования объективного всеобъемлющего смысла бытия, который освящает историческую жизнь, присутствует «за ней» и в ее глубинах, являясь результатом божественного замысла. Земная история выступает как процесс искупления *felix culpa* («счастливой вины») — грехопадения Адама и Евы, последствием которого стало появление Христа, ведущего к эсхатологическому завершению истории.

Во-вторых, это тенденция к секуляризации исторической картины мира, постепенному выведению Земной истории из-под диктата Небесной (в духе принципа гармонии разума и веры). Ей присуще рассмотрение исторического процесса через призму ценностей обыденной, повседневной жизни. В Средние века эта тенденция не имела полноценного концептуального оформления и лишь значительно позже — в Новое время — привела к формированию лишенной религиозного контекста философии истории, для которой смысл истории не является трансцендентно заданным, а имеет внутренний, имманентный характер. Он порождается в конечном счете самими людьми как субъектами истории и привносится в историю как результат их созидательной деятельности.

Значение христианской теологии истории состоит в том, что она, поставив вопрос о соотношении временного и вечного в историческом процессе, о смысле истории и месте человека в ней, оказала мощное



воздействие на всю последующую философскую традицию. Очищенная от религиозной оболочки «идея истории» стала исходным пунктом концептуализации всемирной истории в новоевропейской философии, положив начало собственно философии истории. Для подкрепления этого тезиса можно сослаться на К. Ясперса, утверждавшего, что «философия истории возникла в качестве тотального мирского знания из секуляризации христианского представления об истории как едином процессе творения, грехопадения, явления сына Божьего, конца мира и страшного суда» [157, с. 198]. Кроме того, сформулированная христианской теологией концепция линейной истории стала предшественницей классических философских теорий общественно-исторического прогресса.

Подводя итог, следует артикулировать такие характерные черты теологии истории, как приверженность идеям линейной истории, необратимости времени, провиденциализма в истории. Так же, как человек Античности, человек Средневековья «встроен» в Универсум и историю, однако история все же имеет гуманистическое измерение — это *драматическая* история, и субъектом в ней является человек. Но этот человек пока только приближается к осмыслению исторического процесса — с позиций ли осознания своей причастности к круговороту событий в античном мире или попытки проведения аналогий с историей, развертывающейся в Священном Писании в Средние века. Тем не менее в обществе господствовало убеждение, что смысл существования человека, как и смысл истории, имеет трансцендентный характер и соотнесен с абсолютном вечности.

Таким образом, можно согласиться с выводом французского историка философии М. де Вульфа, отметившего, что одна из особенностей Западной цивилизации XII–XIII вв. состоит в «гармонии феодального чувства ценности личности с философской доктриной реальности индивидуума» [32, с. 51]. В последующем разработанная в теологии истории христианская «идея истории» стала надежным фундаментом для светской философии истории.

### 2.3. ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА И ИДЕЯ ИСТОРИИ В КУЛЬТУРЕ РЕНЕССАНСА

В отличие от Средневековья философия эпохи Возрождения по преимуществу неисторична — это обусловлено, в первую очередь, возвращением к античным идеям, господством натурализма и пантеизма.

Однако для зарождения светской философии истории представляли ценность отдельные идеи и принципы, предложенные Ренессансом: гуманизм, антропоцентризм и десакрализация исторического процесса. Впервые ценность земной, эмпирической истории как истории человеческих деяний, направляемых человеческими мотивами и побуждениями, признается именно мыслителями Ренессанса. Французский культуролог XX в. Г. Дебор, характеризуя Возрождение как эпоху «нового овладения исторической жизнью», отмечает, что, обнаруживая в Античности свое прошлое, Возрождение «несет в нее радостный разрыв с вечностью» [44, с. 83], наполняя земным профанным смыслом христианское необратимое время.

Не отрицая существования библейского, сакрального времени, ренессансная мысль сконцентрировала внимание на времени земном, отпущенном человеку для реализации заложенного в нем морального и интеллектуального потенциала. Интерес к реальной истории, рассматриваемой как поле применения и развертывания творческих возможностей человека, свидетельствовал о том, что созревали не только предпосылки становления истории как научной дисциплины, но и философии истории как специфического раздела философского знания, обретавшего в процессе секуляризации свою независимость от теологии. Известный французский историк-медиевист Ж. Ле Гофф определяет этот переход от Средних веков к Возрождению как «время низведения высших небесных ценностей на бренную землю... обращение к земному миру и его ценностям» [73, с. 29].

Дело не только в том, что средневековая система ценностей теряла свою актуальность — смена картины мира в первую очередь была обусловлена изменяющимися условиями жизни. В сознании человека абрис окружающего его мира теряет четкие очертания, становится более размытым. Если средневековый мир представлялся ограниченной величины, отдельные части и символы его были соотнесены друг с другом, образуя жесткий иерархический порядок, то в XIV—XV вв. мир начинает расширяться, разрывая свои границы. Определявшая прежний характер жизни и творчества воля к ограничению ослабевает, просыпается новая воля, для которой каждое расширение границ воспринимается как освобождение. Р. Гвардини характеризует новое мироощущение так: «Прежде человек ограничивался знакомыми областями — пределами старой ойкумены; теперь он перестает ощущать окружающие ее неведомые земли запретной зоной» [35, с. 256].

Во многом основой для возникновения у человека чувства независимости, нарождавшегося свободомыслия послужила городская культура, связанная с миграцией, расширением торговли, незамкнутостью пространства, которые способствовали формированию нового взгляда на мир. При этом утверждение личности в эпоху Возрождения носило не меркантильный, а по преимуществу духовный характер, определяемый следованием христианской традиции. Новая эпоха заставила ренессансного человека оценить свою значимость, но его сознание еще во многом было нагружено смыслами средневековой культуры. Не потеряв Бога и веру, он лишь по-новому взглянул на себя. Но взглянул на себя в иной перспективе: человек в собственных глазах предстает как конкурент Бога, по образному выражению П. делла Мирандолы, как «свободный и славный мастер» [105, с. 507], претендующий на эталонность своего творчества и вечность его результатов.

Но для формирования нового мировоззрения нужен был фундамент. Раннее Возрождение высшей ценностью признает человека, тем самым философия перемещается с теоцентристской позиции на помост антропоцентризма. Но для утверждения радикально новых идей требуется их детальное обоснование, для чего гуманистическая мысль XIV—XV вв. обращается к наследию Античности. Отмечая эту особенность интеллектуальной атмосферы Ренессанса, определим различие в отношении к трудам античных мыслителей Средневековья и Ренессанса.

Так, схоласты видели личное достижение автора в том, чтобы добиться полной адекватности своего произведения авторитету и согласия с последним, что как бы стирало границу между самим автором и древним первоисточником. В эпоху Возрождения отношение к текстам авторитета радикально меняется, поскольку в Средние века «предметом законной гордости писателя было то, что позже сочли бы компиляцией» [11, с. 35]. Показательно, что уже представители раннего Возрождения выдвигают качественно новую идею отношения к античному культурному наследию. В частности, Ф. Петрарка говорит о таком «подражании» Античности, которое помогло бы человеку выйти за пределы схоластики, культурно самоопределиться и тем самым оказаться вне самой «подражательности». Это значит, что нужно сочинять, делать нечто подобное, но не то же самое, а свое, и это «подражание» даст тем больший эффект, чем сильнее оно будет завуалировано.

Гуманизм фокусирует внимание на нравственном начале, индивидуальности, самопознании. Пробужденный в Средние века интерес к человеку приобретает форму обращения к «человеку вообще», и в этом

контексте философия Ренессанса выдвигает в качестве идеала «всеобщего человека», *homo universale*, — воплощение всего многообразия совершенных характеристик индивида, которое постепенно трансформируется в понятие о совершенном дворянине, идеальном художнике и т. п. В этом контексте будет уместным привести в качестве кредо «всеобщего человека» слова архитектора, живописца, искусствоведа, ученого Л. Б. Альберти, являющегося собой великолепный пример разностороннего развития: «...образованность никогда не бывает во вред: напротив, в любом деле она всегда приносит немалую пользу. Каждый из большого числа образованных людей, коими, конечно же, наш дом был славен, в силу образованности оказывался чрезвычайно пригоден к другим [различным] занятиям» [5, с. 160].

Наряду со стремлением к образованности стремление к творческому самовыражению своей индивидуальности, казалось бы, — достаточное основание для признания человека эпохи Возрождения личностью. Этот порыв человека эпохи Ренессанса к духовному творчеству отчетливо выражен в наставлении молодому человеку Ф. Петраркой: «Ты должен избегать торной дороги, утопанной толпою, и, алкая высшего, избрать путь, отмеченный следами лишь очень немногих, дабы ты мог услышать о себе известный стих поэта:

Новую доблестью, отрок, расти!  
Так взыдешь к светилам» [104, с. 428].

Однако вопреки напрашивающемуся выводу о существовании человека как личности в данный период истории культуролог Л. М. Баткин отмечает: «Чтобы сознать себя личностью, дорожить своей личностью, уж казалось бы, кто как не Петрарка, и сознает и дорожит! — надо иметь *основания*. Но их нет, о них ничего не известно в XIV в.» [11, с. 132–133]. «Универсальный человек» Возрождения, — делает вывод Л. М. Баткин, — это не личность в новоевропейском понимании; с точки зрения такого понимания это... индивид, разросшийся до «безграничности», т. е. отрицания индивидуальности» [11, с. 134]. Следовательно, человек этой эпохи не мог в полной мере осознать себя как субъекта исторического процесса. В этом смысле представления о постоянстве человеческой природы в эту эпоху мало чем отличаются от аналогичных средневековых представлений.

Утверждение гуманистических ориентаций в обществе способствовало укреплению социального индивидуализма как образа жизни и стратегии поведения человека. Это определялось «духом» эпохи, в ко-

торой человек начинает ощущать себя активным субъектом не только изучения, но и преобразования природного и социального миров. Характерные для этой эпохи антропоцентризм и гуманизм нашли отражение и в воззрениях на общество, в которых человек начинает рассматриваться как свободное в выборе веры и в поступках существо. Вместе с тем реформационные процессы в католической церкви, возникновение протестантизма и сопряженное с ними раскрепощение поведения человека породили такое особое состояние человека в обществе, как его «обморок от свободы», проявившееся в своеволии и игнорировании ответственности за собственные деяния.

Социальная активность человека эпохи Возрождения выразилась прежде всего в приоритетном внимании к проблемам власти и политической деятельности. Данная эпоха характеризуется не только как Ренессанс (Возрождение) культуры, но и как начало перехода к индустриальной цивилизации, в ходе которого владение властью означало способность властвующего субъекта утверждать свою волю и реализовывать собственные интересы, используя любые средства. Один из наиболее известных мыслителей этого периода, которого по праву можно считать предшественником современных «политтехнологов» Н. Макиавелли, в частности, рекомендовал правителю: «Лучше всего, когда бояться и любят одновременно; однако любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбрать страх» [77, с. 50].

По замыслу итальянского мыслителя, политические отношения должны подчиняться особым нормам поведения, призванным придавать борьбе за власть цивилизованную форму, предотвращая анархию, но одновременно преследуя интересы правителей. В связи с этим Н. Макиавелли отмечал, что в обществе с неразвитыми гражданскими добродетелями правитель для спасения государства и его блага может использовать любые средства. Не случайно за сформулированным иезуитами тезисом «Цель оправдывает средства» закрепилось название *принципа макиавеллизма*.

Следуя исторической правде, необходимо отметить, что разработки мыслителя носили сугубо теоретический характер. В общественной жизни он, будучи патриотом Флоренции, разделял общечеловеческие нравственные ценности и следовал им, осуждая тираническую власть, которая, по его мнению, развращает и правителей, и народ, привыкающий терпеть тирана. Не случайно Г. Гегель писал: «Вряд ли можно сомневаться в том, что человек, чьи слова полны такой подлинной зна-



чительности, не способен ни на подлость, ни на легкомыслие. Между тем уже само имя Макиавелли носит, по мнению большинства, печать отверженности, а макиавеллизм отождествляется обычно с гнусными принципами» [37, с. 151].

Возрастание внимания к государству произошло на фоне освобождения социально-политической проблематики власти от ее теологической интерпретации и перехода к светскому истолкованию сущности государства, в чем усматривают заслугу итальянского мыслителя: «Почти одновременно с великим открытием Коперника – открытием истинной солнечной системы – был открыт также и закон тяготения государств: центр тяжести был найден в нем самом... но уже... Макиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций вплоть до Руссо, Фихте и Гегеля стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» [81, с. 105].

Естественным для этого времени является пробуждение в обществе интереса к перспективам его развития и созданию социальных проектов будущего. Поэтому наряду с политическим прагматизмом, обоснованием необходимости использования технологий борьбы за власть, характерных для работ Н. Макиавелли, в философско-политической мысли Ренессанса закрепляется социально-утопическая традиция.

Она представлена в творчестве Т. Кампанеллы и Т. Мора и связана с попытками заглянуть в отдаленное будущее, сконструировав проект желаемого общества на основе идеалов социального равенства и справедливости. Причина же социальной несправедливости усматривается в частной собственности и неравенстве людей. Так, по словам Т. Мора, «повсюду, где есть частная собственность, где все измеряют деньгами, там едва ли когда-нибудь возможно, чтобы государство управлялось справедливо или счастливо», поэтому «для общественного благополучия имеется единственный путь – объявить во всем равенство» [91, с. 162–163]. Следовательно, делались выводы о необходимости практического переустройства мира, но вопрос о конкретных путях достижения такого состояния оставался открытым. Это свидетельствовало об абстрактности данных проектов.

В целом взгляды как социальных утопистов – Т. Мора и Т. Кампанеллы, так и социального прагматика Н. Макиавелли не историчны. В частности, по поводу последнего английский философ XX в. И. Берлин писал: «Макиавелли неисторичен. Он считал возможным восстановить что-то вроде Римской республики, полагая, что для этого нужен



правлящий класс храбрых, богатых, умных, одаренных людей, которые знали бы, как захватывать возможности и использовать их...» [16, с. 14].

Среди других работ, которые также можно было бы отнести к числу предпосылок светской философии истории, обратим внимание на работу Ж. Бодена «Метод легкого изучения истории». В ней привлекает внимание рассмотрение роли геоклиматического фактора, характеризующего степень влияния на характер и темпы развития общества географических и климатических условий его существования.

Это влияние было подмечено еще в древности Гиппократом, Парменидом, Аристотелем, связывавшими достижения древнегреческой цивилизации с тем, что Греция расположена не в жарком или холодном, а в умеренном климатическом поясе, что обуславливает сбалансированность и гармонию ее развития. Продолжая эту мысль, Ж. Боден в XVI в. говорил о зависимости проявляющихся в деятельности людей интересов и достижений от климата и рельефа местности. По его словам, «что касается жителей средней зоны, то если они не имеют ни призвания к сокровенным наукам, присущего южанам, ни вкуса к ремеслу, как люди севера, то они не в меньшей мере одарены всевозможными способностями. Ибо, если подвергнуть рассмотрению совокупность исторических памятников, станет ясно, что от этой расы людей происходят установления, законы, обычаи, административное право, торговля, хозяйство, красноречие, диалектика и, наконец, политика. <...> Действительно, история свидетельствует, что Азия, Греция, Ассирия, Италия, Франция и Верхняя Германия — все это страны, расположенные между полюсом и экватором, от сорокового до пятидесятого градуса, — всегда были районами, где наблюдался расцвет величайших империй» [17, с. 143].

В итоге, говорит автор, эпоха господства живших в жарком климате народов Востока сменяется эпохой господства обитавших в умеренном климате средиземноморских народов. Затем, заключает мыслитель, наступает новая эпоха — эпоха европейской цивилизации, начало которой было положено разрушившими Римскую империю варварскими народами Севера. Исходя из этого высказывания, можно было бы сделать вывод, что Ж. Боден предпринимает попытку распространить на развитие общества исторический подход, коль говорит о переходе к новой эпохе, связанной с господством обитавших в умеренном климате средиземноморских народов.

Но это не более чем видимость. У французского мыслителя присутствует только эскиз исторического развития социума в целом, поскольку

ку, во-первых, автор артикулирует мысль, что места их проживания «всегда были районами, где наблюдался расцвет величайших империй». Во-вторых, хотя у Ж. Бодена рассматривается влияние природы и климата на исторический процесс, но влияние человека на историческое развитие общества, индивидуально-личностные особенности бытия человека в истории и осмысление своего места в нем отсутствуют. Более того, человек у Ж. Бодена выступает как носитель биопсихологических, а не индивидуально-личностных качеств.

Тем не менее философы Возрождения, разрабатывая идею индивидуальности человека, подготовили почву для осмысления нового статуса человека в условиях перехода общества от традиционной цивилизации к возникающей индустриальной цивилизации, со свойственным ей динамизмом и установкой на постоянную модернизацию общества. В итоге развитие общества потребовало изменения философских взглядов как на само общество, так и на место человека в нем.

#### **2.4. ОБРАЗ «ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА» КАК ПРЕДПОСЫЛКА ФОРМИРОВАНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

Поскольку культура Возрождения по своей сущности была элитарной, в обществе происходит смещение акцентов в сторону аристократического идеала, и человек из мира повседневности, не принадлежащий к творческой элите, оказывается одиноким. Он чувствует себя «заброшенным» перед лицом нового мира, непохожего на привычный замкнутый и стабильный средневековый мир. Новый мир представляется ему безграничным и стохастическим, анархичным и угрожающим.

Как оказалось, характерная для новой эпохи свобода мысли и действия стала выгодной для творческой личности, а индивиду повседневности — обывателю принесла ощущение изоляции и тревоги. Как замечает А. Тойнби, «чувство благополучия и стабильности, доминирующее в обществе... порождает иллюзию счастья», а счастливые невнимательны к скорбящим [127, с. 296]. Спасением для вырванного из привычного контекста бытия индивида, которому необходимо было найти ориентиры в новом мире, стал протестантизм. Эта религия сформировалась в низах общества и была обращена именно к одинокому и незащищенному индивиду повседневности, тем самым предложив решение, позволявшее ему побороть становящуюся невыносимой неуверенность в своем положении в мире.

В лютеранской концепции веры и спасения на первый план выступают личные заслуги человека, а ответственность за свое существование целиком лежит на самом индивиде. Данная сторона протестантского вероучения всегда оценивалась высоко, но в нем существует и другой аспект, определяющий радикальность и категоричность его установок по отношению к вере. Это положение о том, что человек по своей природе порочен и бессилен, он может быть уверен в своем спасении, только если у него есть вера, дарованная Богом. Как говорит Э. Фромм, «страстное стремление к уверенности, какое мы находим у Лютера, отражает не искреннюю веру, а необходимость подавить невыносимое сомнение» [136, с. 73].

Выход из кризисной ситуации представляется М. Лютеру следующим образом: индивид может надеяться стать угодным Богу, если он не только признает свою ничтожность, но и откажется от малейших проявлений своей воли. Эта принципиальная неисторичность лютеранства, отказ от признания какой бы то ни было ценности пребывания человека на земле подвели бы протестантизм к нивелированию всех тысячелетних усилий христианской теологии истории, если бы параллельно с концепцией Лютера не возник кальвинизм. Именно он направил в новое русло традиционную теологию истории.

В отличие от доктрины Лютера кальвинизм утверждает не только важность веры в религиозные догматы, но и значимость моральных усилий и добродетельной жизни человека. Хотя, согласно Ж. Кальвину, никакими усилиями человек не может изменить свою судьбу, predeterminedную Богом заранее, но сам факт этих усилий является знаком принадлежности к спасенным. Здесь кальвинизм настойчиво подчеркивает еще одну деталь: стремление жить добродетельно должно быть постоянным, непрерывным. Почему? Потому что единственный способ для ренессансного человека избавиться от невыносимого состояния неуверенности заключается в том, чтобы развить активную, лихорадочную деятельность — делать *что-нибудь*. Комментируя эту ситуацию, Э. Фромм отмечает следующее: «При этом активность приобретает принудительный характер: индивид должен быть деятелем, чтобы побороть чувство сомнения и бессилия. <...> Это отчаянная попытка избавиться от тревоги» [136, с. 84]. Здесь кальвинизм в контексте идеи необратимого времени подспудно акцентирует важность исторической проекции *здесь-и-сейчас* как залога будущего спасения.

С течением времени этот акцент смещается от религиозной деятельности к мирской: успех в труде, экономический успех символизируют

ет божественное благоволение, фиаско становится знаком проклятия. В XVI в. труд принимает также абстрактный характер, превращаясь во внутреннюю потребность проявления активности. М. Вебер, анализируя понятия *beruf* (нем. «профессия», «призвание») в период Реформации, пишет: «В этом понятии заключена оценка, согласно которой выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека» [30, с. 97]. Таким образом, труд постепенно интериоризируется, становясь жизненной необходимостью и наравне с неукоснительным требованием смиренности и добродетельности занимает центральное место в жизни индивида. Труд, кроме того, начинает рассматриваться и как средство накопления капитала. На эту новацию следует обратить особое внимание, поскольку именно она закладывала фундамент для формирования нового типа человека — *экономического человека*, который впоследствии станет «идеальным типом», используя терминологию М. Вебера, западной цивилизации, для которого характерно скалькулированное целерациональное действие.

Этот тип действия, как и феномен «экономического человека», — веяния новой эпохи. Если XVII век называют веком торжества философско-юридического мировоззрения, то XVIII век по праву именуют веком философско-исторического мировоззрения. Это период Нового времени, который характеризуется радикальными изменениями в развитии философского общественнознания — становлением *историзма* как методологического принципа, предполагающего рассмотрение общества в его постоянном развитии и уникальности событий, которые являются результатом деятельности людей, живущих в определенную эпоху и разделяющих характерные для нее ценности и идеалы. Не случайно XVIII век — это также время становления философии истории.

Философский образ человека в эту эпоху детерминирован возрастанием в целом социокультурного статуса *ratio* в мире, что, в свою очередь, отразилось в идее исторического прогресса человеческого разума. В целом же в этот период история начинает утрачивать статус нарратива — повествования, рассказа о прошлом и рассматривается в качестве онтологической данности — реальности, в которой живут и действуют реальные люди. Вследствие этого «сдвига» в понимании истории она трактуется и как средство персонализации человека — обретения им качества личности, и как объективный процесс, конечной целью ко-

торого является торжество человеческого разума над хаосом социального бытия.

Человеческий фактор в истории стал предметом особого внимания во французской философии этого периода. Как замечает А. С. Панарин, «в конечном итоге, французская культура — это концентрированное выражение идеи человека во времени» [133, с. 191]. Антропологическая тема в новоевропейской философии Франции и, в частности, философии французского Просвещения стала тем фундаментом, на котором смог оформиться свод философско-исторических построений, завершивший становление философии истории как самостоятельной отрасли философского знания. Человек как «мера всех вещей» и вера в силу его *ratio* стали основополагающим фактором верификации любых философско-исторических спекуляций. К примеру, Р. Декарт, оценивая силу человеческого разума чрезвычайно высоко, препоручил человека не Богу, а его собственной судьбе, наделяя верой в личную свободу и уверенность в повседневной жизни. Картезианская сентенция о человеке как мыслящей реальности позднее была переформулирована в ставший популярным в Европе лозунг: «Человек сам себе хозяин». Этот лозунг приобрел характер презумпции, наделяющей человека активной преобразующей ролью в истории.

Вместе с тем проблемами человека и его истории в Новое время занимается, по большому счету, еще не философия истории, существовавшая в рамках классической философии, а «гражданская философия», активно использовавшая результаты разработок в сфере естественно-правового знания. К примеру, Дж. Локк и Т. Гоббс, учения об общественном договоре которых стали ключевыми для философии истории XVIII в., обращаясь к проблеме человека как социального субъекта, развивают идеи социальной интеграции — при помощи политики товарищества в русле экономической парадигмы у Дж. Локка и политики господства в русле иерархически-религиозной парадигмы у Т. Гоббса. Социальный атомизм Дж. Локка и Т. Гоббса, присущая им интерпретация человека как *единичного*, самодостаточного и активного субъекта общества явились предпосылками зарождения традиции методологического индивидуализма в философии истории.

В Новое время в классической философии складывается концепция «разумного эгоизма», оказавшая принципиальное влияние на развитие образа «экономического человека». В частности, по мнению философа и экономиста Б. Мандевиля, одного из приверженцев иде-



ологии меркантилизма\*, преследование собственных интересов исходя из идеи «разумного эгоизма» становится не только потребностью индивидов, но и основным принципом существования общества. Согласно английскому мыслителю, законы функционирования экономики должны стать основными законами общества, а выгода — критерием морали.

Здесь необходимо принимать в расчет ситуацию в Англии, которая во времена Б. Мандевиля была передовой в экономическом развитии страной, обладая стремлением к расширению своего влияния и максимальной реализации потребностей активного населения, что нашло отражение во взглядах автора «Басни о пчелах». Характеризуя эту эпоху, обратим внимание на свойственные ей парадоксы. С одной стороны, это продолжающее оказывать заметное влияние на широкие слои населения влияние религии, консервирующее пуританский образ жизни, с другой — возникшее в обществе стремление к материальному достатку и богатству. В итоге «религиозность, сочетаясь с жадной обогачивания любыми средствами, породила ханжество, которое пропитало состоятельные слои населения и стало отличительной чертой британской респектабельности» [126, с. 7].

Свобода интересов, желаний рассматривается отныне как интегративный принцип существования социума. Человек в философии Б. Мандевиля — *homo economicus*, а человеческая история — это история установления государственности, без которой невозможно развитие общества, так как люди от природы эгоистичны, каждый из них — это «мир в себе», равнодушный к нуждам других. Люди не в состоянии самостоятельно разобраться в своих желаниях так, чтобы это могло приносить общую пользу, поэтому только регулируемое государственным механизмом следование собственным интересам способствует общественному благу.

В своей вере в значимость индивидуальности для истории Б. Мандевиль предстает как один из первых теоретиков либерализма. Собственно же идейные основы либерализма закладывают Дж. Локк и классик политической экономии А. Смит. В этике и экономике А. Смит, который принадлежал к шотландской философской школе, делает акцент на телеологической структуре разума. Так, по его мнению, в экономике

---

\* Меркантилизм — первая исторически возникшая школа экономической теории, представители которой основным источником общественного богатства считали международную торговлю, способствующую накоплению денег, а источник такого накопления — появляющаяся при торговом обмене прибыль.



всеобщность разума представлена «невидимой рукой» рынка, осуществляющей координацию экономических действий индивидов. Однако индивидуальный интерес должен быть наполнен «смыслом пристойного», частные человеческие интересы должны дополняться нравственно-всеобщим. Показательно, что в противовес Б. Мандевилю, сводившему человеческие мотивации к личной выгоде, А. Смит делает акцент на роли разума в поступках индивида. При этом в поступки и действия людей разумное начало не вносится извне, но органично и имманентно в них присутствует, будучи неразрывно связанным с нравственностью и чувством долга. По замечанию мыслителя, «наше уважение к общим правилам нравственности и есть собственно чувство долга» [33].

Тем не менее в воззрениях А. Смита присутствует диалектическое противоречие, которое отмечает французский историк экономической науки А. Дени: «Как философ, он не может согласиться, что богатство — наивысшая ценность, но твердый эмпиризм сформирует из Смита ученого, который сделал наибольший вклад в создание такой концепции общественной жизни, которая выше ставит заботу об экономической эффективности» [45, с. 188]. Очевидно, что это противоречие имеет не формально-логический, а диалектический характер, будучи проявлением извечного противоречия между теорией и практикой. В образной форме оно отражено в трагедии И. В. Гёте «Фауст», где автор вкладывает в уста Мефистофеля слова: «Теория, мой друг, суха, но зеленеет жизни древо», утверждая торжество жизни над догматизмом науки того времени.

В теории либерализма так же, как и в философии Нового времени в целом, постулируется изначальная разумность человека, строгий, целенаправленный характер его деятельности. Не меньшее внимание в ней отводится также значимости нравственных мотиваций индивида. Но если человеческий разум был, по мнению мыслителей Нового времени, способен постичь сущность мира и раскрыть его законы, то история для многих из них продолжала оставаться областью всего временного, преходящего и случайного. От нее требовалось быть «энциклопедией человеческих действий», которая преподавала бы уроки из прошлого, дабы человек мог избежать повторения ошибок в будущем. Существует точка зрения, что философия раннего периода Нового времени — философия XVII в. является принципиально неисторичной, подобно философии Ренессанса [119].

Вряд ли можно согласиться со столь категоричным мнением, поскольку Новое время рассматривает человека не только как носителя

«вечного и неизменного» разума — наоборот, именно «человеческим» этот разум становится в силу своей историчности и способности к совершенствованию. Хотя, надо признать, что с точки зрения Т. Гоббса, Ф. Бэкона, Р. Декарта основания бытия мира и человека стабильны и неизменны, а общественный порядок единообразен и разумен. В соответствии с их представлениями происходящие в природе и обществе изменения не затрагивают сущности мироздания, и задача исследователя заключается в том, чтобы официально зафиксировать этот порядок.

Об отсутствии исторического понимания человека свидетельствуют слова Б. Спинозы о том, что человеческая природа у всех одинакова, и «люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо делают только то, что хорошо для человеческой природы, а следовательно, и для каждого отдельного человека, т. е. что согласно с природой каждого человека. Следовательно, и сами люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо всегда сходны друг с другом» [125, с. 16]. Не менее показателен также интерес Д. Юма к истории лишь как к иллюстративному материалу для доказательства инвариантности человеческой природы. По его мнению, чтобы постигнуть образ жизни древних греков и римлян, нет необходимости проникать в социально-культурный мир античности, а достаточно изучить жизнь современных французов и англичан.

Симптоматично то, что не менее активно мыслители этой эпохи занимались анализом динамики человеческого общества, усматривая исторический прогресс вопреки «гражданской философии» не в переходе общества от «естественного» асоциального состояния к государственности, а в морали и нравственности. Именно они, с точки зрения создателей «моральной философии» Ф. Хатчесона, Д. Юма, А. Фергюсона, могут служить основанием общественных связей и условием ограничения эгоистических интересов нарождающегося «экономического человека», для которого главной ценностью становятся успех и материальное благополучие.

Подобные взгляды характерны для еще одного представителя этого течения — А. Шефтсбери, который преодолевает господствовавшее мнение о врожденности и универсальности моральных качеств человека и придает своей этике индивидуалистический характер. Не случайно немецкий историк и философ истории Ф. Мейнеке, автор классического труда «Возникновение историзма», считал его основоположником принципа индивидуализма [90, с. 20]. По мнению Ф. Мейнеке, такие философы XVII — начала XVIII в., как А. Шефтсбери, Г. Лейбниц

и Г. Арнольд, были прямыми предшественниками методологии историзма и философии истории. Он подчеркивал влияние на их творчество христианской мистики, особенно протестантской, предполагающей «непосредственное общение единичной души с Богом, при котором внешний мир исчезал» [90, с. 44] в качестве предпосылки нового видения человека в истории. Их взгляды, составлявшие, используя выражение Э. Трёльча, автора еще одной классической работы по проблеме становления философии истории, «суррогат, предшествующий философии истории», должны были «так или иначе соединиться с пробудившимся историческим самосознанием эпохи» [130, с. 21]. Именно антропологические и социально-философские идеи Нового времени оказали огромное влияние на окончательное оформление философии истории как самостоятельной философской дисциплины в эпоху Просвещения.

## 2.5. ПРОГРАММЫ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА И ИНДИВИДУАЛИЗМА В КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Становление философии истории как самостоятельного раздела общественнознания концептуально оформляется в двух основных течениях классической философии: критической философии истории и философии истории Просвещения, которую, учитывая значимость для нее решения вопроса о направленности исторического развития общества, называют еще «прогрессивистской». Первое течение не является концептуально однородным, но, тем не менее, обладает смысловым единством и зиждется на принципах индивидуализма и историзма. Следует отметить, что эти методологические принципы в период возникновения философии истории как самостоятельной дисциплины были тесным образом взаимосвязаны. Эта связь проявлялась в том, что *историзм* не принимал правомочность применения генерализирующего, обобщающего метода к изучению неповторимых событий человеческой истории. Вместе с тем он допускал существование общих закономерностей исторического развития, считая необходимым согласовывать их с динамикой порождаемых индивидуальной деятельностью людей событий.

В процессе возникновения критической философии истории оформляется одна из базовых методологических программ исследования исторической социодинамики — программа методологического индивидуализма. Ее создание связано с разработкой философско-

исторических концепций Дж. Вико, Г. Гердера, философии классического либерализма. Данная программа выводит единичного человека, правда, представляющего собой *типичного* актора — деятеля, определяющего «лицо» общества и преследующего частные интересы в качестве субъекта истории. Показательно, что ее сторонники полагают, будто ход истории во многом определяется волеизъявлением этого индивида, и по его интересам, ценностям и приоритетным целям можно судить о состоянии и приоритетах общества в целом.

Человек в классическом методологическом индивидуализме — это «социальный атом», а история предстает как арена взаимодействий множества конкурирующих «атомов», в итоге чего перспективы социально-исторического развития приобретают вероятностный характер, а будущее самого человека лишается устойчивых гарантий.

Некоторые идеи индивидуализма встречаются, как ранее отмечалось, в работах Т. Гоббса, Дж. Локка, А. Смита, Г. Лейбница и А. Шефтсбери. Однако у его истоков как исследовательской программы философии истории стоит итальянский мыслитель Дж. Вико, чьи оригинальные идеи зачастую шли вразрез с традиционным для классического естественно-правового мышления вниманием к физической природе, созданной Богом и, следовательно, неподвластной человеческому познанию. Созданная им версия философии истории не согласовывалась также с концепциями линейного исторического прогресса, приобретшими популярность в философии Просвещения. Итальянский мыслитель считал, что должна быть создана новая наука, которая явилась бы «историей того Порядка, который был дан совершенно незаметно для людей и часто вопреки их собственным предположениям великому Граду Рода Человеческого» [31, с. 115], причем порядок в его понимании — не что иное, как синхронизированная история наций. Эта новая наука и есть философия истории.

Отправным пунктом размышлений Дж. Вико об истории, признаваемой им вечной, является выяснение сущности человеческой природы, которая, по его мнению, изначально социальна — в этом учение Дж. Вико противостоит концепциям общественного договора. Природа человека не исчерпывается наличием у него разума, направленного на постижение истины, ибо человеку также присуща свободная воля. Сам же разум, согласно Дж. Вико, историчен, потому что в ходе истории люди постоянно опираются на здравый смысл, «суждение без какой-либо рефлексии, чувствуемое сообща всем сословием, всем на-

родом, всей нацией или всем родом человеческим» [31, с. 76] — *homo non intelligendo fit omnia*\*.

Рассуждая о природе и истории наций, Дж. Вико подходит к понятию «индивидуальной тотальности», появление которого связано с немецкой философской лексикой. Рассматривая каждую нацию как единый и в своем роде уникальный историко-культурный организм, мыслитель проводит параллель между развитием отдельного человека и развитием народа, проходящего путь от самого примитивного уровня существования до разумной гуманности, которая является подлинной природой человека. Развитие душевной организации людей по ступеням, начиная от почти животного состояния и восходя к вершинам гуманизма, порождает характерные для них нравы; сменяются также соответствующие им социальные институты и типы государственного устройства. Однако, приближаясь к апогею, творческая сила народа идет на убыль, уступая место рефлексии и абстракции, и в силу свойственной человечеству моральной слабости народ не может полностью достичь совершенства; он оказывается жертвой внутреннего нравственного разложения, ведущего к первоначальному варварству, из состояния которого вновь принужден начинать жизненный путь. Таким образом, из отдельной, поэтапно развивающейся человеческой души Дж. Вико выводит динамику исторических судеб наций, или, говоря словами Ф. Мейнеке, у Дж. Вико «из отдельной, поступенчато развивающейся человеческой души возникают изменения судеб народов» [90, с. 48].

Интересно, что наряду с признанием индивидуальности пути каждого народа Дж. Вико придерживается традиционной для христианской философии, начиная с Августина, идеи провиденциализма. Согласно ей Бог незримо присутствует в истории, однако проявляется только через созданную им человеческую природу, которая побуждает человека думать в первую очередь о собственной выгоде. Божественный же дух, наделяя индивидуальную человеческую душу свободой воли и вместе с тем привнося в нее высшие смыслы, мудро и незаметно руководит ею, направляя на путь преодоления первоначального варварства и достижения цивилизации.

Таким образом, Бог ставит ограниченные человеческие цели «на службу своим более высоким целям для сохранения рода человеческого на этой Земле» [цит. по: 90, с. 48]. Эта идея Дж. Вико созвучна идеям «невидимой руки рынка» А. Смита и «хитрости исторического

---

\* Человек становится всем не благодаря мышлению (лат.).



разума» Г. Гегеля, однако Дж. Вико в духе христианства, поставив на место регулирующей историю силы Бога, предоставляет человеческой истории большую свободу движения, положив тем самым начало процессу секуляризации истории. Делает это он, впрочем, «без задней мысли», поскольку история, рассматриваемая с точки зрения вечности, остается для него хоть и не библейски-линейной, но все же связанной с божественным провидением.

Отказ от идеи прогресса линейной и признание циклического характера всемирного исторического процесса не свидетельствуют об историческом пессимизме Дж. Вико, поскольку причиной движения вспять у него выступают не проявления каких-либо трансцендентных законов, но действия самого человека, склонного в первую очередь реализовывать свои частные интересы. Сила свободной воли человека такова, что он может не только задержать развитие общества, но и повернуть его вспять на каждом этапе развития, отчего любой период в истории является социально и личностно значимым. Механистическая идея простой гибели преодолевается верой в силу возрождения, присущей всему человечеству.

При этом итальянского философа интересует не столько индивидуальное в динамике народов, сколько типичные для развития всех наций черты; игнорируя всемирно-историческую связь народов, он полагает, что каждый народ стихийно и независимо от других проходит одни и те же ступени развития. Вследствие этого Ф. Мейнеке пишет, что всемирная история для Дж. Вико «стала совокупностью однородного развития народов, зрелой виноградной гроздью, на которой каждая ягода похожа на другую» и что «Вико изучал развитие народа как типа, но не как развитие индивидуальностей» [90, с. 53].

Представляется правомерным говорить о том, что Дж. Вико рассматривает нации как обладающие групповой спецификой коллективы, отличительные социально-культурные признаки которых проявляются в процессе исторического развития. Это фактически признает Ф. Мейнеке, отмечая, что «тот, кто, подобно Вико, нанес столь сильный удар унаследованному от прошлого мышлению в естественно-правовых категориях, так глубоко и интенсивно, как он, постиг процесс становления, роста и гибели типа, продемонстрировал и существование внутренней предпосылки и способности к пониманию индивидуального в истории» [90, с. 53].

В отличие от Дж. Вико И. Г. Гердер, чья концепция предстает как одна из первых попыток рассмотрения общества в качестве сложной



системы, постоянно находящейся в процессе исторического развития, более последовательно акцентировал статус индивидуальности [38].

И. Г. Гердер отказывается от идеи «лестницы прогресса» (но не от идеи исторического прогресса вообще) и постулирует уникальность каждой культуры и ее право на собственный путь развития. Чем более многообразен мир культур, тем богаче человечество, тем шире спектр его возможностей.

Исторический прогресс трактуется И. Г. Гердером как прогресс гуманности, изначально присущий человеческой природе. Непременность прогресса позволяет ему рассматривать историю культур как единую цепь, звенья которой связаны узами преемственности. Возрастание гуманности одновременно регламентирует «колебания» культур, их девиации от ценностей разумности, справедливости, нравственности, которые понимаются И. Г. Гердером как высшие ценности человечества. Прогресс гуманности служит индикатором осознания индивидом своего предназначения как человека, независимо от того, к какой культуре он принадлежит. Тем самым И. Г. Гердер обосновывает принцип холизма, постулируя, что, несмотря на признание равноправия различных культур, все они в конечном счете части единого целого — человечества, и это целое важнее и значительнее части.

Основа экспликации гуманности — «принципы философии истории, очевидные, как и сама естественная история человека; эти принципы — традиция и органические силы» [38, с. 51]. Слияние «низших органических сил» — естественно-природных, материальных форм, порождает в человеке «высшую органическую силу» — душу, или дух, чьей сущностью, по словам И. Г. Гердера, является гуманность, проявление которой возможно в результате надлежащего воспитания, зафиксированного в традиции.

Философско-историческая система И. Г. Гердера существенно отличается от традиционных концепций философии истории Просвещения. Ему удалось представить всемирную историю как сложную динамическую систему, каждая часть которой обладает определенной самостоятельностью по отношению к «целому» и в своем развитии может руководствоваться целями, не обязательно релевантными целям «целого» (те самые «колебания» культур). Однако эта система — «целое» — в состоянии сохранять устойчивость благодаря способности гармонизировать противоречия, заложенные в человеческом феномене гуманности. Концепцию И. Г. Гердера можно рассматривать, по сути, как одну из первых попыток столь популярного в наши дни представления об-

щества в качестве сложной развивающейся системы. Однако система эта не стохастична; И. Г. Гердер все же не удержался от соблазна построения Универсальной истории, однако с позиций индивидуализма. Провозгласив, что «гений человечности вечно обновляет свой облик, вечно расцветает и вновь возрождается в народах, поколениях, племенах» [38, с. 56], И. Г. Гердер вывел и общую цель развития человечества — достижение грядущего мира совершенства.

Альтернативой гердеровской идее духа как определяющего фактора в развитии человека и истории стала концепция Ж. Ж. Руссо. Обозначив проблему антиномии природы и цивилизации, автор концепции выдвигает лозунг «Назад к природе!», за которым стоит апология «естественного человека», не испорченного достижениями цивилизации. Под этими достижениями Ж. Ж. Руссо понимает успехи науки и искусств, которые в ходе истории «заглушили» естественное чувство свободы в человеке. Как пишет современный американский обществовед Ф. Фукуяма: «Руссо еще до Гегеля понимал историчность сути человеческого опыта и то, что сама человеческая природа со временем меняется. Но он, в отличие от Гегеля, считал, что исторические изменения идут человеку весьма не во благо» [139, с. 141].

Проблема, безусловно, заключена отнюдь не в прогрессе наук и искусств, а в социальном неравенстве, в условиях которого они становятся инструментами политического угнетения большей части населения. Стремление выявить изначальные причины этого неравенства подтолкнуло Ж. Ж. Руссо к анализу всемирной истории. Он отмечал, что неравенство едва заметно в естественном состоянии, но растет в связи с последовательным развитием человеческого ума. В духе Просвещения Ж. Ж. Руссо верил, что свет *ratio* рассеет мрак невежества и может привести к прогрессу в обществе, однако лишь при одном условии: человек должен быть свободен, так как свобода есть абсолютная ценность, естественное неотчуждаемое право личности.

В дальнейшем, при создании теории «общественного договора», Ж. Ж. Руссо пришел к выводу, что договор позволяет преодолеть социальное неравенство людей и, устанавливая фактическое равенство, предоставляет индивиду «гражданскую свободу», т. е. свободу, имеющую правовую основу и гарантируемую законом. Кроме того, по его мнению, есть еще свобода моральная, и прогресс обеих выступает стержнем развития общества, тем «луком», который направляет «стрелу» истории.

Идея свободы стала ключом для обоснования значимости философии истории в учении И. Канта, сделавшего вывод, что именно человек утверждает объективную систему ценностей. И. Кант считал, что своим практическим разумом человек непосредственно постигает себя как то, что дает культурной жизни объективный смысл — а именно как автономную, свободную личность, и предположил, что история имеет конечный пункт, т. е. конечную цель, выводимую из осуществления человеческой свободы [53].

Отметим, что в философии истории Просвещения человеку отводилась роль средства для осуществления заданной ему цели, и в силу этого свобода ограничивалась «познанной необходимостью». Стремление исключить влияние человеческой субъективности приводило к тому, что цели истории оказывались «по ту сторону» человеческой жизни. Эта ситуация напоминает представления стоиков об истории как о самостоятельной силе, которая «желающего ведет, а нежелающего тащит», и соответствует принципу холизма, утверждающему приоритет социального целого над отдельной личностью и «творящему историю» по заданной свыше схеме.

И. Кант подошел к этой проблеме с совершенно иной позиции, задавшись вопросом: кто же вообще может являться гарантом реальности окружающего мира и, следовательно, гарантом целесообразности «заданной свыше» схемы развертывания исторического процесса? Еще в Средневековье богослов М. Экхарт выдвигал идею о том, что высшая, божественная реальность находится не вне личности, а в ней самой, и трактовал эту реальность как «молчаливую пустыню Бога». Спустя несколько столетий Г. Лейбниц разработал концепцию единых неделимых частиц — монад, составляющих в своей совокупности весь мир — мириадов «я», каждое из которых не допускает в себя ничего извне. И. Кант же оставил только одно трансцендентальное «я», провозгласив его и центром, и периферией, и единственным гарантом всей реальности.

Отныне в философских размышлениях классика философии все вращается вокруг субъекта. Мир, бесконечная Вселенная является не чем иным, как просто «идеей» субъекта, мыслью о «необходимо поставленной ему и вместе с тем неразрешимой задаче». Проводя разделение разума на теоретический и практический, И. Кант отмечает, что человек не только со своим теоретическим разумом стоит в центре природы, но в то же время он своим практическим разумом непосредственно постигает себя как то, что дает культурной жизни объективный смысл,

постигает себя как сознающую свой «долг» автономную, свободную личность, и поэтому именно практическому разуму принадлежит главенствующая роль. В качестве субъекта практического разума человек абсолютно уверен в своей «свободе» как свободе инициатора истинного смысла мира и его истории.

В начале XX в. испанский философ Х. Ортега-и-Гассет высказал любопытную мысль в отношении философии И. Канта. Утверждая, что кантианская философия есть «гигантская апологетика рефлексии», испанский мыслитель пишет, что Кант повсюду «уничтожил всякую спонтанность», видя в ней как бы второстепенную сторону жизни [100, с. 237]. При этом под «спонтанным» Х. Ортега-и-Гассет понимает любое чувство или явление, не «пропущенное» через разум, не подвергшееся рефлексии.

По мысли Х. Ортеги-и-Гассета, И. Кант «страдал боязнью жизни», страхом перед непосредственным присутствием вещей, перед бытием-в-себе, и именно это ощущение фатального, космического страха привело к тому, что, начиная с И. Канта, немецкая философия перестала быть философией бытия и превратилась в философию культуры. Пояснением этого мнения служат слова неокантианца Г. Риккерта: «Автономный человек предоставляет науке, уничтожившей старые представления о мире, полную свободу во всем, что касается исследования ею «природы». <...> Никогда, однако, он не позволит этой науке о *бытии* вещей высказывать что-нибудь о ценности или отсутствии ценности, о *смысле* или бессмысленности мирового процесса; ибо в качестве практического разума он абсолютно уверен в своей «свободе» как в истинном смысле мира и его истории» [112, с. 195]. Во многом благодаря И. Канту стало возможным окончательное оформление философии истории.

Параллельно с созданием критической философии истории, основывающейся на апологии индивидуального начала, развивается характерная для философии Просвещения прогрессивистская философия истории. Она базируется на принципах универсализма, абсолютизации объективного фактора исторического процесса и являет собой попытку на основе накопленного знания о прошлом и настоящем человечества открыть закономерности его социокультурной динамики для того, чтобы принципиально обозначить возможные перспективы его будущего развития.

Этот подход связан с деперсонализацией и десубъективацией человека, смещением его значимости не к субъекту, а к предикату общества:

бытие человека подразумевается, но он «растворен» в структурах социума. Центральная идея этой интерпретации философии истории связана не с судьбой реального человека, а с прогрессом общества в целом (принцип холизма) и прогрессом разума как самостоятельной, наделенной онтологическим статусом силы. Поэтому история как прогресс разума предстает в философии просветителей (А. Тюрго, Ж. Кондорсе и др.), подчиненной логике движения от несовершенного, *неразумного* состояния общества ко все более совершенному и более *разумному*. Изначальное несовершенство разума, отыскивающего в истории «материал» для своего развития, нашло выражение в идее «лестницы прогресса», свидетельствующей о постепенности и стадийности общественного развития. Будущее уже не является конструкцией разума, а выступает результатом его исторического развития. Основанием прогресса становится деятельность все того же «человека экономического», но уже не столько как преследующего личные интересы, сколько как общественного существа, у которого согласованы интересы и частные, и общественные. В философии истории Просвещения акцент переносится на внешние социальные рамки бытия человека в обществе, разумная организация которых сможет обеспечить бесконфликтное существование индивида в коллективе (теория разумного эгоизма).

Сходясь в признании прогрессивной направленности общественного развития, философы Просвещения по-разному рассматривают статус его субъектов. Так, А. Тюрго в труде «Рассуждения о всеобщей истории» выводит в качестве субъекта истории не народы и не человека как такового, а все человечество в целом, эксплицируя прогресс в историческом развитии как прогресс разума, который проявляется в науках, и прогресс чувств, проявляющийся в сфере искусства. Ж. Кондорсе, также понимая исторический прогресс как прогресс разума, видит его в развитии способностей, интересов и потребностей отдельного человека [63, с. 38]. В то же время вера Ж. Кондорсе в способности и возможности человечества определяет и заметную оптимистическую ориентацию его взглядов. Его оптимизм отражал успехи, которых достигла французская буржуазия в преддверии Великой Французской революции.

Ж. Кондорсе считал, что природой не определены границы совершенствования человеческих способностей, а возможности самосовершенствования человека принципиально неограниченны. До тех пор, пока существует человеческий род, нет такой силы на Земле, которая смогла бы воспрепятствовать прогрессу. Исторический характер про-



гресса разума обусловлен тем, что он осуществляется в конкретные эпохи развития цивилизации, которых Ж. Кондорсе насчитывает девять, прослеживая в них историю развития человеческих способностей. Смысл этой исторической реконструкции французский мыслитель видит в том, что «наблюдения над тем, чем человек был, над тем, чем он стал в настоящее время, помогут нам затем найти средства обеспечить и ускорить новые успехи, на которые природа позволяет ему еще надеяться» [63, с. 39]. Оптимизм Ж. Кондорсе исходит из его веры в разум и является органическим завершением понимания общества, характерного для Просвещения.

Вместе с тем наметившаяся тенденция к признанию историчности разума способствовала утверждению финалистского взгляда на историю как на средство триумфа человеческого разума в грядущем «Царстве Разума» — в этом сказывалось наследие христианской теологии истории. Благодаря этой общехристианской традиции, не только сплотившей ранее разрозненные народы Европы в единую цивилизацию, но и породившей стратегию европоцентричного экспансионизма, линейная модель прогресса обретала не локальный — западноевропейский, а универсальный — всемирный характер.

Апогеем универсалистского подхода стала философия истории Г. Гегеля, в «мировой схематике» которого всеобщая история как сфера развития мирового духа имеет свой разумный план, ибо «разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершается разумно» [36, с. 64]. Школа Г. Гегеля, по словам Э. Трельча, изначально «устремляется к построению картины универсального исторического процесса» [130, с. 209]. Это находит выражение в диалектическом развертывании мировой истории, проходящей отмеченные возрастом степени разумности этапы: от восточного деспотического общества к аристократическому греко-римскому и от него — к являющему апофеоз разума и свободы германо-христианскому социуму. Познание этого «разумного» плана, имеющего отчетливый провиденциалистский характер, и составляет, по мнению Г. Гегеля и его последователей, задачу философии истории.

Философия истории Г. Гегеля — это философская рефлексия истории объективного и субъективного духа. Согласно пантеистической философии тождества мыслитель превращает всякую реальность в дух, затем предлагает в качестве инструмента исследования свою логическую триаду: «тезис — антитезис — синтез». Тем самым Г. Гегель провозглашает историю доступной познанию на основании той идеи, что только дух



способен познать себя и свои порождения, в числе которых оказываются мир и история. Почему история? Дело в том, что сущность духа, по Г. Гегелю, заключается в принципе движения; в законе движения изначально объединены в каждой точке индивидуальное и всеобщее, каждое единичное вытекает из движения и возвращается в движение. «Всемирная история есть вообще проявление духа во времени», — пишет Гегель [36, с. 119].

Однако мировая история содержится в духе номинально, в действительности же она реализуется через волю и поступки людей, побуждаемых своими интересами, потребностями и страстями. Исторический прогресс классик немецкой философии усматривает не в постепенном развитии разума, а в слепой игре человеческих страстей, приводящей к социальным катаклизмам, войнам и революциям, выводя на этой основе тезис о «хитрости исторического разума». Преследуя свои частные цели и используя всю энергию для их достижения, человек становится тем, что он есть — конкретным индивидом, существующим и действующим «здесь-и-сейчас», поскольку *человека вообще* не может быть. Объектом же философско-исторической рефлексии становится концентрированное выражение человека действующего: это народ, а именно дух народа. Г. Гегель отмечает, что как индивид проходит различные ступени своего развития и остается тем же индивидом, «точно так же и народ проходит до той ступени, которая является всеобщую ступенью его духа» [36, с. 124].

Сторонник либерализма Ф. Фукуяма называет Г. Гегеля первым действительным философом истории, ссылаясь на его утверждение, что человеческая история должна рассматриваться «не только как преемственность различных цивилизаций и уровней материальных достижений, но, что важнее, как преемственность различных форм сознания» [139, с. 111]. Одна из детерминант в отношении преемственности форм сознания: в своих существенных чертах человек не зависит от внешних по отношению к нему сил, а способен сам формировать свою природу. Суть его как человеческого существа состоит в способности управлять своей природой, при этом речь идет о *природе желаний* индивида, не являющейся объективной данностью отныне и навеки, а трансформирующейся от эпохи к эпохе. Гегелевский человек свободен в метафизическом смысле, поскольку он способен к свободному моральному выбору. Для Г. Гегеля свобода важна не просто как психологический феномен — это фундаментальное основание всего человеческого бытия. Она возникает тогда, когда человек оказывается способен пере-

ступить через свое природное существование и стать новой *личностью для самого себя*. И всемирная история, говорит Г. Гегель в курсе лекций по философии истории, «представляет собой ход развития принципа, содержание которого есть сознание свободы» [36, с. 105].

В чем же проявляется универсализм гегелевского подхода к истории? Он был попыткой найти общую закономерность в развитии человеческих обществ в целом; философия истории Г. Гегеля универсальна потому, что венцом ее выступает идея Всечеловеческой истории. Из противоположностей и борьбы между народами постепенно выкристаллизовывается единство человечества, мыслимое только как синтез противоположных общностей и в силу этого единых, составляющих коллектив, индивидуальностей. Впоследствии Э. Трёльч сделает на основе этого рассуждения вывод, что фундаментальной категорией истории выступает именно категория *индивидуальной тотальности* — уникального и самоценного коллективного феномена, являющего собой неповторимое жизненное единство.

XVIII век стал отправным для институционализации философии истории и знаковым для философского осмысления проблем общественного развития. Говоря об особенностях классической философии истории в целом, следует сделать акцент на следующих ее чертах. Во-первых, это вера в человека и его безграничные возможности. Во-вторых, это постулирование примата разума в социальной жизни (воплощенное в гегелевском тезисе «все действительное разумно, все разумное действительно»). В-третьих, это вытекающая из веры в человека и разум манифестация идеи исторического прогресса. В-четвертых, это признание истории продуктом человеческой деятельности — вне зависимости от того, носят ли исторические события субъективный (зависящий от волеизъявлений частных лиц) или объективный (вершимый независимо от изначальных интенций людей) характер.

Главное результирующее всех отмеченных новаторских черт классической философии — становление *принципа историзма* в понимании развития общества. Суть этого принципа в литературе истолковывают по-разному\*, но в плане нашего рассмотрения речь идет о «принципе подхода к действительности как изменяющейся во времени, развивающейся» [40, с. 227]. Однако надо иметь в виду, что осмысление общественной жизни на основе данного принципа имело не только методологическое, но и мировоззренческое значение, ибо «историзм прежде

---

\* Данный принцип следует отличать от *принципа историцизма*, на смысл которого будет обращено внимание в следующей главе.

всего — не что иное, как применение к исторической жизни новых жизненных принципов. <...> Историзм с тех пор до такой степени стал составной частью современного мышления, что внимательный взгляд обнаруживает его следы едва ли не в любом серьезном суждении о формировании человека» [90, с. 6–7].

В заключение отметим, что происшедшая в конце XVIII в. Великая Французская революция — реальное историческое событие, идейной предпосылкой которого стали идеи просветителей, в частности Ж. Ж. Руссо. Открыв новую мировую эпоху, она принудила общество к еще большему осмыслению истории как воска, из которого человечество лепит свое настоящее и будущее. Этот импульс и неоднозначная оценка революции разными мыслителями сыграли немаловажную роль в формировании философско-исторических систем XIX в. Триумф рационализма, становление и утверждение на рубеже веков человека нового типа — «экономического человека» вызвали резонанс в философии и послужили отправной точкой для создания ряда оптимистических индустриалистских концепций, проникнутых верой в прогресс. Вместе с тем эти процессы также способствовали появлению иррационалистических течений, в которых линейные исторические процессы были интерпретированы в духе исторического «циклизма», а утверждения философов-просветителей о перманентном улучшении жизни населения выглядели весьма сомнительными.

### **Вопросы**

1. По каким причинам можно выделить предфилософию истории как особый этап развития философско-исторического знания?
2. Почему мышление античного человека было неисторичным?
3. Когда в философии зарождается идея времени? Что повлияло на ее возникновение?
4. Как связаны проблема человека и истории в философии Средних веков?
5. Кто такой *homo universale*? Какими чертами наделяют мыслители Возрождения идеал человека?
6. С чем связано становление образа экономического индивида как «идеального типа» человека индустриальной цивилизации? Как повлиял этот образ на формирование классической философии истории?
7. Как развивается критическая философия истории в XVIII в.?
8. Что представляет собой прогрессизм в философии эпохи Просвещения?

### НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ И ПРОЕКТЫ ГУМАНИЗАЦИИ ИСТОРИИ

К середине XIX в. классическая история философии оказалась перед необходимостью самоопределения. Становление техногенной цивилизации, связанной с промышленной революцией, привело к изменениям в характере социокультурной детерминации философии и истории. Как пишет Х. Ортега-и-Гассет, в XIX в. «создан совершенно новый фон, новое поприще для современного человека, — и физически, и социально. Три фактора сделали возможным создание этого нового мира: демократия, экспериментальная наука и индустриализация. Второй и третий можно объединить под именем техники. Ни один из этих факторов не был созданием века, они появились на два столетия раньше, XIX век провел их в жизнь» [101, с. 267], поставив на службу экономике и экономическому индивиду.

Масштабные перемены в общественной жизни с необходимостью инициировали потребность в формировании новой, неклассической, парадигмы как в философии в целом, так и в философии истории, в становлении неклассического типа рациональности. Кроме того, существенное влияние на этот процесс оказало бурное развитие и естественных, и гуманитарных наук — физики, химии, биологии, психологии и др. Однако характерное для классической философии истории членение на две фундаментальные интенции универсализма и индивидуализма сохранилось, хотя и претерпело ряд модификаций. В рамках первого подхода понятие общественно-исторического прогресса стало отождествляться с научно-техническим прогрессом и развитием экономики; в русле же индивидуализма усилились иррационалистические нотки.

### 3.1. ПРОГРАММА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА И ТРАНСФОРМАЦИИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЯ ИСТОРИИ

Кризису классической философии истории, так же, как и кризису классической рациональности в целом, со всей очевидностью проявившемуся на рубеже XIX–XX вв., помимо социально-исторических катаклизмов, во многом способствовали новые направления в философско-историческом знании. Их создатели и приверженцы все больше проникались сомнениями в разумности мироздания, полного амбивалентных и подчас неразрешимых противоречий и таящего в себе силы, чуждые и неподвластные человеку. Идейным вдохновителем этих иррационалистических концепций стал немецкий романтизм, противопоставивший гегелевскому панлогизму с его универсализмом и идеей прогресса мысль о непреходящей ценности каждой культуры и каждой творческой личности.

Следует отметить, что после Просвещения в философии истории уже не существовало как универсализма, так и индивидуализма в «чистом» виде. Если первый с относительной последовательностью стремился вывести общую причинно-следственную матрицу исторического процесса, чтобы под нее подвести свое видение Универсальной истории, то второй проявил себя в русле иррациональных концепций, отрицающих существование общих закономерностей в исторической динамике. Иррационализм можно интерпретировать как «голос против» триумфального шествия экономики и «экономического человека», против аберрации, используя выражение Ф. Ницше, «человеческих, слишком человеческих» ценностей, как стремление предотвратить «омассовление» индивида не только в реальной истории, но и в философии. Это была грандиозная попытка индивидуализма трактовать историю как социокультурный и смыслопорождающий процесс, не сводящий описание жизни людей к описанию «логики вещей».

Однако далеко не все философы-иррационалисты разделяли идею о ценности человека, мира, культуры и истории; человек ничтожен, а история бессмысленна — такова точка зрения одного из основоположников иррационализма немецкого философа А. Шопенгауэра, пессимистические рассуждения которого вступают в резкий диссонанс с «самодовольством» экономически и технически благополучного XIX в. А. Шопенгауэр стал едва ли не первым европейским философом, обратившимся к ценностям и идеалам восточной культуры, разочаровав-



шись в западной христианской традиции. Лишь в греческой культуре он усматривал близкие Востоку трагический пессимизм и дуализм.

Произведя полную переоценку ценностей — моральных, религиозных, эстетических, причислив институты государства, общества, экономики к бессмысленным обывательским образованиям, презирая пафос прогрессистской европейской традиции как декларативность и фразерство, А. Шопенгауэр иронизирует над идеалом христианского Запада. Этот идеал, по его мнению, нашел окончательное выражение в «уничтожении индивидуального существования как великого метафизического грехопадения» [130, с. 119], поскольку с точки зрения этого идеала история вообще не имеет смысла. Ведь сущность истории заключена в динамике индивидуального, а там, где его нет, не может быть и истории.

По его мнению, история людей, как и природы, — не более чем причинно-следственная связь отдельных явлений. *Индивидуальное* в истории обнаруживается в этих явлениях, как в точках развертывания мировой воли. Таким образом, «поле» истории — мир как представление — абсолютно эфемерный конструкт. Поэтому бессмыслен и лишен какой бы то ни было ценности «маскарад себялюбия» — консорциум христианской телеологии и философии истории, прикрывающихся лозунгами о наличии некоей конечной цели и объективного смысла истории. Более того, А. Шопенгауэр усматривает глубинную причину надуманности предметного поля философии истории и несовместимости индивидуальной истории человека и истории общества в самой природе человеческого бытия. По его словам, «особенностью человечества, как упомянуто выше, является то, что в нем родовой характер отделен от характера индивидуального, и поэтому каждый человек... до известной степени выражает собой совершенно самостоятельную идею» [152, с. 301].

Другой поборник иррационализма — датский мыслитель С. Кьеркегор, порицая Г. Гегеля за исторический «объективизм», делающий индивида игрушкой в руках неких «анонимных сил» и отрицающий возможность конкретного человека влиять на ход истории, рассматривал бытие через призму человеческого существования, всегда несущего на себе отпечаток личностной индивидуальности, субъективности.

История для С. Кьеркегора имеет ценность лишь как последовательная смена трех стадий жизни человека и характерных для него поведенческих установок — эстетической, этической и религиозной, причем она сугубо индивидуальна. Выступая против погружения *единичного* —

отдельного человека в общий ход исторических событий, он считает, что значима только индивидуальная диалектика прошлого, настоящего и будущего. Как пишет об этой идее С. Кьеркегора Э. Трёльч, «из прошлого в будущее мы попадаем лишь благодаря решающему скачку, который мы совершаем исходя из собственного решения и ответственности» [130, с. 151–152]. У С. Кьеркегора историческое суть синтез метафизического и случайного, человек осознает себя как «единство необходимой и случайной конечности», в которой может проявиться божественное. Поэтому цель человека — «схватить это индивидуализированное божественное в его скачке и решимости» [130, с. 179].

Таким образом, история имеет смысл постольку, поскольку имеет смысл единичное существование. *Единичный* — категория, «пронизывающая время, историю, общество» [26, с. 191], а история становится ареной развертывания конфликта между личностью и обществом, как между единичным и всеобщим, и главная цель, преследуемая в ходе этого конфликта, — становление человеческой субъективности, индивидуальности. Свидетельство тому — слова, сказанные об этической установке человека: «Будучи определенным как непосредственно чувственное и душевное, единичный индивид является таким единичным, которое имеет свой *τέλος* (греч. «цель») во всеобщем, а потому его этической задачей будет необходимость постоянно выражать себя самого, исходя из этого, так, чтобы отказаться от своей единичности и стать всеобщим» [69, с. 53].

Если для С. Кьеркегора понятие личности имеет изначальную ценность, то Ф. Ницше приходит к признанию этого через «переоценку всех великих ценностей и идеалов», сложившихся в европейской культуре за последние два столетия. Воззрения Ф. Ницше базируются на антропоцентризме и волюнтаризме. Единственным в мире существом, которое в состоянии осмыслить, оценить, истолковать действительность (что равнозначно ее созиданию), является человек. Базовая характеристика человека — воля к жизни, активная, инстинктивная, ничем не детерминированная извне. Еще в одной из своих первых работ — «Рождение трагедии из духа музыки» — Ф. Ницше, анализируя древнегреческую культуру, выводит два начала, две мощные глубинные интенции в человеческой жизни — *аполлоническое* и *дионисийское*, — и рассматривает культуру как историю их борьбы и взаимопроникновения.

Перед мыслителем стояла задача понять эллинский мир и греческую трагедию, из которой, по его мнению, рождается современная культура и современный человек. Трагедия для Ф. Ницше, по замеча-

нию Э. Трельча, — это «синтез двух бессознательно заложенных в изначальных способностях греков совершенно противоположных стремлений: воли и искушения» [130, с. 394]. И трагедия поэтому — отнюдь не вид искусства, подобно иным, но сам дух эллинства, само мироощущение человека. Человеческая жизнь, по мысли Ф. Ницше, — глубоко трагичный процесс бесконечного творческого становления, поиска совершенства, требующий титанического напряжения сил, которое инициировано присутствием дионисийского начала, обеспечивающего жизнеспособность и индивида, и культуры.

Здесь Ф. Ницше вступает в полемику со всей предыдущей культурной традицией, включая А. Шопенгауэра, от которого он перенял дух пессимизма, но направил последний в иное русло (об этом чуть позже). Он обвиняет А. Шопенгауэра в посягательстве на естественное право жизни — свободу творческого проявления человека, растворенную в слепой стихии мировой воли. Он также обрушивается на философскую традицию христианского Запада, на христианскую мораль, этот «вырождающийся инстинкт, обращенный с подземной мстительностью против жизни» [96, с. 730], направленный на уничтожение воли к жизни, суть которой — вечное становление.

История в концепции Ф. Ницше предстает как вечно изменчивый процесс становления, в котором периоды утверждения воли к жизни сменяются периодами ее упадка. Упадок этот продиктован тем, что попытка установить на земле «царство индивида» всегда чревата грандиозным напряжением сил — и, как следствие, их растратой, истощением, обессиливанием [119, с. 312]. Эпоха Возрождения, по мнению Ф. Ницше, в этом смысле показательна, так как доказала со всей очевидностью, что это самое «царство индивида» может быть лишь краткосрочным» [98, с. 80]. Однако свободный от морали Ренессанс, по его оценке, — последняя великая эпоха Европы.

Каким же образом возможен прогресс в истории? Ф. Ницше выводит его из диалектики силы и слабости: если для слабейших нигилизм губителен (они обречены на гибель, инстинктивно выбирая путь, ведущий к саморазрушению), то более сильные пытаются спастись, уничтожая «то, что еще оставалось целым»; сильнейшие же выживают, преодолевая дух нигилизма. Он пишет, что «величина “прогресса” *измеряется* даже количеством отведенных ему жертв; человечество, пожертвованное в массе процветанию отдельного *более сильного* экземпляра — вот что *было бы* прогрессом...» [97, с. 456]. Человек, по сути, есть только путь к человеку, к идеалу сверхчеловека, воина, обладающего мощным

дионисийским началом, непреклонной волей к жизни. Ведь «история принадлежит прежде всего деятельному и мощному, тому, кто ведет великую борьбу», – утверждает немецкий мыслитель [95, с. 168]. Поэтому один из крупнейших философов XX в. М. Хайдеггер считает, что Ф. Ницше идеей Сверхчеловека задал фундаментальный вопрос современной эпохи: «Он разглядел приход времен, когда человек готовится распространить свое господство на всей земле, и он спрашивал себя, достоин ли человек такой миссии, и не должна ли сама его сущность быть преобразована. На этот вопрос Ницше ответил: человек должен преодолеть себя, стать Сверхчеловеком» [142, с. 149].

Таким образом, задача человека – суметь проявить имплицитно заложенную в нем волю к жизни и волю к власти и осознать, что смысл его собственной, индивидуальной жизни заключается прежде всего в ее становлении, динамике. Индивид должен быть нацелен на будущее, «должен обладать и время от времени пользоваться силой разбивать и разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше» [95, с. 178]. Тут Ф. Ницше заимствует восточную идею о вечном возвращении как стимул стремления к совершенству в настоящей жизни. Так, история, принимая циклический вид, обретает смысл в свершении индивидуальной жизни.

Концепции К. Ясперса и М. Хайдеггера, объединенные принадлежностью к экзистенциалистскому течению в немецкой философии середины XX в., занимают принципиально разные позиции в отношении трактовки истории. Философия истории М. Хайдеггера глубоко индивидуалистична, в ней отсутствует идея всеобщего исторического процесса, тогда как концепция «осевого времени» К. Ясперса предполагает существование единой временной последовательности и общего смысла в развитии разных культур. Так, в своей концепции К. Ясперс отмечает, что почти одновременно между 800 и 200 гг. до н. э. в различных областях земного шара (Индия, Китай, Иран, Палестина, Греция) появляется мощная культурная волна, смысл которой сводится к возникновению самосознания человека и его рефлексии над миром. И мировая история в осевое время обретает единство.

Концепция «осевого времени» фиксирует универсализм философии истории К. Ясперса, имеющий определенную специфику, которая сближает его с базовыми принципами индивидуалистской парадигмы. Это проявляется в том, что немецкий философ, во-первых, не исключает идеи разнородности культур и, во-вторых, отвергает логический детерминизм в историческом познании, полагая, что ключом к пости-

жению истории может быть только понимание того, что такое человек как духовное существо.

История, по мысли К. Ясперса, всегда неповторима, как неповторима каждая человеческая жизнь. Он подчеркивает, что «если мы постигаем в истории общие законы (каузальные связи, структурные законы, диалектическую необходимость), то собственно история остается вне нашего познания» [157, с. 249]. Для того чтобы познать ее, необходимо постичь ряд составляющих ее индивидуальностей. Поскольку история, согласно К. Ясперсу, — это «внешнее», происходящее в определенный момент в определенном месте, то логично было бы предположить, что любой ее феномен может быть рассмотрен как *индивидуальное* именно в силу своей темпоральной природы. Однако мыслитель замечает, что все то, что «в качестве индивидуума может быть заменено другим индивидуумом», еще не является подлинно историчным. Историчность предполагает уникальность, неповторимость, самоценность — черты, присущие только человеку. Здесь вновь всплывает категория индивидуальной тотальности, так как К. Ясперс трактует человека не как единично взятого индивида, а как субъекта, «который, напротив, растворяется, поглощается» подлинным историческим индивидом, как действительность, одухотворяющую «общее». У него человек историчен только в силу своей духовной, но не физической природы.

Только человек способен постоянно выходить за свои пределы, создавать и изменять как внешний мир, так и свой внутренний. В этой способности перехода и заключается сущность истории: «Все великое есть явление на стадии перехода», — пишет К. Ясперс [157, с. 251]. «Переход» — символ историчности; на стадии перехода в индивиде проявляется его специфически человеческая сущность — свобода, представляющая как путь человека во времени к единству истории бытия и истории созидания. Данный тезис можно было бы трактовать как намек на универсализм, но автор моментально это опровергает — единство это никогда не может быть достигнуто. Человек находится на пути к нему, и этот путь — история; завершенное единство стало бы концом истории, что для К. Ясперса абсолютно неприемлемо. «Историчным остается движение между началом и концом, которое никогда не приходит к тому, что оно, по существу, означает, но всегда содержит его в себе» [157, с. 271]. Эта идея истории, заключенной в рамки человеческой жизни и символизируемой жизненным путем человека, идея, являющаяся знаковой для немецкого экзистенциализма, получает предельно отточенную трактовку в философии истории М. Хайдеггера.



М. Хайдеггер, начиная с критики традиционной метафизики, к которой он причисляет философско-исторические построения вплоть до И. Канта, говорит о том, что принципиальным недостатком ее было непонимание человеческой жизни как бытийного процесса. «Вульгарная» классическая онтология, анализируя бытие, игнорировала факт его историчности и, более того, факт историчности, временности как специфической формы человеческого бытия. М. Хайдеггер же настаивает на том, что историческое событие «всегда уже «объективно» присутствует *без того, чтобы быть историографически охвачено*» [140, с. 435]. По его мнению, историческая наука должна иметь онтологическое оправдание своего существования, оправдание, которое она обретает посредством экзистенциальной интерпретации истории, противоположной объективистской трактовке времени «вульгарной» онтологией. М. Хайдеггер предлагает свое определение истории, звучащее следующим образом: «история есть протекающее во времени специфическое событие экзистирующего присутствия, причем так, что «прошедшее» в бытии-друг-с-другом и вместе с тем «передаваемое по традиции» и продолжающее воздействовать считается историей в подчеркнутом смысле» [140, с. 424].

Под экзистирующим присутствием М. Хайдеггер понимает человека, но концепт «человек» для него — родовое понятие, слишком общее и нечеткое. Немецкий философ вводит категории «здесь-бытия», *Dasein*, бытия как *присутствия*, понимая человека как времяобразующее сущее, целостное бытие, существующее между рождением и смертью; именно это «бытие между», экзистенциальная пограничная ситуация, выступает его фундаментальным основанием. «Собственное бытие-к-смерти, т. е. конечность временности, есть потаенная основа историчности присутствия» [140, с. 431–432]. Иллюстрацией к этой мысли М. Хайдеггера может служить ситуация, сложившаяся с появлением персонифицированного образа смерти в позднем Средневековье. Суть его в том, что на сознание человека воздействует даже не столько сама картина тления, пляски мертвецов, сколько гложущее чувство понимания того, что образ любого из вовлеченных в смертельный хорост не абстрактен. Это сам живущий, всматривающийся в свое зеркальное отражение в трансцендентном по отношению к наличному бытию мире. Именно интенция «это ты сам!», сообщая видению смерти эту повергающую в дрожь жуткую силу, послужила толчком к осознанию средневековым человеком ценности своего бытия.

Однако человеческое бытие — это не только бытие-к-смерти. М. Хайдеггер конфигурирует *Dasein* и как протяженность между двумя точками, ограничивающими его существование, и как «застывшее» *Я* в любой из моментов потока времени — подобно кадру, запечатленному на пленке. Такая изначальная амбивалентность человеческого бытия вдвойне подчеркивает ценность истории: и как события, и как процесса.

В исторический процесс, как в процесс, проходящий в этом мире, необходимо вовлечено все-в-мире-сущее. Однако только человек является субъектом истории — «событие истории есть событие бытия-в-мире», событие *Dasein*, пишет мыслитель [140, с. 434]. Поэтому в истории нет ничего фатального, предопределенного; она есть «случаемость» и в этом смысле уникальна, как уникально *Dasein*. Апплицируя эту мысль на реальную историю западной цивилизации, М. Хайдеггер признает гегелевскую идею «исторической иронии», не принимая, однако, его детерминизма. «Никто не знает того, чем станет мысль», — утверждает он в одном из интервью [142, с. 148]; к примеру, физики XX в., искавшие законы ядерного расщепления, отнюдь не собирались создавать атомную бомбу. М. Хайдеггер с осторожностью относится к техническому прогрессу, ибо техника для него не является чем-то ценностно нейтральным по отношению к человеку, и в силу наличия «иронии истории» она способна вызвать необратимые социальные трансформации, которые могут привести цивилизацию к кризису, поставив под сомнение существование и мира, и человека. Поэтому как предостережение звучат его слова: «Угроза человеку идет даже не от возможного губительного действия машин и технических аппаратов. Подлинная угроза уже подступила к человеку в самом его существе» [141, с. 234].

Становление иррационализма как основной версии программы методологического индивидуализма в философии истории XIX — начала XX в. зафиксировало следующие принципы: акцент на человеке в более широких проекциях его существования, артикуляция творческого статуса человека в истории и мире. Возникли и получили обоснование такие специфические характеристики человеческого бытия, как временность и историчность. В качестве факторов исторической социодинамики начали приниматься культурные трансформации в обществе и духовное развитие личности. Причем именно в этом духовном развитии стал усматриваться если и не исторический прогресс, то реализация смысла истории.

Вместе с тем широкое использование методологического индивидуализма привело к появлению на рубеже XIX–XX вв. модифицированной формы историзма – историцизма. Исходя из *принципа историцизма*, В. Дильтей, В. Виндельбанд, Г. Риккерт утверждали, что науки о культуре (о духе у В. Дильтея), к которым относится история, в отличие от наук о природе должны не столько объяснять, сколько *понимать* действия человека и их объективированные результаты. Особенностью знания в гуманитарных науках является то, что оно «носит интерпретативный характер и укоренено в конкретных исторических обстоятельствах. В силу этого оно с неизбежностью субъективно и контекстуально» [131, с. 374].

Иными словами, исторические события принадлежат не природной, а духовно-культурной реальности, в которой люди действуют исходя из существующих ценностей, идеалов и норм. Этот мир динамичен и характеризуется постоянным изменением таких ценностей и норм. В итоге, чтобы постичь смысл поступков людей прошлого, надо понять их в контексте уже исчезнувших или подвергшихся аберрации ценностей, что сомнительно. Поэтому историцизм часто квалифицируют в качестве исторического *релятивизма* – системы знания, которая может претендовать на получение не объективно, а только относительно истинного знания.

### 3.2. ОБОСНОВАНИЕ ИДЕАЛА ОБЩЕСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА В МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ УНИВЕРСАЛИЗМЕ

В рамках универсалистского подхода к рассмотрению развития общества серьезным испытанием для философии истории оказалось возникновение позитивистски ориентированной социологии, явившееся предпосылкой становления идеологии индустриализма и во многом способствовавшее кризису классической философии истории и поиску новых форм историзма. Если в классической версии универсализма человек фактически оказывался вне сферы социальной истории – историческое развитие общества, как это было, к примеру, у Г. Гегеля, подчинялось объективной логике развертывания Абсолютной Идеи, то новые философско-исторические проекты универсализма предстают как попытка «гуманизации» истории. В отличие же от классического гуманистического принципа индивидуализма, в котором человек, создавая себя, вершит историю, здесь создание совершенного общества выступает гарантом возникновения совершенного человека.

Одним из первых, кто поставил вопрос о необходимости создания социальной теории, которая будет способствовать достижению обществом всеобщего процветания, был французский философ А. де Сен-Симон, выдвинувший ряд идей, в значительной мере повлиявших на философию позитивизма. По мысли представителя утопического социализма А. де Сен-Симона, для блага общества необходимо развитие не только науки, но и промышленности, причем их взаимодействие способно радикально изменить будущее и принести человеку свободу. Главным жизненным принципом должен был стать производительный труд, а будущее общество виделось как «ассоциация свободных граждан», не нуждающаяся в управлении извне, в отличие от государства, которое суть лишь «несовершенство и бесчеловечность».

Указать путь к этому обществу, по мысли А. де Сен-Симона, должна история, которую он рассматривал по аналогии с индивидуальной человеческой жизнью. В младенчестве человек сосредоточен главным образом на еде, в детском возрасте — на играх, достигнув юношеского возраста, начинает увлекаться искусством, затем — военным делом, ремеслом, покорением природы, в зрелом же возрасте руководствуется в первую очередь не чувствами, а разумом. Так же и цивилизация должна пройти путь от первобытного общества, занятого в основном добычей пропитания, до идеального общества, основанного на созидательном труде, залог которого — знание законов природы и истории.

А. де Сен-Симон, предвосхищая апофеоз техники и промышленности XIX в., пишет о том, что наступление новой индустриальной эпохи означает формирование общества нового типа, в котором будут существовать только люди «одной и той же политической породы». В целом же идеальная модель общества, основанного на принципах коллективизма и практически лишенного социальных конфликтов, предложенная французским философом, получила широкое распространение и различные интерпретации в последующем развитии философии истории [119, с. 249].

О. Конт, один из основоположников позитивизма и создателей социологии как науки, выступил сначала учеником и последователем А. де Сен-Симона, а потом стал его идеологическим противником. Рассматривая социологию как опирающуюся на методы естественных наук философию, он стремился обосновать представление о ней как о теоретическом фундаменте истории на том положении, что цель обеих наук — «рациональное предвидение» будущего развития человеческого общества. В отличие от романтиков О. Конт заменил получившую

распространение в их категориальном аппарате «внеисторическую субстанцию» — категорию «народный дух» — понятием «человеческого духа», которое, в свою очередь, трактовал как явление коллективной психологии.

О. Конт принадлежит заслуга разработки универсального закона «трех стадий» развития человеческого духа, касающегося и всего человечества, и отдельного индивида. В его основу положены морфологические представления о человеке, проходящем в развитии последовательно три стадии: теологическую (фиктивную), метафизическую (абстрактную) и позитивную, рассмотрению которой уделяется наибольшее внимание. Позитивная стадия в истории, по мнению О. Конта, только начинается, и ее наступление вызвано потребностью общества в новом типе мировоззрения, основанном на научных данных.

Социальная значимость положительного мировоззрения, согласно французскому мыслителю, заключается в его способствовании развитию свободы личности, пробуждению в человеке «интеллигентности» и альтруизма. Формирующийся промышленный строй, базирующийся на достижениях науки и техники, обеспечивает гармоническое развитие всех элементов общества, что, в свою очередь, должно повлечь за собой установление мира и справедливости, материального благополучия и распространение гуманистических идей. Именно такое общество предстает для О. Конта наивысшим достижением человечества, абсолютной ценностью. Как следствие, он даже делает вывод, что позитивная философия, по сути своей, является новой религией — «религией человечества».

О. Конт реконструирует всемирную историю, позиционируя эту реконструкцию как «позитивную теорию общественного прогресса». Понятие прогресса у О. Конта имеет несколько значений: материальный прогресс способствует улучшению условий жизни людей, физический означает совершенствование человеческой природы, интеллектуальный выражается в способности к абстрактному мышлению, а нравственный развивает в человеке стремление к солидарности. В общем исторический прогресс — это прогресс социального начала в жизни людей, нарастания коллективистских настроений, охватывающих и объединяющих человечество, однако источник его все же укоренен в самом человеческом разуме, который стремится достичь «позитивного состояния» и способен оказывать влияние на развитие социальных и нравственных процессов в обществе.



Российский философ Е. М. Сергейчик, анализируя философию истории О. Конта, предлагает рассматривать ее как переходную. С одной стороны, в концепции О. Конта ощущается влияние духа классического рационализма, проявляющегося в постулировании им «логической необходимости» процесса смены трех стадий на пути к высшей конечной позитивной стадии, «в силу чего история общества приобретает телеологический и финалистский характер» [119, с. 259]. Иными словами, история выступает как всемирная история прогресса человеческого духа – тут сказывается безусловное влияние идей Просвещения. При этом признание заглавной роли научно-технического прогресса в общественной жизни приводит О. Конта к созданию теории идеального «позитивного общества», наступление которого знаменует собой «конец истории».

С другой стороны, историю человечества О. Конт не выводит из некой метафизической сущности, а рассматривает как действительную эмпирическую историю. Вследствие этого он признает относительность ценностных оснований каждой эпохи и невозможность сведения их к какой-либо одной. Новации состоят в том, что у О. Конта, во-первых, выводится нелинейность, дисконтинуальность прогресса, и, во-вторых, исторические события всегда рассматриваются относительно человека, который их созерцает, описывает, анализирует и оценивает, что говорит об антропологической ориентации его концепции. В качестве иллюстрации укажем на сравнение О. Контом стадий развития разума, исторических эпох и личности: теология – детство, метафизика – юность, позитивная философия – зрелость. Об этом свидетельствуют его слова, завершающиеся риторическим вопросом: «Так как в развитии отдельной личности и целого вида отправной пункт необходимо должен быть один и тот же, то главные фазы первого должны представлять основные эпохи второго. И не вспомнит ли каждый из нас, оглянувшись на свое собственное прошлое, что он по отношению к своим важнейшим понятиям был теологом в детстве, метафизиком в юности и физиком в зрелом возрасте?» [65, с. 555].

Г. Спенсер, опираясь на современные ему биологические открытия, опровергает представления философов – теоретиков «свободной воли» – о том, что решающая роль в истории принадлежит личности, «выдающимся мыслителям», что в истории главным образом действуют субъективные факторы. Ученый выражает несогласие и с тем, что ход истории может быть изменен и ускорен человеческим вмешательством. Исходя из этих установок, он строит теорию «социального эволюцио-

низма». Ее суть в том, что действие универсальных законов эволюции проявляется на уровне социума: на первом этапе социальной эволюции человечество представляет собой еще «племя бродячих дикарей», и лишь постепенно, по истечении столетий, происходит интеграция людей в социальные группы, затем устанавливается кооперация этих групп, и после – их дифференциация.

Наращение процессов дифференциации способствует специализации, разделению функций различных групп, и одновременно их интеграция приводит к гармонии общества как целого, части которого находятся в равновесии – «солидарности» между собой. Этот процесс Г. Спенсер рассматривает как прогрессивный, и в силу этого понятие эволюции в его философской системе выступает синонимом понятия прогресса. Английский мыслитель выделяет четыре типа общества, которые «могут быть распределены, прежде всего, по степени сложности – как простые, сложные, двойной сложности и тройной сложности» [124, с. 295]. Он говорит также о существовании в зависимости от характера факторов, обуславливающих единство и солидарность в обществе, двух его типов – «военного» и «промышленного». В первом случае фактором кооперации групп выступает принуждение, во втором – кооперация имеет добровольный характер, поскольку в ее основе лежит взаимный интерес сторон. В этом обществе «взаимный обмен услугами не имеет принудительного характера и ни один индивид не подчиняется другому» [124, с. 296].

Следовательно, социальная эволюция характеризуется движением от неопределенности к определенности и порядку в социуме, но показательно, что ее, согласно Г. Спенсеру, не следует рассматривать как сугубо однонаправленный, однолинейный процесс. В общественном развитии возможны процессы инволюции и регрессии, когда промышленное общество может приобретать, в зависимости от социально-исторических обстоятельств, черты военного общества.

Однако в рассуждениях о взаимоотношениях человека и государства классик позитивистской философии проявляет определенную непоследовательность: утверждая в духе либерализма, что общество существует для индивида, а не наоборот, и что прогресс общества зависит от реализации потенций личности, он вступает в противоречие с ранее сказанным. В частности, он противоречит своим словам о том, что субъективный фактор не может быть детерминантом социальной динамики. Чувствуя шаткость своей позиции, Г. Спенсер находит лазейку для выхода: в качестве критерия прогресса он выводит не нравственное совер-

шенствование человека, а конкуренцию индивидов. Этот показатель в большей степени соответствует становлению идеала «промышленного общества» и может удовлетворить идеологии индустриализма, и, в то же время, он позволяет исключить вмешательство государства как «противоестественное», и тем самым удовлетворить принципам идеологии либерализма. Таким образом, позитивизм уходит от необходимости нравственного оправдания экономического человека как личности, находя возможность «облагородить» его за счет позиционирования в качестве строителя совершенного общества.

В отличие от позитивизма другая версия универсалистской программы – *марксизм*, признавая главенствующим в историческом развитии экономический фактор, подвергает критике экономического человека. Взгляды К. Маркса, названного Ф. Фукуямой «другим великим писателем Универсальной Истории» (под первым понимался Г. Гегель), на человека и историю прошли определенную эволюцию. Если молодой К. Маркс более занят рассмотрением преимущественно проблемы человека и его места в истории, то К. Маркс «зрелого» периода творчества обращается к динамике социальных структур, в частности к анализу исторического развития социума как закономерной смены общественно-экономических формаций.

Так, в ранний период своей деятельности, прежде всего в работе «Экономическо-философские рукописи 1844 года» К. Маркс акцентирует внимание на проблеме свободы и отчуждения человека в обществе. В самом же развитии общества для него актуальной выступает роль субъективной стороны социальной реальности, которая по своей сущности является объективно-субъективной реальностью. Об этом свидетельствует констатация классиков марксизма, согласно которым история есть «не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека» [83, с. 102].

Известно, что К. Маркс, занимаясь в этот период проблемами философской антропологии, в качестве важнейшей задачи, стоящей перед современным ему европейским обществом, рассматривал задачу преодоления отчуждения человека во всех его формах. Поэтому с позиций создателей марксизма, представленных в имевшей программный характер работе «Манифест Коммунистической партии», будущее выглядит следующим образом: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [85, с. 447].

В этом положении, по словам Ф. Энгельса, отражена основная идея будущей эры в истории человечества — эры коммунизма. Когда незадолго до его смерти к нему обратились с просьбой сформулировать девиз предстоящей коммунистической эпохи, он после некоторых раздумий слово в слово повторил приведенную выше фразу.

Но мы обратим внимание на особенности методологии анализа перспектив всемирно-исторического процесса. Дело в том, что отправным для понимания состояния общества тут является состояние отдельного человека («свободное развитие *каждого*»), что свидетельствует об установке на методологический индивидуализм.

В зрелый период творчества К. Маркса исходным для понимания общества и места человека в нем человека является материалистическое понимание истории, гласящее, что «не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [86, с. 7]. Смысл данного положения, принципиального для марксизма, в том, что материальная жизнь общества, прежде всего экономическая, основу которой составляет способ производства материальных благ и те экономические отношения, которые складываются между людьми, *в принципе* определяет духовную жизнь общества — всю совокупность общественных взглядов, желаний и настроений людей. Человек же трактуется как производный от общества субъект деятельности, поскольку, по словам К. Маркса, «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [84, с. 3]. Следовательно, человек как активное, деятельное существо определяется, по сути, тем, какое место он занимает в обществе и какие функции в нем выполняет, т. е. определяется своим социальным положением, социальным статусом.

В своей философско-исторической концепции К. Маркс стремится соединить понимание развития общества как исторического процесса, развертывающегося с объективной необходимостью, и как результата воздействия субъективного фактора, проявляющегося во влиянии на практическую деятельность людей их интересов и целей. Трактовка создателем марксизма развития общества как естественно-исторического процесса близка гегелевской интерпретации хода истории как «мерной и неотвратимой поступи Мирового духа» и как «крота истории», действия которого воплощают объективную логику истории. В свою очередь, исследование субъективной компоненты в исторической практике людей приводит К. Маркса, вслед за Г. Гегелем,

к признанию непредсказуемости результатов общественного развития — «иронии истории», связанной с составляющей ее субъективный фактор деятельностью человека.

В изложении Ф. Энгельса «ирония истории» нашла отражение в его письме Й. Блоху: «...история делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновения множества отдельных волей, причем каждая из этих волей становится тем, что она есть, опять-таки благодаря массе особых жизненных обстоятельств. Таким образом, имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая — историческое событие. Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, *бессознательно* и *безвольно*. Ведь то, чего хочет один, встречает противодействие со стороны всякого другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел» [155, с. 395–396].

Современный американский социолог-постмарксист И. Валлерстайн, рассматривая философию истории К. Маркса, говорит о существовании «двух Марксов», по-разному исследующих проблемы историографии. С одной стороны, Маркс-универсалист восстает против либерально-буржуазной мысли с ее антропологией, кантовскими категорическими императивами, верой в медленное, но неизбежное улучшение условий жизни человека, наконец, с ее озабоченностью судьбой жаждущей свободы личности. И. Валлерстайн пишет: «Индивид или группа индивидов могли бы, конечно, в любое время решить предпочесть вложение капитала с целью приобретения большего капитала. Однако до определенного момента в историческом развитии такие индивиды не имели никаких шансов на успех. В предшествующих капитализму системах длительный и сложный процесс накопления капитала почти всегда блокировался в той или иной точке...» [28, с. 77]. Это было обусловлено необходимостью созревания условий, не зависящих от желания индивида получить прибыль, и прежде всего наличием рабочей силы — заинтересованных в этой работе людей, а также существованием системы распределения и группы покупателей с достаточными средствами для приобретения товаров и ряда других условий.

Вместо этой концепции, считает И. Валлерстайн, К. Маркс предлагает взгляд на общество, в основе которого лежит признание существования множества социальных реальностей, каждая из которых обладает особенной структурой. Эти реальности принадлежат разным мирам, причем каждый определяется специфической системой организации



хозяйственной жизни — особым способом производства. Поэтому основной задачей К. Маркса было раскрытие функционирования этих способов, скрытых за их «идеологическим занавесом». Решению данной задачи другими обществоведами мешала характерная для них вера в существование неких неисторических и «универсальных законов», затрудняющая распознавание особенностей каждого из способов производства и, соответственно, анализ других особенностей общества в его динамике. В итоге, заключает И. Валлерстайн, многое в истории осталось нераскрытым.

С другой стороны, К. Маркс признает универсализм ровно настолько, насколько ему это необходимо для подтверждения идеи неизбежного движения по пути прогресса с его линейной траекторией. Как пишет Валлерстайн, марксовы «способы производства, выстроенные в линию один за другим, походили на мальчиков-школьников, которых строят по росту, — способы производства располагались в соответствии с уровнем развития производительных сил» [8, с. 146—147]. Такой универсализм оказался более приемлем для либерального западного мышления.

Желание осмыслить бурные события начала XX в., особенно революционные события в России, привело к популяризации социально-исторических идей марксизма и способствовало, с одной стороны, их упрощению и искажению, с другой — доказательству их слабой верифицируемости. Многие последователи учения К. Маркса, не отказываясь от основных положений его философии, вносили в нее «исторические поправки» и дополнения, зачастую теряя из поля внимания роль человеческого фактора в истории, как это случилось в ревизионизме, австромарксизме, «западном марксизме» Д. Лукача и К. Корша. Более того, один из лидеров французской школы неомарксизма Л. Альтюссер стал упрекать К. Маркса в «антигуманизме» и «антиисторизме». Впрочем, этот упрек не столько адресован К. Марксу, сколько направлен против гуманизма и историзма вообще. По его квалификации, гуманизм и историзм — не более чем идеологические построения, говорящие о «воображаемом» человеке и линейном историческом прогрессе, в то время как наука должна иметь дело «с людьми-функциями в определенной структуре, носителями рабочей силы, представителями капитала...» [цит. по: 111, с. 550].

Франкфуртская школа социальной философии, возникшая в 1920-х гг., переосмысливает философию марксизма с позиций критики классической диалектики и возрастания роли властных отношений в процессе развития цивилизации. В работах входивших в нее мыслителей выде-

ляются три компонента этого процесса. Во-первых, предметом рассмотрения становится проблема подчинения природы человеком и освобождение человечества от зависимости от природной стихии с помощью науки. Во-вторых, интерес вызывает проблема власти. В-третьих, внимание концентрируется на изучении форм контроля над природой человека и его инстинктами. Речь идет о том, что противоречивый характер цивилизационного процесса обусловлен существованием серьезных препятствий на пути социального освобождения человека, в результате чего контроль человека над природой оборачивается тотальным контролем общества и коллектива над самим человеком. В итоге «в нашей второй природе – во всеобщей социальной взаимозависимости – нет никакой свободы» [4, с. 201].

Более того, как отмечают Т. Адорно и М. Хоркхаймер в работе «Диалектика Просвещения», если прогресс экономики порождает более справедливые условия для обеспечения человека, то «технический аппарат» и владеющие им социальные группы имеют преимущества перед прочим населением. «Единичный человек, – пишут они, – перед лицом экономических сил полностью аннулируется. При этом насилие общества над природой доводится ими до неслыханного уровня. В то время как единичный человек исчезает на фоне того аппарата, который он обслуживает, последний обеспечивает его лучше, чем когда бы то ни было. При несправедливом порядке бессилие и управляемость масс возрастают пропорционально количеству предоставляемых им благ». Подводя итог своим размышлениям над противоречивостью прогресса в современном индустриальном обществе, франкфуртцы отмечают оборотную сторону прогресса: «Материально осязаемое и социально жалкое повышение жизненного уровня низших классов находит свое отражение в притворном распространении духовности. Подлинной задачей духа является негация овеществления» [147, с. 12]. Тем самым определенный прогресс в материальном благополучии масс сопряжен с кризисом духовности.

Остановимся на характеристике феномена массы, поскольку тип «массового человека» с необходимостью присутствует в большинстве философско-исторических концепций XX в. Французский социальный психолог XX в. С. Московичи описывает процесс возникновения масс следующим образом: «Дал трещины и начал разваливаться устойчивый мир семьи, соседских отношений, сел. В своем падении он увлек за собой традиционные религиозные и политические устои, а также духовные ценности. Вырванные из родных мест, из своей почвы люди, со-

бранные в нестабильные городские конгломераты, становились массой. С переходом от традиции к модернизму на рынок выбрасывается множество анонимных индивидов, социальных атомов, лишенных связей между собой» [92, с. 405]. С течением времени в скученности больших городов начал выковываться новый человек. Один за другим на подмостки общества выходят коллективный интеллектual, коллективный потребитель, стандартизированными становятся мысли и чувства, индивиды низводятся до уровня все уменьшающихся частиц, обреченных на анонимное и эфемерное существование. Гигантский штамповочный станок отливает умы в единообразные, стандартные формы и обеспечивает каждой человеческой единице соответствие заданной модели. В итоге общество превращается во «множество людей без особых достоинств» [101, с. 197].

Если обратиться к философскому идеалу человека этой эпохи, то резонным будет вопрос: как смог выхолощенный, «первый-среди-равных» человек Просвещения породить такого «черта из табакерки» — массового человека? Ведь ценности Просвещения не исчезли, эта эпоха задала тон в определении приоритетов человечества почти на два столетия вперед. «Экономический человек», рожденный этикой меркантилизма и утилитаризма, в XIX в. обжился, адаптировался и полностью уверился в лейбницианском принципе «Все к лучшему в этом лучшем из миров». А симбиоз экономического человека с массовым провоцирует в результате у индивида неуверенность в личном творческом потенциале и осознание им выгоды позиции так называемого «безбилетного пассажира» истории.

Что конкретно в данном случае имеется в виду? По мнению современного немецкого философа П. Козловски, положение индивида в плане достижения его личного успеха и счастья можно описать как «дилемму подсудимых». Если все люди следуют нравственным законам, то достигается некое приемлемое для них состояние. Но каждый человек вправе задать себе вопрос: «Разве не мог бы я достичь большего, если бы не соблюдал нравственные законы в тех случаях, когда все остальные их выполняли?» Если в малых группах соблюдение норм обеспечивается тем, что каждый может легко проконтролировать поведение другого человека, то в больших группах складывается иная ситуация. Так, в больших коллективах, характерных для индустриального общества, отдельный член группы, будучи не в состоянии проследить за всеми остальными, опасается, что он один соблюдает правила, в то время как другие «за его счет» нарушают их [61].

Рассматривая эту ситуацию, Дж. Бьюкенен отмечает, что упомянутая проблема «безбилетного пассажира» наличествует в любых больших сообществах: индивиды стремятся использовать преимущества достигнутого нравственного состояния общества, не принимая участия в истории его создания; они не желают ограничивать свои аморальные побуждения и стремления [61, с. 226]. В интерпретации известного психолога и культуролога К. Г. Юнга эта проблема выглядит следующим образом: Просвещение и индустриальная революция стали причиной непрерывно увеличивающегося разрыва между сознательным и бессознательным в психике человека. Свойственный Просвещению упор на индивидуализм, равенство и демократию с неизбежно вытекающими из них эгоизмом, самодовольством и анархией и породил на рубеже XIX–XX вв. «компенсаторное обратное движение к коллективному человеку» [156, с. 118].

В этой связи обратим внимание на позицию американского литературоведа И. Хасана, который заметил, что человек современного Запада обитает словно в «комфортабельном концлагере». Что это значит? С переходом из XIX в XX в., особенно после революций и мировых войн, человек вновь начинает ценить стабильность, дающую уверенность в завтрашнем дне, по-новому ощущает хрупкость и неустойчивость мира и готов способствовать поддержанию политико-экономической системы, которая может обеспечить ему налаженную жизнь. Причем способствовать, не вмешиваясь в функционирование этой системы. Ведь, как пишет Г. Маркузе, свобода предпринимательства с самого начала вовсе не была путем блаженства. Как свобода работать или умереть от голода она означала мучительный труд, ненадежность и страх для подавляющего большинства населения. «И если бы индивиду больше не пришлось как свободному экономическому субъекту утверждать себя на рынке, — замечает он, — исчезновение свободы такого рода стало бы одним из величайших достижений цивилизации». Почему? Потому, отвечает он, что механизация труда могла бы высвободить энергию человека и направить ее «в еще неведомое царство свободы по ту сторону необходимости» [87, с. 3].

Однако здесь один из принципов Просвещения играет с человеком злую шутку: «разумный эгоизм» напоминает человеку о том, что результаты его деятельности должны пойти на пользу прежде всего ему самому. В итоге утверждается приоритет сиюминутного успеха над долгосрочными интересами. Крылатая фраза аристократического XVIII в. «После нас хоть потоп», унаследованная вместе с идеей «лест-

ницы прогресса», становится негласным слоганом XX в. Таким образом, человек снимает с себя ответственность за достижения прогресса и препоручает ее науке и технике. Технологический миф — один из первых мифов современности. Развитие техники сопровождается все большим отчуждением человека и от нее, и от продуктов своей деятельности. Чем более расслабленным и равнодушным становится индивид, тем изощреннее должна быть техника, дабы избавить его от забот и излишнего напряжения. Человек, которому нужно всего лишь сохранять нейтралитет, «освобождается от свободы»: «нет смысла настаивать на самоопределении, если управляемая жизнь окружена удобствами и даже считается “хорошей” жизнью» [87, с. 65]. Индивид XX в. — экономический, массовый, теперь приобретает еще одну характеристику: *одномерный*.

Философ франкфуртской школы Г. Маркузе, предложивший это определение, говорит о том, что в существующем обществе, которое он иронически называет Государством Благосостояния, у человека атрофируется способность мышления схватывать противоречия и отыскивать альтернативы: «В единственном остающемся измерении технологической рациональности неуклонно возрастает объем *Счастливого Сознания*» [87, с. 103]. В этой ситуации фиксируется получившее распространение в индустриальном обществе убеждение в том, что действительное разумно и что существующая социально-экономическая система несмотря ни на что продолжает производить блага. Мысль одномерного человека направлена таким образом, что он видит в аппарате производства эффективную движущую силу мышления и действия, к которым должно присоединиться его индивидуальное мышление и действие. Счастливое Сознание является отражением нового конформизма, рожденного переходом технологической рациональности в социальное поведение.

Государство Благосостояния — один из многих исторических проектов, а именно проект технологической рациональности, получивший возможность реализации, отдельные элементы которого могут воплотиться в жизни современного общества. Насколько это реально? «Современное общество, — пишет Г. Маркузе, — уже продемонстрировало свою истинностную ценность как исторический проект. Оно преуспело в организации борьбы человека с человеком и с природой; более или менее удовлетворительно оно воспроизводит и сохраняет человеческую жизнь... Но против этого проекта в его полной реализации выступают другие проекты, и среди них такие, которые способны тотально изменить реализовавшийся» [88, с. 480].



Однако витализация нового проекта — его воплощение в общественной жизни — также представляется Г. Маркузе сомнительной: общество зашло в тупик, его состояние оценивается как критическое, и выход из этого кризиса может стать «катастрофой освобождения». Проблема в том, что для достижения автономии личности необходимо создать такие условия, «в которых подавленные измерения опыта могут вернуться к жизни, но освободить эти последние нельзя, не ущемив гетерономные нужды и формы удовлетворения потребностей, организующие жизнь в этом обществе» [88, с. 504]. Поэтому искусственное создание репрессивных потребностей стало механизмом, детерминирующим способ контроля систем над индивидом, который не только не в силах отказаться от этих потребностей — хотя его «Великий Отказ» смог бы вернуть ему утраченную автономию личности, но и не видит в этом отказе, который сам Г. Маркузе признает как «политически неразумный», никакого смысла.

Философия истории, трактуемая Г. Маркузе как «критическая теория общества», в итоге оказывается несостоятельной ввиду своей неспособности указать тенденции движения к освобождению общества внутри самого общества. Она «не располагает понятиями, которые могли бы перебросить мост через пропасть между его настоящим и будущим» [88, с. 515]. При этом интересно, что возможность преодоления кризиса Г. Маркузе усматривает в сплоченных действиях аутсайдеров общества, проводя параллель с варварами, уничтожившими Римскую империю, чтобы в итоге создать новую цивилизацию; однако, по его мнению, это лишь вероятность на пути выхода из социального кризиса. Правда, вероятность не столь уж ничтожная, если принять во внимание следующий факт. Работа «Одномерный человек» вышла из печати в 1964 г., а уже в 1968 г. произошли события, которые в определенной мере подтверждали мысль Г. Маркузе, — речь идет о весенних беспорядках в Париже и студенческих волнениях в Германии, что можно расценивать как свидетельство дееспособности прогностической функции философии истории.

Социально-критические взгляды Г. Маркузе представляют интерес с методологических позиций, в частности с позиций использования стратегий универсализма и индивидуализма в сознании общества и возможности их использования как дополнительных познавательных подходов в рамках единой концепции. Так, в процессе теоретической реконструкции общественно-исторической динамики, включающей переход от эпохи варварства к цивилизации с трансформацией

последней в общество тотального контроля, автор выделяет некоторые общие закономерности этого процесса и, по сути, предпринимает попытку написания Универсальной истории. В то же время его анализ причин кризиса современного общества и ввод социальных аутсайдеров на историческую арену в качестве субъектов, действия которых направлены на реализацию альтернативного пути развития социума, фиксирует явные индивидуалистические тенденции.

В целом характерное для неклассической версии методологического универсализма создание проектов по спасению человечества и гуманизации истории на выходе сталкивается с серьезными трудностями, а предлагаемые практические шаги по их реализации ведут в тупик. Это обусловлено спецификой программы универсализма: постулируя в качестве субъекта истории человечество в целом, универсализм делает акцент на масштабных преобразованиях в истории, реализуя принцип холизма («целое больше суммы своих частей»). Однако в дальнейшем конструкт «человечество» оказывается слишком объемным и, как следствие, неопределенным. Это приводит к возникновению ситуации, когда в качестве движущих сил истории начинают рассматриваться не люди, а внешние по отношению к ним факторы — экономика, техника, социально-политические системы, и в итоге историческая спасительная миссия оказывается не только нереализуемой — она оборачивается великим антропологическим кризисом.

### 3.3. ОФОРМЛЕНИЕ ПАРАДИГМЫ ПАРТИКУЛЯРИЗМА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ XIX–XX вв.

Идеи европейского декаданса, воли к власти и радикального ниглизма получили вторую жизнь и новую интерпретацию в первой половине XX в. в творчестве О. Шпенглера. Он, как и Ф. Ницше, стал знаковой фигурой не только в немецкой философской традиции, но и в мировой философии. Заимствуя у Ф. Ницше постановку многих вопросов, О. Шпенглер, по его словам, «сделал из его прозрения своего рода обозрение» [153, с. 126]. Он упрекает Ф. Ницше в поэтической абстрактности взгляда на мир, в усмотрении «человеческого, слишком человеческого» там, где должно быть «историческое, слишком историческое».

Вместе с тем мишенью философской иронии О. Шпенглера стал не его знаменитый предшественник; он обрушивается на «философию старого стиля» — западноевропейскую философию последних двух сто-

летий, поскольку та оказалась неисторичной и потому неспособной рассмотреть мир во всей его многогранности. О. Шпенглер предлагает свою «философию будущего», предмет которой – «мир-как-история», в противоположность «миру-как-природе», которые вместе суть аверс и реверс мира как такового. История, пишет О. Шпенглер, – это *геиштальт* – (нем. «целостная форма»), из которой фантазия человека «стремится постичь живое бытие мира по отношению к собственной жизни и тем самым интенсифицировать ее действительность» [153, с. 134]. Он исходит из того, что природное и культурно-историческое бытие полярны, причем природа – это мир уже «ставший», свершившийся. История же есть «становящаяся душа», мировой двигатель, представленный в концептах «времени», «судьбы» и «жизни».

Невзирая на заявленный панисторицизм, допускающий не только распространение идеи исторической эволюции на природу, но также «одушевление» и психологизацию культуры, именно природное начало становится фундаментом, на котором вырастает шпенглеровский историзм. Не случайно культурфилософ воспользовался идеей морфологизирующей физиогномики И. Гёте, проецируя ее на пространство истории. О. Шпенглер пишет, что «через сто лет все науки... станут фрагментами единственной колоссальной физиогномики всего человеческого», поскольку «в каждой науке, взятой в ракурсе как цели, так и материала, человек рассказывает сам себя» [153, с. 257]. Этапы жизни организма – так же, как этапы жизни человека: рождение, расцвет, увядание и смерть – становятся созвучны жизни любого культурного организма.

Культура, согласно О. Шпенглеру, «рождается в тот миг, когда из прадушевного состояния вечно-младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа, некий лик из пучины безликого, нечто ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго отмежеванного ландшафта, к которому остается привязанной чисто вегетативно. Культура умирает, когда эта душа осуществила уже полную сумму своих возможностей... и таким образом снова возвратилась в прадушевную стихию» [153, с. 264]. Таким образом, каждая культура – это организм, которому отпущен срок жизни (около тысячи лет). Она имеет душу, определяющую мировоззрение и образ жизни общества и раскрывающуюся через душу человека как представителя той или иной эпохи.

Предметом специального внимания О. Шпенглера становится автотонная для него *фаустовская культура*, однако он подвергает ее су-

ровой критике: тот факт, что все внимание и интерес «фаустовского человека» направлен исключительно на себя, оборачивается против него самого: его тщеславие приводит к утверждению «невероятно скудной и бессмысленной схемы» мировой истории «Древний мир – Средневековье – Новое время», схемы, в которой нет места иным, незападным культурам. Нет более «шаткого метода» интерпретации исторического процесса, чем проецирование на него собственного взгляда на явления, собственных убеждений и ценностей как единственно верных и возможных. По мысли О. Шпенглера, необходим «коперниканский переворот» в истории, который позволил бы заменить устаревшую «птолемеевскую» систему исторического мировоззрения, где центральное положение занимает культура Запада, вокруг которой «вращаются» другие культуры. В итоге этого переворота все культурные традиции будут занимать равнозначное положение.

Прогресс в истории О. Шпенглер также категорически не приемлет, отрицая и линейный, и кумулятивный характер истории. Каждая культура, как и каждый человек, уникальна, как нет единого человечества, так не может быть и единой линии исторического развития. Мировая история – это не более чем круговорот оригинальных самодостаточных культур.

Несомненно, что одним из ведущих факторов в философии истории О. Шпенглера выступает человек, однако этот человек – не отдельно взятый индивид, а упоминавшаяся ранее «индивидуальная тотальность», воплощенная в больших социальных группах. Несмотря на то что статус человека как индивида в истории у О. Шпенглера нивелирован, сама история «антропоморфизируется», наделяется сугубо человеческими свойствами и качествами, свидетельством чему служит идея дуализма «души» (культуры) и «тела» (цивилизации), из которой следует отсутствие единого смысла исторического процесса.

Если культура в понимании О. Шпенглера – это живой организм, который с необходимостью растет, созревает, увядает и, наконец, умирает, то иная трактовка характерна для другого теоретика нелинейных исторических процессов А. Дж. Тойнби. Известный английский историк не приемлет методологию универсализма, считая, что «общество не является и не может быть ничем иным, кроме как посредником, с помощью которого отдельные люди взаимодействуют между собой. Личности, а не общества создают человеческую историю» [127, с. 263]. При этом А. Дж. Тойнби отвергает фатализм в вопросах развития цивилизации, считая, что последнее слово всегда остается за человеком. Система

А. Дж. Тойнби антропоцентрична в том смысле, что в ней обществу отводится место арены действий людей, но не носителя самостоятельной созидательной силы, не народных масс как реальных субъектов, «творцов» истории. Общество — это совокупность отношений между индивидами. Рассматривая развитие цивилизаций через диалектику *Вызова* и *Ответа*, А. Дж. Тойнби пишет, что, так как источником социального действия не может быть общество, поскольку «поле действия не может само быть источником действия» [127, с. 262], то и вызовы истории предназначаются прежде всего человеку.

Однако большинство членов общества инертно, пассивно и неспособно дать достойный Ответ на Вызов судьбы. Чтобы общество смогло ответить на вызов, отмечает А. Дж. Тойнби, в нем необходимо наличие Личностей. Именно они способны дать ответ, повести за собой всех остальных. Под Личностями мыслитель понимает как отдельно взятых людей, оставивших значительный след на скрижалях истории (Иисус, Мухаммед, Будда), так и социальные группы (например, английские нонконформисты). В любом случае общество раскалывается на две взаимодействующие части: творческое меньшинство и основную инертную массу. Творческое меньшинство импульсивно воздействует на рядовых членов общества, которые способствуют витализации, «оживлению» их возвышенных идей на основе *мимесиса* — подражания.

Развитие человеческой истории, согласно А. Дж. Тойнби, не предопределено; оно обусловлено внутренним развитием Личности. Ответом на вызов в данном случае является переход Личности на более высокий уровень развития. Однако подавляющая часть общества остается на низком или, в лучшем случае, среднем уровне. Таким образом, возникает оппозиция «меньшинство — большинство». Однако нет никаких гарантий того, что большинство сможет приблизиться к меньшинству путем мимесиса. Отсюда возникает опасность отрыва одной социальной группы от другой. С «ростом» цивилизации эта пропасть становится все шире, что, в конце концов, может привести к «надлому» цивилизации — результату Вызова, на который меньшинство уже не будет способно дать адекватного Ответа.

А. Дж. Тойнби, безусловно, близок к О. Шпенглеру в своем стремлении объяснить историю с позиций антропологии; для обоих мыслителей принципиально важна связь истории с человеком, вне которого она утрачивает смысл. Как в концепции О. Шпенглера история, подобно культуре, является ответом на вопрошание человека о важнейших смыслах его бытия, так же и цивилизации А. Дж. Тойнби функциони-



руют по схеме Вызова и Ответа. Но А. Дж. Тойнби не приемлет фатализм немецкого культурфилософа; его точка зрения оптимистична: разумеется, в ходе существования каждой цивилизации имеют место кризисы («надломы»), однако предполагается и наличие возможностей преодоления этих кризисов. Все зависит от способностей творческого меньшинства или Личностей справиться с ситуацией. В этом смысле ответственность за судьбу общества лежит только на человеке. Прогресс в развитии возможен, но его индикатором выступают не успехи экономики или техники, а возможность ротации элитных меньшинств, творческое обновление личности, а вместе с нею и обновление мира.

Концепции О. Шпенглера и А. Дж. Тойнби изложены в духе синтетической, примиряющей универсализм и индивидуализм программы *методологического партикуляризма*, опирающейся на понятие индивидуальной тотальности. В нем, как известно, фиксируются специфические родовые характеристики целостного уникального образования общества. В качестве подобного социального образования у О. Шпенглера выступает «душа культуры», а у А. Дж. Тойнби — «творческое меньшинство».

Партикуляристская программа, с одной стороны, редуцирует индивида к коллективу и признает в качестве системы нормативной регуляции групповые традиции и знаково-символические элементы — дух эпохи, народный дух, национальное самосознание. С другой стороны, в этой программе общность (этнос, класс, корпорация) наделяется целостностью человеческого «Я». Выступая связующим звеном между *единичным* (индивид) и *общим* (общество, человечество), *особенное* (коллектив) в методологии партикуляризма несет возможность синтеза индивидуального интереса и универсальных ценностей, индивидуализма и универсализма.

Возникновение партикуляризма именно в неклассической философии истории не случайно. Свойственные человеку в период утверждения индустриальной цивилизации «инструментальный разум» и целерациональное действие, ориентированные на достижение прагматических целей, как отмечалось ранее, способствовали гиперболизации образа односторонне ориентированного человека. Они и привлекали внимание исследователей, из поля зрения которых, однако, исчезали проблемы, характеризующие историю как социокультурный процесс. Общественно-научные разработки сводили описание жизни людей к описанию «логики вещей» и, ассоциируя прогресс истории с научно-техническим прогрессом, способствовали возникновению «антропологического кри-

зиса» в философии истории и последовавшего за ней «антропологического поворота» в философии.

Сторонники универсализма и индивидуализма делали акцент на исторических ролях полярных категорий индивидуального и общечеловеческого, не обращая внимания на существование естественных взаимосвязей между ними. При этом философами и историками упускалось из вида, что история — это не только объективный, обладающий не подвластной человеку логикой процесс или, напротив, процесс, зависящий от частных волеизъявлений. В философии истории XVIII — начала XIX в. не фиксировался или не артикулировался тот факт, что история может быть результатом социального творчества, консолидацией уникальностей, что субъектом истории может выступать не отдельная личность и не общество в целом, а коллектив, обладающий целостностью и уникальностью личности.

Подобное соединение индивидуального и всеобщего начал общественной жизни в парадигме партикуляризма отличает интерпретацию истории в русской и белорусской философской традициях, что послужило основанием для построения в них оригинальных концепций философии истории. Развитие русской философии истории происходило в отличном от философии Запада порядке: от первоначальной концентрации внимания на специфике русского и славянского пути развития общества к рассмотрению темы человека в истории. Не случайно Н. А. Бердяев отмечал, что «русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической» [15, с. 65], — как проблеме поиска смысла и назначения истории, а также определения места человека в ней.

Такая логика развития философского знания не случайна и находит объяснение у русского философа Г. Г. Шпета, который, говоря о влиянии идей Г. Гегеля на русскую философию, отмечает ее академическую незрелость. «Но, — продолжает он, — есть еще одна тенденция в гегелевской философии, для которой наша мысль уже созревала и в которой она обнаружила такую исключительную способность, — как бы последняя ни объяснялась: врожденным предрасположением или жизненным воспитанием и культурным развитием русской мысли, — что может быть, ее-то и следует считать одной из главных характеристик русской мысли. Эта тенденция — *историзм*» [154, с. 212]. Сама жизнь, заключает он, требовала и требует, чтобы мы через историю решали проблемы своей культуры, которая является результатом сознательной деятельности человека.

Одна из первых попыток синтезировать универсальные ценности и индивидуальное начало в русской философии представлена в традиции славянофильства. Апеллируя к опыту греко-православной религиозности как определяющей константы «русской идеи», А. С. Хомяков и И. В. Киреевский вводят понятие «соборности» как органического единства индивидуального и общего, причем без умаления индивидуальной свободы, но и без анархического произвола. Для них согласие людей, обладающих как общими, так и индивидуальными интересами, достигается за счет настроенности на общую цель, сплачивающую индивидов, — так же, как литургия объединяет пришедших к ней в некую цельную общность. Воплощением же идеи соборности в повседневной жизни служит русская община.

Рассматривая взгляды И. В. Киреевского, русский философ Н. О. Лосский так характеризует его понимание соборности: «Цельность общества, сочетающего личную свободу и индивидуальные особенности граждан, возможна только при условии свободного подчинения отдельных личностей абсолютным ценностям и при их свободном творчестве, основанном на любви к цельности, к церкви, к своему народу, к своему государству и т.п.» [76, с. 40]. Близким по смыслу, согласно Н. О. Лосскому, является также интерпретация принципа соборности А. С. Хомяковым: «Соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям» [76, с. 59].

Но тут возникает проблема совместимости и взаимопонимания людей, духовные функции которых несут на себе, по выражению русского философа и богослова В. В. Зеньковского, «печать поврежденности, и которые не свободны от ошибок в распоряжении собственной свободой. По его словам, решение проблемы откроется, если мы учтем, что в «Богочеловеке при единстве личности наличествуют две природы — божественная и человеческая, «не отделимые» одна от другой, но не «сливающиеся» одна с другой. В свете этого различения мы должны отдать себе ясный отчет в следующем: природа в людях не только «одинакова», но она «одна у всех», а личность у каждого своя — несравнимая, несмешиваемая» [50, с. 124].

Оригинальное сочетание универсалистского и индивидуалистского подходов представлено в «философии всеединства» крупнейшего русского философа В. С. Соловьева. «Богочеловек» В. С. Соловьева — это одновременно индивидуальное и универсальное существо, обнимающее все человечество и равнозначное его единству. В. С. Соловьев скло-

няется к партикуляризму, отмечая, что богочеловек — это индивидуальное проявление Царства Божьего, а цель истории — «в собирательном целом человечества», в солидарности, в соборности; как замечает мыслитель, «общество есть дополненная и расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество» [121, с. 286]. Что же касается предназначения личности и общества, то, согласно В. С. Соловьеву, это — совместное осуществление людьми добра и свободное развитие личности\*. В этой связи он пишет: «Окончательное условие истинного всечеловечества есть свобода. Но где же ручательство, что люди свободно придут к единению, а не разойдутся во все стороны, враждуя и истребляя друг друга, как это мы видим? Ручательство одно: бесконечность души человеческой, которая не позволяет человеку навсегда остановиться и успокоиться на чем-то частичном, мелком и неполном, а заставляет его добиваться и искать полной всечеловеческой жизни, всеобщего и всемирного дела» [122, с. 306].

Партикуляристской является и идея В. С. Соловьева о применении к историческому развитию человечества гегелевской диалектики. Русский мыслитель отмечает: «Субъектом развития является здесь человечество как действительный, хотя и собирательный организм <...> Если же мы станем на объективную точку зрения, то должны будем признать, что как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. В этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития» [123, с. 145].

Русский религиозный философ первой половины XX в. С. Л. Франк, рассматривая проблемы методологии философско-исторического познания, анализирует направления «социального атомизма», именуемого им «сингуляризмом», и универсализма, полагая, что в истории социально-философской мысли эти направления постоянно борются и сменяют друг друга [135, с. 277–278]. При этом взгляды крупнейших мыслителей Античности Платона и Аристотеля носят, по мнению

---

\* В диалектике «добра» и «свободы» есть нюанс, на который обратил внимание французский богослов и историк О. Клеман, отмечавший, «что почитать образ Божий в человеке — значит, прежде всего, не навязывать ему добра. Нужно показать, показать на примере причастия, что истинная свобода позволяет человеку превзойти самого себя в любви, требует строгого самоотречения через смерть-воскресение: а иначе освободится только хаос, населенный хищниками» [59, с. 156–157].

С. Л. Франка, универсалистский характер. Но если для Платона общество — это «большой человек», некая самостоятельная реальность, то согласно Аристотелю не общество производно от человека, а человек произведен от общества.

Критика С. Л. Франком теории сингуляризма (методологического индивидуализма) основана на различии в восприятии феномена человека в западно-либеральной и русской традициях. «Изолированно мыслимый индивид» для С. Л. Франка не более чем абстракция; как пишет русский философ, «лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком» [135, с. 300]. Однако первичным элементом социального бытия С. Л. Франк называет «мы», что является исконной формой бытия, соотносительной «я»; «мы» — «такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше «я». В русской философской традиции категории «мы» соответствуют понятия «народной души», «общего духа» и пр. История же, по мнению С. Л. Франка, «есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества» [135, с. 329]. Таким образом, С. Л. Франк утверждает партикуляристский подход к рассмотрению человеческой истории как наиболее полный и верный.

Еще одной версией методологического партикуляризма стала концепция историософии Н. А. Бердяева. Как полагает философ, личность не является частью общества, напротив, общество выступает как часть или аспект личности, поэтому сфера исторического — это арена взаимодействий индивидов, в результате которых вершатся судьбы социума. Философия истории для Н. А. Бердяева — это «наука о духе», она имеет дело с рассмотрением феномена человека «в конкретной полноте его духовной сущности» [13, с. 14]. Нельзя, по мысли ученого, выделить человека из истории, анализировать его абстрактно, и нельзя «выделить историю из человека», рассматривая ее вне человеческой духовной деятельности, так как «историческое» укоренено в бытии человека и общества. По словам русского философа, «в самой глубине человеческого духа раскрывается присутствие какой-то исторической судьбы» [13, с. 15], поэтому «настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории» [13, с. 16]. И путь исторического самоопределения человека лежит через индивидуальное творчество, ведущее от первоначального мира объективации к метаисторическому эону мира свободы, причем это творчество невозможно формализовать и рационализировать.



В исторической судьбе человечества Н. А. Бердяев выделяет четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преобразование, которые могут сосуществовать во взаимопроникновении, однако в ту или иную эпоху одно из них преобладает. Современная Н. А. Бердяеву Россия переживает, на его взгляд, как и Европа, период культурного кризиса и создания «безобразной» цивилизации. Однако, отмечает он, именно русскому сознанию «дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада» [13, с. 174], и прийти к религиозному преобразению через великое покаяние.

Следует сказать, что в русской философии партикуляристский принцип соединения человека и истории представлен в «чистом» виде, поэтому можно согласиться с Н. А. Бердяевым, утверждавшим, что «русским одинаково свойственны персонализм и коммунитарность» [15, с. 106], дополняющие друг друга в рамках «симфонического мышления». Действие принципа партикуляризма проявляется через индивидуальное творчество человека и его свободу, через объединяющие людей всеединство и соборность, в которых воплощена «душа» народа. Но нельзя не отметить и тот факт, что русская философия истории имела по преимуществу мессианский характер: говоря об «инаковости» русского пути и особой миссии славян, она, в конечном счете, замыкала на этом пути все человечество.

Белорусская философско-историческая мысль, выдержанная также в русле партикуляризма, во многом отлична от российской традиции. Ключевой для белорусских мыслителей XIX–XX вв. была проблема национального самоопределения на фоне российской или польской ассимиляции\*. Однако нашей традиции удалось избежать опасности уклона в мессианизм; защищая право белорусов на национальную самобытность и собственную уникальную историю, отечественная мысль воздерживается от характерной для восточных соседей интенции к объединению мира под своим штандартом.

Одним из наиболее ярких и «пронзительных» представителей белорусской философии истории стал И. Абдиралович-Канчевский,

---

\* В этом смысле показательна концепция, разработанная в начале XX в. В. Ластовским, утверждавшим, что этническое сообщество, проживающее на территории Беларуси, происходит от обитавшего на этих землях в I тыс. н.э. племени кривичей и должно вернуть себе историческое наименование — Кривия: «мы, хочучы быць самаістым славянскім народам, выносім з гісторыі нашай і нашага народу на сьвет прастарае племянное і нацыянальнае сваё найменьне — Крывічы» [71, с. 10].

взгляды которого изложены в эссе «Извечный путь. Опыты белорусского мировоззрения», которое отличается оригинальностью философско-культурологического анализа, образностью стиля повествования и глубоко личностным отношением к предмету рассмотрения — исторической судьбе белорусского народа. Работа И. Канчевского тематически близка концепциям культурно-исторических типов Н. Данилевского, морфологии культуры О. Шпенглера, историософии Н. А. Бердяева.

Согласно концепции И. Канчевского, Беларусь на протяжении своей истории, начиная с X в. — времени крещения, была ареной борьбы двух направлений европейской культуры — западного и восточного. В результате этой перманентной борьбы возникло и оформилось специфически белорусское национальное мировоззрение: «Колебание между Востоком и Западом и искренняя неприязнь к тому и к другому являются основной чертой истории белорусского народа» [1, с. 9]. В таком историческом наследии коренится «великая трагедия народного духа», которому отказывают в праве на самобытность, не понимая, что «вместе с белорусскостью мы теряем и лучшую часть человечности» [1, с. 16]. Не соглашаясь со сложившимся мнением о неспособности белорусов выразить свой культурный идеал, поскольку они остаются в ситуации социокультурного выбора между мессианскими культурами Востока и Запада, И. Канчевский говорит о необходимости внутреннего культурно-исторического самоопределения и создания собственных национальных форм культурной жизни.

Сознавая сложность процесса духовного возрождения, И. Канчевский предостерегает от возможности появления собственного, белорусского мессианизма. В этом плане наибольшую опасность представляет характерная для Востока и для Запада застывшая «форма жизни» — нерушимая модель социального и духовного бытия, сложившаяся в результате деятельности человека. Первооснова ее силы — как в любви человека к плодам своего творения и желании их вечного существования, так и в выгодности воспроизводства формы для поддержания стабильности социально-политического и исторического уклада жизни общества. При этом белорусский мыслитель артикулирует факт приобретения формой тем большей нормативности, чем слабее развита духовность народа, хотя признает принципиальную необходимость формы, отмечая, что следует искать формы, приспособленные к изменчивости жизни — эластичные, текучие. Истинная основа жизни, по И. Канчевскому, — свободное творчество, пример которому можно найти в искусстве.

И. Канчевский дифференцирует понятия субъекта индивидуально-го действия — человек и субъекта социально-исторической деятельности — народ, нация. Если отдельный человек (как субстрат единичного) может найти личное спасение в художественном творчестве, то в общественной жизни массы всегда идут к социальному творчеству только через политический переворот и революцию. Как полагает белорусский мыслитель, это не лучший путь для народа, но единственно возможный в условиях, когда народ лишен свободы, творчества и возможности развивать национальную культуру. Вместе с тем И. Канчевский подчеркивает, что творчество масс основано на творчестве единиц и революция без индивидуального творчества — лишь великая беспросветная смута, живой иллюстрацией чему может служить Россия.

В качестве оптимального варианта человеческого общежития и условия для реального творчества философ предлагает кооперацию — «единственное общественное явление, которое без принуждения объединяет своих членов и не декларирует принуждения для других». В кооперации И. Канчевскому импонирует отсутствие застывшей формы — «готовых рецептов улучшения жизни». Лозунг кооперации — «Твори. Создавая — разрушаем» [1, с. 41]. Тем самым И. Канчевский постулирует свободное творчество человека как единственный идеал для всего будущего общества.

Таким образом, белорусская философско-историческая мысль в лице И. Абдираловича-Канчевского вписывается в парадигму партикуляризма (народ как форма «тотальной индивидуальности»), хотя в ней также имплицитно заложен базовый принцип методологического индивидуализма: значимость роли единичного человека в исторической динамике общества.

Хотя утверждение неклассической философии истории происходило на фоне ряда опиравшихся на принципы классической рациональности философских концепций, на нее все же в большой степени повлияли новые веяния в философии и науке. Универсалистская парадигма в XIX в. во многом продолжила классическую традицию в философии истории: примерами могут служить типично просветительская трактовка человека как разумного и нравственного существа у О. Конта, натуралистическая интерпретация социальной эволюции как объективного и независимого от человека процесса у Г. Спенсера, идея линейного прогресса и финализма в марксизме.

Индивидуалистский подход был в большей мере новаторским для западной традиции: критика объективизма, универсализма и прогрес-

систской идеологии с позиций новой рациональности позволила увидеть человека как существо сложное, незавершенное, свободное, наделенное внутренне присущей ему способностью к выходу за пределы наличного бытия.

Изменения в воззрениях на человека отразились и в изменениях взглядов на историю: освобожденная от детерминистской логики развития «по разумному плану» история предстала как манифестация уникальных культурных организмов, развитие которых осуществлялось согласно их собственным циклам во времени (партикуляризм).

Ситуация «антропологического поворота» в неклассической философии истории повлекла за собой появление множества проектов «гуманизации истории», нашедших воплощение в программах как методологического универсализма и методологического индивидуализма, так и методологического партикуляризма. Однако определить, кто же в действительности является субъектом и творцом истории: личность, элита, массы — неклассическая философия истории оказалась не в состоянии. Все версии отталкивались от образа «экономического человека», но если в классической традиции он ассоциировался с методологическим индивидуализмом, то в неклассике, претерпев существенные модификации и трансформировавшись в образ «массового», а впоследствии и «одномерного человека», стал инструментом методологического универсализма.

Несмотря на противоречия и крайности, характерные для универсалистских и индивидуалистских концепций неклассической философии истории, наибольшим достижением было то, что история из предзаданной реальности, арены действия непреложных объективных законов и «мировых сил» стала рассматриваться как способ человеческого бытия. Как следствие признания ценности личности, выступающей генератором культурных смыслов, обозначился приоритет поиска смысла истории над размышлениями о ее сущности. Партикуляризм, выдвинувший идею синтеза индивидуально-личного и универсально-всеобщего, обозначил новый путь самоопределения философии истории. Все это обусловило масштабные изменения в неклассическом философско-историческом знании, получившие название «антропологического поворота».

### **Вопросы**

1. Почему классическая философия истории оказалась в ситуации кризиса? С чем связан переход к неклассической философии истории?

2. Что такое антропологический поворот в философии?
3. В каком русле развивается программа методологического индивидуализма в неклассической философии истории?
4. Как проявляется человекомерность истории в немецком экзистенциализме?
5. Каковы пути развития идеологии прогрессизма в XIX в.?
6. В чем специфика методологического универсализма по версии позитивистов? Утопических социалистов? Как трактуются проблемы человека, общества и истории в классическом марксизме и неомарксизме?
7. Когда оформляется программа методологического партикуляризма? Почему эту программу называют синтетической?
8. Каким образом решаются проблемы индивидуального и коллективного начал в русской философии?
9. Почему концепцию И. Абдираловича-Канчевского можно отнести к программе методологического партикуляризма?



### ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Хотя становление современной, постнеклассической, философии истории обычно датируют 1970–80-ми гг., мы применим методологический подход, который был использован французским историком Ф. Броделем [21], одним из лидеров знаменитой исторической школы «Анналов». При разработке своей историографической, а по сути философско-исторической концепции он рассматривал всемирно-исторический процесс в трех ракурсах, говоря о существовании «времени очень большой длительности», «времени большой длительности» (которое и представляло для него основной интерес) и «дымящейся истории» – истории событий, происходящих на наших глазах. При этом в качестве индикатора у него выступает не длительность астрономического времени, а содержательность «социально-исторического времени», позволяющая охарактеризовать наиболее значимые события, составляющие историческую эпоху как законченный фрагмент мировой истории.

Эта методология была использована сторонником школы «Анналов» Ж. Ле Гоффом, который ввел понятие «расширенного Средневековья». Данное понятие характеризует период, охватывающий западноевропейскую историю со II–III вв. до конца XVIII – середины XIX в., когда происходит промышленная революция, радикально меняющая жизнь европейского общества. Методология получила применение также у И. Валлерстайна в его «мир-системном подходе», в результате чего возникла концепция «долгого XVI века», относящегося к периоду 1450–1640 гг. и ознаменовавшего становление мировой экономической системы.

В завершение экскурсии в методологию философско-исторического познания обратим внимание на то, что рассмотренные версии близки методологическому принципу глубинного анализа развития общества, который положил в основу своей концепции «короткого XX века» известный британский

историк Э. Хобсбаум [146]. Согласно его концепции, XX век длился с 1914 г. — начала Первой мировой войны и до 1989 г. — падения Берлинской стены. «Короткий век» включил в себя много эпохальных событий. Это социалистические революции и фашистские режимы, холодная война и надежды на демократическое будущее общества, попытки глобализации и период разочарования в универсальной демократии, упование на рынок как панацею от всех бед и ответный подъем национализма, наконец, это время крушения социалистической системы и торжества либерализма и капитализма. Что же касается XXI века, то, согласно ученому, мировое сообщество вступило в него еще в 1990 г., но пока его перспективы весьма туманны, хотя происходящие на наших глазах процессы вызывают опасения по поводу благоприятного для мира его стабильного и сбалансированного развития.

Действительно, XX век был ознаменован таким количеством невиданных прежде катастроф — военных, политических, экологических и моральных, что разочарование в классической для западноевропейской цивилизации идее прогресса стало повсеместным. Научно-техническая революция обернулась глубоким экологическим кризисом, а политические революции и мировые войны наряду с широкой пропагандой ценностей «массового общества» привели к антропологическому кризису, к манифестации проблем «одномерного индивида» и утрате «тождества личности».

Пессимизм проникает и в философское осмысление исторического процесса. Если прежде кризис в историческом развитии воспринимался как явление временное и эпизодическое, не затрагивающее основ цивилизации, то начиная с 1950–60-х гг. многие аналитики были склонны рассматривать его как хронический и всеобщий кризис, с весьма туманными перспективами ослабления в будущем. По словам современного американского философа Р. Хольтона, мы становимся свидетелями парадоксальной ситуации «нормализации кризиса»: «Исторический опыт все меньше становится частью героического эпоса и все больше — частью мыльной оперы» [133, с. 369]. «Бесконечная неопределенность» идеи прогресса ко второй половине XX в. вызывает уже не эйфорию, а раздражение. «На Земле не может быть идеального состояния. Не существует правильного мирового устройства. Нет совершенного человека», — эти слова К. Ясперса, идущие вразрез с традиционным для европейской цивилизации лейбницианским убеждением, что «все к лучшему в этом лучшем из миров», отчетливо выражают разочарование XX века в идеологии «прогрессизма» [157, с. 242], явившейся одной из глубинных причин антропологического кризиса.

#### 4.1. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX в. КАК ФАКТОР ПЕРЕХОДА К ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В 1968 г. в благополучной ФРГ неожиданно прошли бурные студенческие волнения, которые до такой степени поколебали устои одного из университетов, что его руководство не смогло самостоятельно с ними справиться, и университет был передан на попечение государства с отменой вольного самоуправления. Это событие произошло, когда экономика еще была стабильна, общество не знало ни об угрозе нефтяного кризиса, ни об истощении природных ресурсов. Ни социологи, ни политологи не смогли объяснить студенческий протест, и лишь впоследствии немецкий философ М. Мюллер выдвинул версию, что в основе происшедшего «лежит то, что можно назвать “утратой смысла”» [94, с. 274]. Оказалось, что в условиях бесперебойного функционирования производства и потребления вдруг возникает вопрос: «Какой все это имеет смысл?» Общее убеждение в том, что действительное разумно и что существующая социально-экономическая система, несмотря ни на что, остается стабильной и продолжает производить блага, вместо чувства уверенности породило чувство тревоги: государственная система функционирует самостоятельно, обеспечивая индивида всем необходимым и тем самым лишая его желания что-либо менять и творить.

Такое состояние общества М. Мюллер определил как состояние «пост-истории»: вместо традиционного поиска обоюдного тождества личности и мира мотивом всех действий человека становится наслаждение, полное удовлетворение всех потребностей, как это присуще позднему потребительскому обществу. На данном этапе система обеспечивает защиту и безопасность подобной жизни. Создавая по возможности условия для беззаботного существования, она выполняет также разгрузочные функции — от человека требуется не производить, не творить, а социализироваться и функционировать «в контексте истории». На место традиционного исторического «счастья» (которое могло бы претендовать на статус «смысла» истории) заступает индивидуальное «удовольствие», применимое, правда, в качестве смысла только для жизни отдельного индивида.

По выражению российского философа Б. В. Маркова, «мы живем в эпоху конца антропологии, тайным образом конфискованной машинами и новейшими технологиями» [80, с. 40], включая социальные

технологии, которые не отчуждают человека, но «программируют» его, интегрируют в свои сети. В современной цивилизации с ее мощными средствами массовой информации, политического, идеологического и психического воздействия на индивида и массы процесс «программирования» приобрел угрожающие размеры. «Запрограммированный» человек утрачивает существенные характеристики своей природы – способность свободно мыслить, свободно действовать и, в конце концов, свободно творить себя, свою жизнь и историю. В IV в. Августин обращался к Богу со словами: «Со мной был Ты, с Тобой я не был. Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе. Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту мою; Ты сверкнул, засиял и прорвал слепоту мою» [3, с. 141]. Так же и живущий с запрограммированным ощущением благополучного и счастливого существования индивид XX в. остается предоставленным самому себе, остается духовно глухим и слепым. Его жизнь полностью представлена в социальной проекции, мысль о социальном престиже подменяет и вытесняет изначальное, глубинное чувство уникальности бытия.

В этой ситуации современный человек зачастую испытывает экзистенциальный страх перед жизнью и ощущает себя одиноким, «заброшенным», а потому бессильным и не способным влиять на собственную судьбу. В таком случае он либо впадает в социальную апатию и становится конформистом, либо начинает искать поддержку в среде себе подобных, что характерно для участников массовых акций, в частности «цветных революций». При этом велика вероятность, что человек в массе становится объектом информационной агрессии и манипуляций со стороны средств массовой коммуникации как административно-бюрократического аппарата управления, так и коммерческих структур, например сферы шопинга.

Обратим внимание на актуально звучащие слова одного из создателей идеологии консерватизма Э. Бёрка, отмечавшего, что, готовя Великую французскую революцию, ее идеологи целенаправленно дискредитировали существующую в обществе систему ценностей, на которых основывались взгляды большинства населения. Эти взгляды приобрели характер социальных мифов, превратившись в воспринимаемые как действительность фантомы. Это оказалось эффективным, поскольку «никакие доводы или соблазны не действуют на общественное мнение так, как его собственный фантом. Каждый подчиняется тому, что считает одобренным всеми. Общественное мнение подражает своей подделке, и из иллюзии рождается реальность» (цит. по: [67, с. 42]). Тем самым

масса и в прошлом, и в настоящем может использоваться в роли исполнителя замыслов социальных лидеров. Преследуя групповые цели, лидеры способны средствами пропаганды и агитации воздействовать на сознание масс, а средствами психологического манипулирования — на коллективное бессознательное.

Но, как свидетельствует многовековая история, «до сих пор самой определенной ролью масс было великое разрушение устаревших цивилизаций. Роль эта существует не с нынешнего дня. История указывает нам, что, как только нравственные силы, на которых покоилась цивилизация, теряют власть, дело окончательного разрушения завершается бессознательной и грубой толпой, справедливо называемой варварами. Цивилизации создавались и оберегались маленькой горстью интеллектуальной аристократии, никогда — толпой» [72, с. 8].

Подчеркнем, что эти слова одного из зачинателей исследования феномена массы Г. Лебона — не просто дань истории. Об их актуальности говорит Н. В. Мотрошилова в книге под красноречивым названием: «Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов». Она рассуждает об одной опасной особенности человека эпохи цивилизации: человек «оказался неспособным преодолеть такую определяющую структуру сознания и действия варвара, как нежелание, неумение ориентироваться на интересы ближних и дальних, как совершение поступков, разрушительных для сегодняшних и вчерашних поколений, для своей страны и чужих стран, для всего человечества» [93, с. 150].

Рефреном, правда, наполненным сарказмом, звучат слова французского философа Э.-М. Чорана: «Что-то подлинно человеческое можно еще найти лишь у тех народов, которых обогнала история, и они не спешат ее догонять. Находясь в арьергарде, никак не затронутые соблазнами прогресса, они возвращают в себе вышедшие из употребления добродетели и считают своим долгом не меняться с течением времени. Они, конечно, «ретрограды» и охотно бы застыли в своей стагнации, если бы имели средства это сделать. Но им этого не позволяют» [148, с. 50].

Вместе с забвением бытия и постепенной утерей идентичности — этнической, национально-культурной, цивилизационной, — по мысли философов-экзистенциалистов, человек теряет и родину, становится бездомным. Бездомность становится судьбой современного мира, тем, что К. Маркс вслед за Г. Гегелем назвал отчуждением. *Бездомность* в данном значении означает неподлинность, утрату индивидом чувства гармонии мира, редукцию человеческого бытия к плоскости мифиче-



ского, театрализованного представления, к грандиозному «обществу спектакля», где никто не может дать гарантии, что даже мое «Я» — не фикция.

Термин «общество спектакля» принадлежит французскому культурному и общественному деятелю XX в. Г. Дебору, который рассматривает развитие современного общества как переход от непосредственного переживания действительности к ее постановке. «Вся жизнь обществ, в которых господствуют современные условия производства, проявляется как необъятное нагромождение спектаклей» [44, с. 23]. Процесс превращения социума в «общество спектакля» начался, по мнению Г. Дебора, сравнительно недавно, однако истоки его ведут вглубь веков, ко времени становления человеческой цивилизации.

Г. Дебор считает, что человек тождествен времени, т. е. процесс познания человеком своей собственной природы одновременно означает и его овладение развитием Вселенной. Бессознательное движение времени в «естественной» истории осознается в истории человеческой; этот крайне медленный процесс Г. Дебор называет «овременением человека» и «очеловечиванием времени». В традиционных «статичных» обществах историческое время организуется по циклической модели, в основе которой лежит способ сельскохозяйственного производства, подчиненный ритму времен года. В духе К. Маркса Г. Дебор отводит важную роль в истории не только экономической прибавочной стоимости, но и временной прибавочной стоимости — свободному времени, которое достается правящему классу за счет трудящегося класса. «Владеющих» историей, выполняющих сакральную функцию хранителей времени, не может быть много. Именно это «историческое время верхушки общества», его необратимость вкупе с циклическим характером астрономического, космического времени инициируют возникновение идеи истории в мифологической форме хроник, изначально предполагающих чью-то монополию на означивание исторического времени — как наделение смыслом повторяющихся ритуальных действий.

Однако полная победа нового исторического сознания одерживается позже, с расцветом буржуазной экономики; «история, вплоть до этого времени возникавшая только как деятельность представителей господствующего класса и поэтому писавшаяся как история событийная, теперь понимается как всеобщее движение, и индивиды приносятся в жертву этому суровому движению» [44, с. 84]. Под жертвой Г. Дебор подразумевает то, что, хотя необратимость исторического времени была признана официально социальными институтами — христианской

церковью и государством — и закрепились в духовной культуре средневекового и новоевропейского общества, человеку было отказано в его использовании; время становится «временем вещей», создаваемых человеком, и в этом смысле человек не чужд истории — он просто вовлечен в нее наравне с создаваемым им продуктом. Таким образом, человеческая история утрачивает эту свою человекомерность.

С развитием капитализма, по словам Г. Дебора, происходит унификация необратимого исторического времени в мировом масштабе; весь мир включается в развертывание этого времени и тем самым подтверждает реальность всемирной истории. Однако эта история, которая сразу и повсеместно является одной и той же — это «не более чем внутриисторический отказ от истории. Именно время экономического производства, расчлененное на равные абстрактные промежутки, появляется на всей планете как *один и тот же день*» [44, с. 86], как один и тот же *спектакль*, транслируемый по всему земному шару.

Спектакль разворачивается, когда утрачена цельность жизни. «Образы, которые отслаиваются от каждого аспекта жизни, сливаются в одном непрерывном движении, в котором единство этой жизни уже не может быть восстановлено» [44, с. 23]. Реальность, воспринимаемая не цельно, а по частям, становится в своем воссозданном, обобщенном, «склеенном» единстве особым псевдомиром, подлежащим только созерцанию. Во всех своих частных формах, будь то информация или пропаганда, реклама или непосредственное потребление, спектакль конституирует наличную модель преобладающего в обществе образа жизни. Это повсеместное утверждение выбора, уже осуществленного в производстве, и его последующее применение. Спектакль не говорит ничего, кроме того, что «то, что является, — благо, и то, что благо, — является» [44, с. 24]. Можно признать эту словесную конструкцию французского культурфилософа своеобразной интерпретацией тезиса Г. Гегеля «Все действительное разумно».

Общество, базирующееся на современной индустрии развлечений, является зрительским уже в своей основе. По Г. Дебору, в спектакле как образе господствующей экономики цель есть ничто, развитие — все. Спектакль — это не что иное, как экономика, развивающаяся ради самой себя. Если первая фаза господства экономики над общественной жизнью повлекла за собой вырождение *быть* в *иметь*, то настоящая фаза захвата общественной жизни накопленными плодами экономики, по мнению Г. Дебора, ведет к повсеместной трансформации *иметь* в *казаться*. Любая индивидуальная реальность становится со-

циальной, сфабрикованной общественной властью. Демонстрируемый спектаклем мир есть мир товара, господствующего над всем, что переживается. Весь без исключения продаваемый труд общества становится тотальным товаром, и функция индивида смещается от производства к потреблению, от переживания труда — к созерцанию товара. «Отчужденное потребление, — пишет Г. Дебор, — становится некоей обязанностью масс, дополнительной по отношению к отчужденному производству» [44, с. 34].

Чем больше человек соглашается потреблять транслируемые ему образы и интериоризировать их, тем меньше он понимает собственное существование и собственные желания. Внешний характер спектакля по отношению к человеку действующему проявляется в том, что его поступки принадлежат уже не ему самому, а другим — тем, кто их представляет. Вот почему человек нигде не чувствует себя дома, ибо повсюду — спектакль. Следовательно, считает Г. Дебор, сам мир утрачивает естественность, становясь гигантской декорацией спектакля.

Отказ от истории фундируется также установлением в мире наравне с всеобщим необратимым временем всеобщего *псевдоциклического* времени, появление которого инициировано той же исторической прибавочной стоимостью, со скидкой на специфику «одномерности» современного человека, располагающего свободным временем и не знающего, чем его заполнить. Экономика, переходящая от «производства товаров» к «производству услуг», предоставляет человеку услуги по организации его досуга — от просмотра ток-шоу по телевидению до индивидуальной экскурсии на Эверест. Потребляемое псевдоциклическое время — это время зрелищное, время потребления образов, дефицит которых остро ощущается человеком в повседневной жизни. Как следствие, цена на эти образы возрастает вне зависимости от их реальной стоимости. Г. Дебор подчеркивает, что в «спектакле» время современного выживания должно предлагаться по более высокой цене, чем более снижается его потребительская стоимость.

«Действительность времени оказалась замещенной рекламой времени» [44, с. 89]. Любопытное созвучие этой идее Г. Дебора — мысль Ж. Бодрийара о том, что все в современном мире воспринимается человеком через симуляцию: «пейзажи — через фотографию, женщины — через сексуальный сценарий, мысль — через письмо, терроризм — через моду и массмедиа, события — через телевизор. Кажется, что и вещи существуют единственно ради этого странного предназначения. Можно даже задаться вопросом, не существует ли сам этот мир только как реклама, созданная в каком-то другом мире» [18, с. 98–99].

Согласно Г. Дебору, установление «общества спектакля» означает «паралич истории», переход индивида и социума к существованию «на обочине времени». Однако для Г. Дебора этот кризис исторического сознания все же не представляется концом истории, поскольку общество способно ощутить опасность вовлечения в циркуляцию «внечеловеческого времени», в котором не будет ни «человеческой», ни «естественной» истории. «Миром уже владеет мечта о времени, сознанием которого он должен сейчас обладать, чтобы прожить его действительно», — утверждает он [44, с. 92]. Таким образом, по мысли автора, человечество стоит на пороге открытия нового исторического сознания.

Девальвация образа экономического человека, обусловленная трансформациями в системе общественного производства и утратой смысла социальной и исторической реальности, театрализацией и символизацией последней, повлекла за собой необходимость переосмысления исторической картины мира, поиска ее новых проекций в рамках методологических программ философии истории, которые были бы адаптированы к реалиям формирующегося информационного общества.

#### 4.2. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА: ПОСТМОДЕРНИЗМ И НЕОЛИБЕРАЛИЗМ

Философия постмодернизма во многом стала реакцией интеллектуалов на идеологию Просвещения, поэтому ее часто называют идеологией Постпросвещения. Интерпретация истории в постмодернизме интересна в первую очередь потому, что на момент возникновения она оказалась беспрецедентной для предшествующей философии истории. Новая трактовка истории связана с радикальной идеей исчезновения с исторической арены субъекта как генератора смыслов и творца истории. Цель постмодернизма — смещение проекта Просвещения с позиций мировоззренческого лидера и его последующая деконструкция посредством различных риторических стратегий.

Особое место в реализации этого замысла занимает критика классических воззрений на человека: если ключевой момент идеала Просвещения — признание определенной нормативности индивида и восприятие его как данности, то постмодернизм подвергает ревизии эту нормативность. Он постулирует *децентрацию* человека и говорит о необходимости *деконструкции* представлений о человеке как об автономном, обладающем сознанием собственного «Я» субъекте, на ме-

сто которого заступают «машины желания» (Ж. Делез и Ф. Гваттари) или Другой (М. Бланшо, Э. Левинас, Ж. Лакан). Постструктурализм, тематически близкий философии постмодернизма, в интерпретации М. Фуко провозглашает тезис о «смерти человека»: человек — относительно недавнее изобретение европейской культуры; появление его как «обособленной индивидуальности» в эпоху Просвещения было результатом изменения фундаментальных диспозиций знания, и «если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие... разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [137, с. 404].

Объектом жесткой критики постмодернизма становится характерное для философии Просвещения понимание истории, трактуемой как определенная логическая схема, причинно-следственная линейная связь прошлого, настоящего и будущего, где все события подчинены определенному логическому порядку. Просвещенческая идея истории является историей для человека, историей человека, и ее прогресс заключается в самосовершенствовании человека (в этом смысле история телеологична, целесообразна). Однако эта культивация человекомерности истории в итоге приводит, как считают сторонники постмодернистской философии, к апологии тотального контроля и ориентации на абсолютную детерминированность социокультурного развития общества, исключая его вариативность и гетерогенность, многообразие возможных путей развития.

Согласно логике постмодернизма, история представляет собой хаос случайных событий, не обладающих внутренней связностью и не подчиняющихся объективной необходимости. В истории не существует никакой предзаданной цели, она — открытое пространство бесконечных трансформаций. Один из ведущих мыслителей постмодернизма, автор знаковой работы «Состояние постмодерна» Ж. Лиотар констатирует, что в эпоху постмодерна происходит «закат метанарраций» — «больших повествований», представляющих собой объяснительные схемы, задающие концептуальную матрицу социально-исторической картины мира. Востребованные классической философией истории социокультурные установки, определяющие тип рациональности и соответствующий ему языковой стиль, в эпоху постмодерна девальвировались, или, как отмечает Ж. Лиотар, «большие повествования утратили свою убедительность» [74, с. 152].



Претензия классической философии истории на универсальность представляется постмодернизму атавистичной и подозрительной; «упрощая до предела, можно определить постмодернизм как недоверие к метаповествованиям, что, без сомнения, является результатом прогресса наук; но этот прогресс, в свою очередь, предполагает такое недоверие...» [74, с. 141]. «Закат метанарраций», по мнению французского мыслителя, напрямую связан с новым пониманием природы социальных отношений – Ж. Лиотар представляет их как языковые игры, которые «являются минимальными отношениями для существования общества» [3, с. 145]. По его образному выражению, даже еще не появившийся на свет из чрева матери, но уже получивший имя ребенок помещается в качестве референта в историю, которая повествуется его социальным окружением и в которую он впоследствии должен будет себя вписать сам. Таким образом, человек изначально включен в сеть сложных и динамичных социальных связей, однако в этой сети он «не представляет собой более ничего существенного» [74, с. 145]. Индивид действительно становится *ин-дивидом* – далее неделимой частицей, атомом, а в научной картине мира происходит радикальная инверсия – на первый план выходят микроуровень, микропроцессы, индивидуализация. Мир утрачивает свою цельность, и постмодернизм находит такую ситуацию естественной.

Следовательно, метанарратив истории трансформируется в динамику разрозненных исторических событий, несводимых в единый процесс развития мировой истории: если сам мир принципиально хаотичен, то у него не может быть цельной и единой человеческой истории. Линейную идею «стрелы» истории в философии постмодернизма заменяет идея истории как «ризомы» – множества беспорядочно переплетенных разнонаправленных ответвлений социодинамики. Иными словами, ключевой характеристикой постмодернистской парадигмы истории становится абсолютная неопределенность, нестабильность последней, снятие каких-либо границ в историческом познании. История признается вечно открытой.

Оригинальную попытку реконструкции исторического процесса предпринимает М. Фуко, задавшийся целью выявить структуру истории. Ссылаясь на К. Маркса, внесшего, по его оценке, большой вклад в формирование нового подхода к истории как последовательной смене общественно-экономических формаций, французский философ говорит о том, что истории пора перестать служить антропологии. Он настаивает, что задачей историографии и философии истории дол-

жен быть не анализ феномена человека и его деятельности в динамике исторического процесса, а рассмотрение общества, к которому человек принадлежит. Тем самым М. Фуко распространяет свой тезис о «смерти субъекта» и на историю: здесь идет речь о радикальной смене взглядов на человека, о преодолении традиционного для европейской философии убеждения в том, что творцом истории выступает некое персонализированное «Я», личность.

В итоге в концепции М. Фуко человек «выносится за скобки» истории, которая более не является «наукой о человеке», а выступает как «археология знания», зафиксированного в исторических документах — «памятниках», событиях, причем совокупности этих документов предстают как множество самостоятельных текстов, а их связи не подчиняются какому-либо закону. В результате место единой «глобальной» всемирной истории занимает «тотальная» история. Ее задача сводится не к объяснению каузальных связей между историческими событиями, а к описанию тех форм отношений, которые «могут быть установлены между различными рядами (историческими эпохами. — *О. Н.*), и к тому, какие вертикальные связи они порождают; в чем их соответствия и преобладания» [138, с. 12].

М. Фуко считает, что область исследований ученого-историка и философа истории — мир как «пространство дискурса», дискурсивных практик, в которые люди «встроены», т. е. практик как определенных систем взглядов, регулирующих образ мышления и деятельность конкретных индивидов в роли субъектов социально-исторического действия.

Еще одна глубинная интенция, присущая философии истории постмодернизма, — переживание «неподлинности» мира. Французский философ и семиотик Р. Барт в работе «Мифологии» описывает не столько сам мир, сколько миф о мире, т. е. отчужденный, деформированный образ реальности. Р. Барт говорит, что современное ему общество «является привилегированной областью мифических значений» [10, с. 264]. При этом он демонстрирует, как «мифологизация» мира осуществляется через включение первичных культурных знаков (язык, изображение на фото и т. п.) в коннотативную знаковую систему второго порядка, использующую их первичный смысл как оправдание для собственных ценностных значений. В итоге рассуждений Барт заключает, что «мифология, несомненно, есть способ быть в согласии с миром — не с тем, каков он есть, а с тем, каким он хочет себя сделать» [10, с. 284].

Мифология — это перверсия либеральной буржуазной идеологии, в которой ко второй половине XX в. границы между понятиями добра, зла, справедливости оказались размытыми. Предмет, о котором говорится в мифе, независимо от характера последнего, «лишен истории»: он имеет смысл только в данной знаково-мифологической системе. «В мифе история улетучивается: она, словно идеальный слуга, все приготавливает, приносит, расставляет по местам, а с появлением хозяина бесшумно исчезает» [10, с. 278]. Причем универсальность социальной мифологии, по Р. Барту, проявляется в том, что под ее юрисдикцию попадают все сферы общества — политика, экономика, культура, частная жизнь индивида.

Недоверие к иллюзиям «подлинности» и «естественности» стало лейтмотивом и в философско-историческом творчестве другого французского мыслителя, современника Р. Барта, Ж. Бодрийара. Правда, этот автор предлагает вместо семиотической трактовки исторического процесса онтологическую: Ж. Бодрийар говорит не о зафиксированных в языке мифологемах, а о социально-культурных реальностях, приобретающих амбивалентный и, как следствие, социально имитирующий смысловой характер. И термин «миф» Ж. Бодрийар заменяет другим, имеющим философско-онтологическую окраску, термином «симулякр».

В работе «Символический обмен и смерть» Ж. Бодрийар предлагает историческую типологию «трех порядков» симулякров, сменяющих друг друга в западной цивилизации от эпохи Возрождения до современности и определяющих характер формирования отчужденных образов социума: «подделка» — «производство» — «симуляция». Говоря о современном обществе как находящемся на этапе перехода от симулякра второго порядка к симулякру третьего порядка или как об обществе эпохи «конца производства», Ж. Бодрийар, подобно многим мыслителям второй половины XX в., подразумевает под этим «концом» отказ от непосредственного переживания человеком процесса труда. Труд, по его утверждению, становится не более чем знаком среди других знаков и по сформулированному им «закону эквивалентности» допускает взаимозамещение с другими видами общественной деятельности — политической, культурной и пр. «Труд больше не является производительным, он стал воспроизводительным, воспроизводящим *предназначенность к труду* как установку целого общества, которое уже и само не знает, хочется ли ему что-то производить» [19, с. 58].

От человека требуется не производить, а социализироваться, функционировать как «знак» в рамках общего, по выражению философа,

«производственного сценария». Эпоха «конца производства» отличается господством «омертвленного» труда над живым — машинерии над человеческим трудом, — из-за чего рушится вся диалектика производства. Одно из наиболее существенных последствий этого — превращение человека в не ангажированного трудом, не включенного в производство потребителя. Оплата труда теряет какое-либо эквивалентное соотношение с затраченными усилиями, вследствие чего общество выдвигает лозунг «максимальной оплаты за минимальный труд». Вместе с тем и деньги, утратив связь с материальным обеспечением, теряют статус всеобщего эквивалента и становятся спекулятивным знаком, символическим воздаянием за символическую деятельность. В итоге общество начинает функционировать как *система знаков* — взаимозаменяемых, анонимных и эфемерных.

Эта интерпретация Ж. Бодрийаром индустриального общества коррелирует с его подходом к рассмотрению современной истории, в рамках которого последняя становится *бесконечной* и безразличной к каким бы то ни было персонифицированным социально-историческим целям и смыслам поступков человека. История теряет необходимость быть рационально мотивированным и осмысленным процессом. Свидетельством бесспорности исчезновения прежней страсти к историческим новациям служит факт того, что все однажды возникшее никак не может закончиться: «...все... лишь выворачивает систему наизнанку и дает ей новый толчок для искривленно-кругового движения, подобного ленте Мебиуса» [19, с. 97].

Ж. Бодрийар понимает всемирную историю как процесс, становящийся год от года все более *циклическим* — в конечном итоге она оказывается для него историей мира, где ничего не происходит, поскольку все, что бы в нем ни происходило, уже никем не рассматривается как Событие. История становится размытой и незначительной — это поле развертывания симулякров; более того, история сама становится симулякром.

Состояние современного западного общества, по Ж. Бодрийару, — это «состояние постмодерна», когда происходит замена исторических социально-политических и социокультурных институтов их симуляциями, копиями несуществующего оригинала. Эсхатологическая катастрофа, к которой могло бы привести углубление экологического и антропологического кризисов, подменяется частными симулятивными формами. «Наш Апокалипсис не реальный, а виртуальный, — пишет философ. — И он не в будущем, а имеет место здесь и теперь. <...>

Это избавляет нас от всякой будущей катастрофы и от всякой ответственности на сей счет» [19, с. 24]. Отзвуки этой идеи французского мыслителя, претендующей на глобальность, можно обнаружить в злой шутке, сыгранной с человеком Левиафаном, им же созданным, — высокими технологиями и искусственным интеллектом, ставшим несравненно могущественнее человека, навеки заключенного в рамки природной телесности.

К середине 1980-х гг. постмодернистская традиция начинает терять популярность и приходит в состояние упадка. Во многом на этом сказались и принципиальная неструктурированность, и неготовность ее как философско-культурологической доктрины к интерпретации комплексных изменений, происходящих в обществе. Постмодернизм постепенно вытесняется новым проектом *after*-постмодернизма, в рамках которого осуществляется отказ от имеющей для философии постмодерна фундаментальное значение методологии деконструктивизма. В то же время в исследованиях происходит смещение акцентов с текстологического пространства на пространство социальной коммуникации, выражающееся, в частности, в так называемом «воскрешении субъекта» в контексте вербальных практик.

Философско-историческая составляющая постмодернистского проекта также претерпевает изменения. Терминологические конструкты, использовавшиеся авторами концепции «преодоления истории» и активно употреблявшиеся в период расцвета постмодернизма, уступают место утверждениям о «преодолении историцизма» (Г. Ваттимо), происходит акцентирование внимания не столько на самом конце истории, сколько на конце социального начала в истории, что свойственно, в частности, творчеству «позднего» Ж. Бодрийара. В итоге ревизии постмодернистского проекта распространились мнения о том, что речь следует вести лишь о пересмотре ряда категорий социальной философии в целом (Б. Спарт) и что эпоха «заката метанарраций» все же не означает конца истории (З. Бауман). Эти небольшие, но существенные корректировки постмодернистских принципов не могли не способствовать падению авторитета философско-исторической доктрины постмодернизма, претендующей на роль социальной метатеории.

Тем не менее следует признать, что философия постмодерна сыграла значительную роль в трактовке философско-исторических и антропологических проблем: философия истории, становящаяся, по выражению З. Баумана, «совокупностью шансов», получает в постмодернизме задачу исследовать все появлявшиеся в прошлом или возникающие



в настоящем альтернативные возможности развития, рассматривая их как равноправные. В ее решении постмодернистская философия истории предлагает свою версию методологического индивидуализма: принципиальный отказ от интерпретации исторического процесса как единой мировой истории фундирован представлением о человеке как о многогранном уникальном феномене, индивидуальное историческое бытие которого не поддается унификации в объективной истории. Декларируя метафизическую смерть человека, постмодернизм нивелировал его право быть автором всемирной истории, однако сохранил за ним возможность оставаться творцом собственной, личной, истории, которая признается обладающей ценностью и подлинной значимостью для самого человека. Этому лейтмотиву философии истории постмодернизма созвучны слова И. Гёте: «Под каждой могильной плитой покоится всемирная история».

Альтернативой постмодернистскому подходу к рассмотрению современной истории может быть подход, в котором историческое развитие понимается как *конечный* процесс, наделенный всеобщим Смыслом и универсальной Целью. Этот подход выдержан в духе христианской эсхатологии с характерной для нее линейной моделью всемирно-исторического процесса, предложенной, как отмечалось ранее, Августином и унаследованной классическим универсализмом. В середине XX в. этот подход был представлен в работах французского философа А. Кожева. Тезис о том, что история в принципе закончена, он развивал в рамках своей интерпретации «Феноменологии духа» Г. Гегеля, используя при этом отдельные положения философии истории К. Маркса и М. Хайдеггера.

Как полагает А. Кожев, невозможно понять историю, не осознав конечность бытия человека. Эту проблему философ рассматривает через диалектику мотива универсального признания: речь идет о достижении такого состояния в истории, когда все люди как конечные существа, наделенные самосознанием, признавали бы других людей как суверенных индивидов и сами также пользовались бы их признанием. Человек, таким образом, определяется своим желанием бороться за признание, а также своим трудом, направленным на покорение природы.

Конец истории, по мысли А. Кожева, будет достигнут, когда, во-первых, реализуется в жизни принцип универсального взаимного признания, а во-вторых, наступит время материального изобилия. Тогда и человек, утратив необходимость бороться за признание и трудиться, прекратит свое существование. Но ведь, как заметил Р. Гвардини, «че-

ловек — это то, что он переживает, чем он будет теперь, если его дело не даст пищи его переживанию?» [35, с. 293]. А. Кожев заверяет, что исчезновение человека в конце истории не будет ни космической, ни биологической катастрофой, поскольку человек продолжит существование в своем естественном виде: «...что исчезнет — это Человек, носящий это имя по праву, то есть исчезнет Действие, отрицающее данность, и Ошибка, или, более общо, Субъект как противоположность Объекту» (цит. по: [139, с. 465]).

Более того, согласно французскому неогегельянцу, конец истории ознаменует и конец философии, поскольку стагнация человека необходимо повлечет за собой невозможность возникновения новых идей. Исчезнет сама Мудрость, поскольку «у этих полуисторических животных не будет никакого понимания мира и самих себя» (цит. по: [139, с. 467]). Но человек не будет в состоянии осознать этот регресс как нечто трагическое, ибо его активность будет чисто физической, аналогичной инстинктам животного.

Отметим, что концепции А. Кожева не чуждо использование элементов свойственного марксизму радикализма, с абсолютизацией им роли социальной борьбы. Ход его мыслей таков: пока индивид борется за право быть признанным, он остается человеком, — соответственно, наличие в обществе несправедливости необходимо, поскольку она является стимулом для борьбы, которая становится основным условием для существования прогресса в истории, ценность которого заключается не в достижении конечного результата, а в динамичности, процессуальности.

В конце XX в. финалистская идея получила новую интерпретацию у американского философа Ф. Фукуямы, сводящейся к констатации «конца истории», произошедшего с момента наступления эры либерального благоденствия, когда культура потребления становится последним символом и одновременно нерушимым фундаментом того, что он называет общечеловеческим государством. По сути, это то же Государство Благополучия, что и у Г. Маркузе, но если взглядам немецкого философа присуща определенная тревога и вопросительность, то рассуждения Фукуямы, напротив, полны уверенности в правильности пути развития цивилизации Запада как единственно возможного.

Согласно его точке зрения, на наших глазах происходит завершение многовековой эволюции политических идей, венчающейся западной моделью как наиболее совершенной разновидностью демократии. Конец истории Ф. Фукуяма воспринимает как окончательное обретение

ею качеств *линейного* поступательного процесса. Постулируемая Ф. Фукуямой победа неолиберальной идеологии означает, по его мнению, триумф универсализма в философии истории. Как отмечает политический философ, «явно всемирный характер современной либеральной революции имеет особое значение, поскольку он является еще одним свидетельством того, что действует фундаментальный процесс, диктующий общую эволюционную закономерность для всех человеческих обществ, – короче говоря, существует некая Универсальная История, ведущая в сторону либеральной демократии» [139, с. 95].

Однако при детальном рассмотрении линейный исторический процесс в интерпретации Ф. Фукуямы приобретает сходство с замкнутым кругом. Предположим, что его цель – направление всех народов на западный путь развития, и эта цель достигнута. Что же дальше? Смена и обесценивание человеческих мотиваций под напором капитала приводят к утверждению экономической мотивации как последней и единственно разумной. Человек постисторического мира Ф. Фукуямы не похож на полуживотного-получеловека А. Кожева; это, скорее, новая ипостась «одномерного человека» Г. Маркузе, так как «типичный гражданин либеральной демократии – это человек, который, будучи воспитан Гоббсом и Локком, отбросил гордую веру в превосходство ради более удобного самосохранения» [139, с. 452].

Восприятие описанного однополярного мира как «последнего из могикан» сближает концепцию Ф. Фукуямы с концепцией Ж. Бодрийара; более того, в лице этих двух мыслителей сближаются универсализм и индивидуализм, объединенные идеей «конца истории». Ф. Фукуяма постулирует существование в постисторическую эпоху лишь «тщательно оберегаемого музея человеческой истории»; постмодернизм в лице Ж. Бодрийара говорит: «Все уже было». «Одномерный человек» однополярного мира может воскликнуть вслед за поэтом: «Мне скушно, бес!», потому что картина однополярного мира – это картина «всемирно-исторической скуки», пришедшей на смену угасшим эмансипаторским просвещенческим культам, основанным на вере в человечество, революционный пролетариат или рациональную бюрократию. Это констатация своеобразной «смерти» исторической романтики: человек, отказавшийся от изначальной «свободы для», не переживает страх и счастье свободного бытия. Более того, в подходах Ф. Фукуямы и Ж. Бодрийара исчезает глобальный смысл истории: для первого он уже реализован наступлением эры либерализма, а для второго постепенно растворяется в повторениях симулякров – иными словами, само существование смысла становится бессмысленным.

Идея «конца истории» вызвала глубокий резонанс в общественной мысли, а работа Ф. Фукуямы «Конец истории и последний человек» стала объектом жесткой критики со стороны не только нелиберальных кругов, но и среди неолибералов. Один из крупнейших представителей современного неоконсерватизма Г. Рормозер высказал мысль о том, что утверждать, будто история закончилась, «исчерпала себя», можно лишь при определенных условиях: если история мыслится как некое единство; если в основе такой единой и однородной истории предполагается наличие какого-либо конкретного субъекта; если представление об истории связывается с мыслью о начале, ходе и конце истории. Тогда конец истории должен быть заложен теоретически уже в изначальном принципе истории, которая, соответственно, будет направлена только на осуществление данной цели [114, с. 244]. Однако современная философия, по мнению Г. Рормозера, отвергает такое телеологическое представление об истории, и подобные построения оказываются лишены смысла.

В критике Г. Рормозером финализма Ф. Фукуямы особое место занимает рассмотрение проблемы человека в концепции последнего: по мнению немецкого мыслителя, для человека недостаточно одного лишь декларированного удовлетворения материальных потребностей и признания его как индивидуума; человек хочет также получить признание в своей принадлежности к национальным, этнокультурным, религиозным и другим коллективам. Человек нуждается в признании именно как культурное существо, между тем как современный либерализм не в состоянии выработать такое понятие культуры. И, пишет Г. Рормозер, «если либерализм не будет скорректирован просвещенным консерватизмом, судьба его самого рано или поздно окажется под вопросом. Речь идет о таком консерватизме, для которого человек — не только существо, озабоченное своим материальным благополучием, но и культурное существо» [114, с. 248]. Неолиберализм, таким образом, нуждается в ревизии: принципиальный для этого течения вопрос о человеке в конечном счете оказался сведенным к политической и экономической сферам его бытия.

Обе рассмотренные современные версии методологического индивидуализма сближает проводимая в них идея исчезновения с исторической арены человека в его привычных характеристиках — как существа деятельного, творческого, активного — и идея исчерпанности истории в традиционном ключе, поиск новых проекций индивидуализации в философско-историческом познании.

Однако если постмодернистский проект до конца придерживается линии методологического индивидуализма в его «чистом» виде, то в неолиберализме отчетливо видно сближение индивидуалистской программы с универсализмом. От изначальной артикуляции роли индивида в историческом процессе неолиберализм переходит к декларации наступившего «конца истории», результатом чего становится стагнация и «универсализация» истории, итоги которой отныне не зависят от деятельности человека.

В частности, голландский философ Ф. Анкерсмит сравнил историю с возможными ракурсами рассмотрения дерева. Так, согласно ему, если ранний модернизм, или модернизм эпохи Просвещения (эссенциализм), делал акцент на стволе дерева — на изучении механизмов развития исторического процесса и универсализме (холизме) в видении истории, то поздний модернизм основное внимание обратил на ветви дерева. Модернизм этого времени стремился освоить методологические нюансы в изучении данных проблем, не теряя надежды сказать что-либо новое о сущности рассматриваемого — о стволе дерева. Постмодернизм же, по его словам, заинтересовался листьями дерева — отдельными фактами и событиями, утверждая себя в качестве антиэссенциализма, для которого раскрытие сущности исторической реальности не представляет интереса. По мнению голландского мыслителя, в западной историографии в 1990-х гг. наступила «осень», продиктованная особенностями исторической эпохи: листья исторического дерева опали, и пришло время собирать и изучать их. В этом процессе изучения важно установить не то место, с которого они собраны, а то целое, которое мы из них сформируем, адаптируя его к современному цивилизационному процессу.

Один из переводчиков работы, в которой представлено данное сравнение, специалист по творчеству ее автора М. А. Кукарцева заключает: «К концу XX века постмодернизм исчерпал многие привлекательные аспекты своих ключевых тезисов. Возьмем, например, лингвистический поворот как ключевую идеологию постмодернизма, о которой много говорится на страницах данной книги. Его суть, коротко говоря, заключается в повороте внимания исследователя от «говорения» о реальности... к «говорению о говорении». <...> Историки стали понимать, что на уровне говорения о реальности историк только описывает прошлое в терминах отдельных утверждений об исторических событиях, обстоятельствах, каузальных цепочках и т. д. <...> Истинностные представления о прошлом часто имеют происхождение не в установ-



ленном эмпирическом факте, а в языке, используемом или предложенном историком. Лингвистический поворот показывает историку, что в языке (в концепциях, словарях, метафорах) можно выявить различные значения, и нужно использовать эти значения для того, чтобы избежать трюизмов и приблизиться к тем истинам, которые углубляют наше понимание прошлого» [68, с. 10–11].

Индивидуализм, таким образом, претерпевает существенные трансформации в философско-историческом знании второй половины XX – начала XXI в. Для него характерны, с одной стороны, декларация принципиальной хаотичности истории в постмодернизме, с другой – тенденция к универсализации в либерализме. Однако развиваемая в рассмотренных версиях методологического индивидуализма идея конца истории ставит под сомнение его дальнейшую востребованность как программы исследования социодинамики.

#### 4.3. СТРАТЕГИИ УНИВЕРСАЛИЗМА НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВВ.: МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА В ПОСТИНДУСТРИАЛИСТСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ

Одна из тенденций философско-исторического познания конца XX в. – стремление к синтезу универсалистского и индивидуалистского подходов. Эта тенденция была объективно обусловлена интенсификацией в 1960–70-е гг. глобализационного процесса и необходимостью его концептуального осмысления. Методология исследования сущности и особенностей глобализации на рубеже XX–XXI вв. предполагала преодоление оппозиции индивидуализма и универсализма в философии истории. Эта методология апеллировала к тому, что универсальность в контексте глобализации понимается не как некая абстрактная логика развития, безразличная к конкретным формам его воплощения, а как результат усложнения взаимосвязей между цивилизациями, каждая из которых, являясь частью единой мировой цивилизации, прошла собственный путь развития. Тем не менее официальная идеология глобализации, разработанная лидерами развитого Запада, все же уклоняется в сторону универсализма: глобализация понимается как *становление мира в едином социальном пространстве*, что предполагает если не изначальное существование общей схемы динамики мирового сообщества, то, во всяком случае, вступление человечества на единый путь дальнейшего развития. А. И. Зеленков отмечает, что «необходимо различать глобализацию как объективное явление, обусловленное ре-

альной трансформацией производственных процессов в современном обществе, и политику неолиберального глобализма, которая базируется на принципах «Вашингтонского консенсуса» и ориентирована на универсализацию практики рыночной экспансии поверх национальных границ и государственных интересов» [48, с. 6].

Фундаментом для развития идеи глобализации и попыткой воссоздания оптимистического духа «нового прогрессизма» служит блок концепций постиндустриального общества. Теоретики постиндустриализма говорят о необходимости в первую очередь перестройки сознания человека и социума, восстановления утраченной взаимосвязи общественного и индивидуального смыслов существования и, наконец, о необходимости глобализации для создания единой постиндустриальной цивилизации.

По словам российского экономиста В. Л. Иноземцева, теория постиндустриального общества на данный момент — единственная социальная метатеория, которая в полной мере воспринята западной социологической традицией [51]. Ее истоки восходят к философии Просвещения, точнее, к универсалистскому подходу в философии истории этой эпохи, продолженной в традиции позитивизма. Основатели позитивистской философии создали фундамент *технологического детерминизма*, абсолютизовавшего роль научно-технического прогресса в жизни общества, заложившего основания *технократизма*, настаивающего на том, что все социально значимые решения для общества должны принимать научно-технические специалисты и менеджеры. Их современные последователи предложили аксиому постиндустриализма, суть которой в том, что периодизация истории осуществляется в зависимости от развития социально-управленческих и информационно-технологических составляющих организации производства и образа жизни людей.

Теория постиндустриального общества появилась в 1960–70-е гг. в парадигме философско-исторического универсализма, доказательством чего служит тот факт, что в большинстве постиндустриальных концепций этого периода речь шла о выделении ведущего фактора социодинамики, который задавал бы не только прогрессивный, но, по сути, одновариантный всемирно-исторический процесс. При этом, как правило, признавалось право автономных цивилизационных структур на суверенное существование, но они рассматривались как периферийные или даже враждебные образования. В качестве главного фактора, обеспечивающего единство цивилизации, назывались техника,

индустриальные технологии, научно-технические комплексы, технократизм как социоуправляющая идеология, информация и инновационные технологии и т. п. Так, Д. Белл, к примеру, выделив в «грядущем индустриальном обществе» три основные сферы: политику, культуру и социальные структуры — связывает их прогрессивное развитие с технико-технологическим фактором [12, с. 15–44].

Вместе с тем становление постиндустриального общества как новый этап в развитии мировой цивилизации не означает полного замещения предшествовавших ему индустриального и доиндустриального обществ; по мнению Д. Белла, постиндустриальное общество лишь добавляет новый аспект в динамику цивилизации — аспект в области производства и использования информации. Рассматривая три этапа развития цивилизации через призму специфики личностных взаимоотношений в каждую историческую эпоху, Д. Белл отмечает их специфику. Так, если в доиндустриальном обществе основой социальной связи была имитация действий других людей, то в индустриальном — изучение и применение накопленных предшествующими поколениями знаний. Что касается постиндустриального общества, то в нем межличностные взаимодействия становятся комплексными, объемлющими все стороны социальной структуры.

Из этой модели возникает характеристика трех типов общества, первый из которых основан на взаимодействии человека с естественной природой, второй — на взаимодействии человека с преобразуемой им природой (техносферой), а третий, грядущий, — на взаимодействии между людьми. Тем самым либерально-технократическое мировоззрение, возрождая традицию европоцентризма, полагает себя в качестве «законодателя» и вершителя будущего человечества. В отличие от классического позитивизма, для которого была характерна некоторая антропоморфизация истории, Д. Белл фактически устраняет человека из истории, оперируя в лучшем случае лишь конструктом «человечество».

Еще одна типологизация обществ в постиндустриальной парадигме была предложена канадским мыслителем М. Мак-Люэном, который положил в ее основу развитие средств массовой коммуникации. В истории человечества можно выделить четыре этапа, которым соответствуют типы общества. Во-первых, это «устное» общество, относящееся к эре *племенного* коллектива и охватывающее период времени до возникновения письменности. Во-вторых, это «письменное» общество, сменяемое, в-третьих, «книгопечатным» обществом. Его существова-

ние составляет «эру *типографского станка*». Данное общество получило также название «общество Гутенберга». В-четвертых, это «электронное» общество, свойственное современной эре новых СМИ и Интернета.

Средства коммуникации (письмо, книгопечатание, телевидение и пр.), по мнению М. Мак-Люэна, служат не просто средствами обмена информацией между людьми, они — «продолжение человека», структур индивидуального и общественного сознания, а их совершенствование означает переход человечества на новую ступень развития. На данной ступени на основе возникновения связывающих различные мировые регионы средств коммуникации происходит объединение их в составе общечеловеческой культуры. Разделенные ранее языковыми барьерами книжные культуры получают возможность, используя электронные средства, взаимодействовать, составляя единую *глобальную деревню*. Показательно, что государственные идеологии в современном обществе начинают определяться не только национальными интересами, но и общечеловеческими ценностями [78].

Концепция М. Маклюэна коррелирует с философско-историческим проектом японского аналитика Е. Масуды, который в работе «Информационное общество как постиндустриальное общество» (1983) пытается осмыслить грядущую трансформацию социума под влиянием информационных технологий. Поэтому не случайно термин «информационное общество», широко используемый такими теоретиками постиндустриализма, как Ф. Машлуп, Дж. Гэлбрэйт и другие, к началу 1980-х гг. начинает конкурировать с термином «постиндустриальное общество» в характеристике грядущей эпохи, а то и заменяет его. Е. Масуда называет свой проект «компьютопией» — утопией XXI в., предполагающей расцвет «свободных сообществ», причем свободных от «сверхуправляющей» власти функциональных объединений как основного субъекта социальной активности. Его проект ориентирован на общество людей, ставящих целью реализацию «ценностей времени» — свободного времени, сэкономленного человеком для посвящения себе благодаря возможностям новых технологий.

Футурологические концепции, возникшие в русле постиндустриального подхода, по методологическим приоритетам ориентированы либо на универсализм и акцентацию достоинств западного общества с перспективой создания «первой в истории действительно гуманной цивилизации» (Э. Тоффлер), либо на партикуляризм и предположение о возможном конфликте цивилизаций с очевидным его итогом в пользу цивилизации Запада (С. Хантингтон). В частности, Э. Тоффлер в ра-

боте «Третья волна» проводит мысль о том, что развитие науки и техники осуществляется не плавно, постепенно, а рывками, волнообразно. Итогом Первой волны, по мнению Э. Тоффлера, была аграрная цивилизация, установившаяся 10 тыс. лет назад и характеризовавшаяся простым разделением труда, децентрализацией экономики, авторитарной властью и жесткой социальной иерархией.

В XVII в. в Европе совершилась промышленная революция и, по словам Э. Тоффлера, «началась Вторая великая волна планетарных перемен» [128, с. 39]. Эта волна еще не означала полного угасания Первой, однако скорость ее распространения по земному шару намного превышала темпы Первой волны, и к середине XX в. практически все регионы мира оказались «помеченными» волной индустриализации. На данном этапе, согласно американскому футурологу, человечество переходит к новой технологической революции, т. е. на смену Первой и Второй волнам приходит Третья, ведущая к созданию пост- или супериндустриальной цивилизации.

Волна имеет наибольшее влияние на общественную жизнь пока она «накатывает»; достигая апогея, она теряет мощь, уступая место новому приливу. Так, «когда прилив индустриализма достиг своего пика в период после окончания Второй мировой войны, по Земле начала двигаться мало кем понятая Третья волна, трансформирующая все, чего бы она ни коснулась» [128, с. 39].

Пока в обществе преобладает какая-либо одна волна перемен, прогнозировать будущее относительно легко: в XIX в. концепции социального прогресса, фундированные развитием науки и техники, представлялись вполне оправданными; гарантированный образ будущего давал человеку ощущение стабильности даже в условиях насущных социальных катаклизмов. Однако если общество становится ареной противоборства двух и более волн перемен, среди которых ни одна не является доминирующей, будущее представляется крайне туманным. Это влечет за собой эскалацию социального напряжения, возникновение новых социальных и политических конфликтов, что в конечном счете приводит к дезинтеграции личности, росту востребованности психотерапевтов, возрастанию популярности сект, исповедующих апокалипсические идеи, и т. п.

Главное в данной ситуации, считает Э. Тоффлер, — понять, что социальные конфликты вызваны столкновением волновых фронтов, так как правильное понимание этого позволит увидеть альтернативные политические и социальные силы, не только действующие сейчас, но и бу-



душие. Такое понимание, по словам мыслителя, «дает нам также интуицию, позволяющую понять личную роль в истории каждого из нас. Ибо каждый из нас, сколь бы малым он не казался, — живая часть истории» [128, с. 44]. При этом надо учитывать, что сегодня общество находится перед неизбежностью начала «сверхборьбы» за власть между людьми Второй и Третьей волны. Симпатии Э. Тоффлера — на стороне последних, поскольку, по его мнению, во-первых, «знание должно управлять экономикой», а не наоборот, и, во-вторых, индустриальная цивилизация уже изживает себя и оказывается неспособной решить порожденные ею же глобальные проблемы современного общества.

Философия истории индустриализма, характеризующаяся, по выражению Э. Тоффлера, «поверхностным оптимизмом», во второй половине XX в. сменяется философией «рефлекторного отчаяния» [128, с. 473], которая достигает апогея с выходом в 1970-е гг. отчета Римского клуба «Пределы роста». Автор концепции «Третьей волны» не разделяет пессимизма докладчиков, утверждая, что прогресс все же возможен, однако отныне он «не достигается автоматически и не определяется только материальными критериями» [128, с. 475]. Развивая эти представления, Э. Тоффлер заменяет классическую метафору «лестницы прогресса» метафорой «древа прогресса». В ней каждая из ветвей представляет определенную культуру, а множество и богатство различных культур позволяют представить это «древо прогресса» как сложную систему. Интересно, что эта метафорическая конструкция американского футуролога перекликается с постмодернистской идеей мира и истории как ризомы: в обеих нашли отражение тенденции к усложнению и дифференциации, характерные для современной науки в целом.

Взгляд Э. Тоффлера на формирование нового типа современного человека достаточно оптимистичен: утверждая, что в наши дни под воздействием Третьей волны происходит демассификация СМИ, он считает, что этот процесс предоставляет индивиду исключительное разнообразие типов идентичности, ролевых моделей и стилей жизни, которые человек может попытаться применить к себе. Однако эти модели предлагаются не в «готовом» виде, а, что, безусловно, сложнее, как пазл, мозаика, множество мелких составных частичек, из которых человеку предстоит самому сложить целостный образ. «Эти усилия, — пишет Э. Тоффлер, — приводят нас к повышенному осознанию собственной индивидуальности» [128, с. 614], помогая выкристаллизовать собственный уникальный облик.

Новые средства массмедиа Третьей волны превращают индивида как потребителя искусственно навязываемых ему образов – продукт Второй волны – в производителя-потребителя образов самого себя; тем самым революция СМИ, предлагая человеку новый облик, гарантирующий его непохожесть на других, постулирует неповторимость каждой личности. Будущее отныне не может прогнозироваться исходя из опыта прошлого\*, поскольку ни одна из предыдущих цивилизаций не обладала столь мощным творческим потенциалом. В итоге Э. Тоффлер приходит к выводу, что по мере созревания цивилизации Третьей волны сформируется новая раса людей, не в биологическом, а в нравственном смысле, которая и составит эту цивилизацию, «заслуживающую названия человеческой» [128, с. 617].

В 1990-х гг. в философии постиндустриализма оформляется «новая волна», теоретики которой, независимо от предполагаемого ими типа возникающего общества – сетевого (М. Кастельс), постэкономического (В. Л. Иноземцев), посткапиталистического (П. Дракер) и т. п. – акцентируют внимание на изменении роли субъективного фактора в истории. С их точки зрения, именно роль и значение человека как субъекта истории определяет основные характеристики социальной системы будущего, где пока еще доминирующее положение материального производства окажется преодоленным.

Испанский социолог М. Кастельс полагает, что в последние два десятилетия XX в. начался процесс трансформации обществ в глобальную сетевую структуру, появление и специфика которой обусловлены не только повышением роли информации в общественной жизни, но и изменением направлений ее использования. Знание и информация, доказавшие свою значимость в наши дни для общества любого типа, считает М. Кастельс, не являются определяющим фактором развития в новом обществе сетевых структур; отныне под этим фактором следует понимать взаимодействующие между собой сети информационных технологий. Происходящие социальные трансформации беспрецедентны и, по его мнению, значительно более важны в истории человечества, чем изменения, вызванные индустриальной и информационной революциями. Более того, как пишет автор, «мы находимся в самом начале

---

\* Интересно, что к такому же выводу, правда на основании иных соображений, приходит К. Поппер, придерживающийся позиций методологического индивидуализма и категорически настаивающий на принципиальной невозможности исторических предсказаний, поскольку «историк интересуется действительными единичными или специфическими событиями, а не законами и обобщениями» [108, с. 165].

технологической революции и, по мере того как Интернет становится универсальным инструментом интерактивной коммуникации, мы сдвигаемся от компьютероцентрированной технологии к диффузным сетевым технологиям...» [55].

Социальная история в сетевом обществе как бы «замораживается»: бытие этого общества характеризуется двумя эмерджентными формами времени и пространства – «безвременным временем» и «пространством потоков». «"Безвременное время", – пишет М. Кастельс, – определяется использованием новых информационно-коммуникационных технологий в неослабевающих попытках аннигилировать время. С одной стороны, время спрессовывается, а с другой – разрывается: прошлое, настоящее и будущее не связаны последовательностью. "Пространство потоков" относится к технологической возможности организации множественности социальных практик безотносительно к географической привязанности. Смысл и функция "пространства потоков" зависит от потоков, протекающих внутри сетей, в отличие от "пространства мест", в котором смысл, функция и место жестко взаимосвязаны» [55].

Таким образом, существует риск смещения роли субъектов истории от людей к сетевым «узлам», причем приоритетом пользуются не «центральные узлы», а «узлы переключения» как имеющие доступ к наибольшему количеству информационных сетей. Так как сами сети являются ценностно нейтральными образованиями – «автоматами для осуществления поставленных им целей», – то возникает борьба за власть как за постановку целей сетям между программирующими их акторами. Власть, таким образом, «является функцией бесконечной битвы вокруг культурных кодов и кодексов общества» [56, с. 304]. Однако, будучи запрограммированными, информационные сети начинают функционировать самостоятельно, определяя векторы социальных трансформаций, затрагивающих отношения производства, потребления, власти, повседневного опыта и культуры. В частности, культура в ситуации «безвременного времени» и «пространства потоков» претерпевает наибольшие изменения и виртуализируется. Как пишет М. Кастельс, «она принимает форму интерактивной сети в электронном гипертексте, фиксирующем абсолютно все и делающим пустым смысл любого специфического сообщения вне этого текста за исключением фундаментальных некоммуникативных ценностей, внешних этому гипертексту» [55].

Анализируя предполагаемую социальную конфигурацию возникающего сетевого общества, автор говорит о неизбежном при вступлении в информационную эру усилении противостояния социума и личности, эксплицируя это противостояние в виде оппозиции *Net* – сетевых систем – и *Self* – личности. Причем именно факторы, формирующие общество сетевых структур, – глобализация, реструктуризация экономики, развитие генной инженерии, информационных технологий и культуры виртуальной реальности – способствуют возрастанию в человеке чувства самобытности (*identity*), помогающего ему выдержать противостояние внешнему миру. На основе собственного опыта личность «формирует интересы, ценности и планы, отказываясь уходить в небытие и устанавливая свои связи с природой, историей, географией и культурой» [56, с. 305].

В сетевом обществе, по мнению М. Кастельса, шансы на действительные социальные изменения невелики, если понимать под ними смену целевых установок сетевых программ, ввод новых кодов или выбор иных ценностей. Однако реализация их все же возможна благодаря специфике самосознания современного человека, определяемой автором концепции «сетевого общества» как «самосознание сопротивления»; эта реализация возможна через механизмы создания альтернативных сетей, построенных вокруг социальных проектов экологизма, феминизма, движения за права человека, а также в рамках религиозных и этнических движений.

Все эти социальные движения, названные М. Кастельсом общим «движением сопротивления», являются потенциальными субъектами информационной эры, так как продуцируют формы самобытности, «устремленные в будущее»: религиозную, социально-биологическую самобытность видов, сексуальную самобытность и т. п. «Они дорожат своей исторической памятью, утверждают непреходящее значение своих ценностей в борьбе против распада истории в условиях исчезновения времени, против эфемерных компонентов культуры виртуальной реальности» [56, с. 302]. Таким образом, выстраиваемые этими движениями социальные сети выступают противовесом информационным сетям, логика развития которых уже не подчинена человеку, однако и сам он пока не подчинен этой логике. Более того, в его силах избежать перспективы анонимного существования в сетевом «постчеловеческом» мире. В этом контексте ведущим фактором формирования новой истории становится самобытность личности.

Внимание к человеческому фактору проявляет также известный российский ученый-экономист В. Л. Иноземцев. В разработанной им концепции «постэкономического общества» речь идет об историческом развитии общества как последовательной смене трех типов социума: доэкономического, экономического и постэкономического, причем современное общество находится на переходном этапе между вторым и третьим типами. Трактуя экономическую составляющую в качестве базового критерия типизации обществ, ученый уточняет смысл определения общества как «экономического»: «Говоря об экономическом обществе, мы рассматриваем социальную систему, в которой основополагающее значение имеют материальные интересы человека, безусловно, доминирующие в его системе ценностей» [129, с. 4]. Преобладающим видом деятельности в экономическом обществе был труд, направленный на получение каких-либо благ и исключаящий получение удовольствия от самого процесса работы.

В настоящее время, по мнению В. Л. Иноземцева, происходят необратимые изменения в характере человеческой деятельности, которые детерминируют ее трансформацию из трудовой в творческую. Различие между ними состоит в том, что если стимулом к труду была необходимость достижения определенного уровня материального благополучия, то стимулом к творчеству становится стремление личности к самовыражению и духовному развитию. Как следствие, именно «постэкономический» человек впервые обретет внутреннюю свободу, к которой всегда стремилось человечество; этому будет способствовать изменение мотивационной структуры деятельности, при которой отчуждение от человека продуктов его творчества не будет противоречить его главной цели – самосовершенствованию, приобретению и развитию новых качеств личности. Так ученый позиционирует постэкономическое общество как реализованное «царство свободы» – мечту гуманистов многих столетий.

О том, что такой вывод вытекает не из имеющего романтическую окраску футурологического проекта, а соответствует определенной философско-исторической традиции, свидетельствуют мнения других обществоведов. В частности, российский экономист А. В. Бузгалин отмечает, что «движение к обществу, лежащему «по ту сторону» общественной экономической формации (царству свободы), знаменуется переходом к доминированию творческого содержания деятельности в отличие от репродуктивного труда» [24, с. 34]. Вместе с тем он полагает, что постиндустриализм представляет собой тупиковую ветвь раз-



вития ввиду неспособности решить глобальные проблемы, порожденные индустриальной цивилизацией. По его мнению, путь к новому обществу лежит через развитие «креатосферы» – сферы развития творческого потенциала человека в качестве способа утверждения им себя как свободной личности.

Следует отметить, что «царство свободы» не подразумевает «царства равенства»; важнейшим фактором социальной стратификации становится образование: недостаточно владеть информацией – ее нужно уметь использовать, но это умение не приобретается за деньги, ему необходимо учиться; все большую роль здесь начинают играть индивидуальные способности человека, от которых возрастает зависимость его материального положения. Материальное неравенство в «постэкономическом» мире, по словам В. Л. Иноземцева, будет «порождено не политическими или экономическими факторами, по природе своей несправедливыми и преодолимыми, а интеллектуальными достижениями людей, каковые всегда были и сегодня остаются высшей формой проявления человеческих сил и способностей» [129, с. 7]. Идея возникновения нового основания для материального неравенства людей была развита еще в 1960–70-х гг. в концепциях Ф. Янга и О. Гоулднера, предполагающих зарождение нового типа власти – *меритократии* – как власти, авторитет которой основан на личных заслугах, знаниях и умениях людей.

Акценты, расставленные современной программой методологического универсализма не столько на субъекте, сколько на «внечеловеческих» факторах исторической социодинамики, первоначально повлекли за собой исчезновение в постиндустриальных концепциях человека с авансцены истории. Однако последующая логика развития методологии универсализма привела к реабилитации человека как «генератора смыслов» и творца истории и, в итоге – смыканию программ универсализма и индивидуализма. Это смыкание, которое можно расценивать как попытку их синтеза, реализуется в двух проекциях: во-первых, в стремлении к индивидуализации истории как следствию развития новых технологий (М. Маклюэн, Э. Тоффлер, В. Л. Иноземцев) и, во-вторых, в критике этих технологий и изучении антропологически аморфных «сетевых структур» (М. Кастельс).

Приоритет отдается первой проекции, которую развивают ученые и философы «новой постиндустриальной волны». Они исходят из убеждения, что именно человеческий фактор станет решающим в формировании картины новой социальной реальности и что фунда-

ментом исторического прогресса явится развитие не только и не столько информационных, сколько интеллектуальных технологий, зависящих от человеческого потенциала.

При этом важное значение имеет гармонизация различных видов деятельности человека, не предполагающая «бег на скорость» в развитии интеллектуальных технологий. В современном техногенном обществе существует опасность, подмеченная обществоведом и публицистом Г. С. Померанцем: «Сейчас развитие науки и техники идет в таком темпе, что разрушается связь между поколениями. <...> Новое в течение всей истории возникало в таком темпе, что успевало вплестись в культуру, а не разрушать ее целостность. Когда поток нового становится таким, как сейчас, целостность культуры разрушается. Чтобы сегодня ее сохранить, необходимо осмысленное индивидуальное усилие» [107, с. 271]. Поэтому получивший распространение в наши дни технократический стиль мышления вызывает ценностную коррозию общества и губителен для полноценного развития и человека, и общества в целом.

#### 4.4. ПЕРСПЕКТИВЫ СИНТЕЗА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА И ИНДИВИДУАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ПАРТИКУЛЯРИЗМЕ

Методологические программы универсализма и индивидуализма на рубеже XX—XXI вв. столкнулись с существенными проблемами, которые инициировали возникновение тенденций к их смыканию и постепенной утрате ими исследовательской специфики. Иная ситуация характерна для методологического партикуляризма. Он, будучи изначально ориентированным на синтез всеобщего и индивидуального в познании исторических явлений, делает акцент на категории индивидуальной тотальности, которая охватывает феномены как личности, так и общества, подчеркивая ценность и уникальность их обоих для истории. В итоге эта программа сохраняет методологическую «чистоту», являя в своей современной версии наиболее удачную попытку самоопределения философии истории.

В русле программы методологического партикуляризма возникла концепция, получившая название *мир-системного подхода*. Данный подход представляет собой стратегию философско-исторического познания, моделирующую современную историю, во-первых, как систему взаимодействий между различными социальными субъектами (надгосударственными образованиями, государствами, обществами,

культурными, этническими, религиозными группами, между индивидами). Во-вторых, мир-системный подход зиждется на представлении о человеческом сообществе как исторически меняющейся системе связей, устанавливающихся в процессе оформления социального мира. В более общем контексте этот подход выступает в качестве совокупности исторических, социально-философских, экономических и других исследований и практик, ориентированных на проблематику становления современного социального мира как мегасистемы — человеческого сообщества.

Историчность этой системы принципиально связана с процессом межсубъектного взаимодействия. Мир-системный подход противопоставит и классическому историзму, и концепциям конца истории; он существенно ограничивает представления об истории как о прошлом и линейном восходящем развитии и вместе с тем конкретизирует взгляд на нее как на становление, изменение, взаимодействие различных социальных систем, выявляет проблемы и ориентиры этого процесса.

Данный подход представлен в работах американского социолога И. Валлерстайна [27] и руководимого им Центра им. Ф. Броделя. Предмет исследований И. Валлерстайна — экономическая динамика современной мир-системы, ее противоречия, кризисы и перспективы возникновения новых форм сосуществования в человеческом обществе. Условно мировая история подразделяется мир-системным подходом на два этапа, рубежом между которыми выступает XVI в. — время, когда «мир-система» начинает формироваться на основе складывающегося капитализма и в связях, объединяющих людей в сообщество, начинают доминировать основанные на меркантильных интересах экономические отношения. Концентрация рыночных структур и центров производственно-экономических связей сначала в Западной Европе, а затем в США определяет их привилегированную позицию на мировой арене и, соответственно, периферийные позиции регионов, получивших определение второго и третьего мира.

Современное общество, согласно автору, еще не вышло за рамки второго этапа, однако кризисная социально-политическая ситуация, сложившаяся в конце XX в., — распад социалистического блока и снятие противостояния СССР и США нарушила структуры взаимодействий между сегментами современной мир-системы, складывавшейся десятилетиями. Эти изменения создают предпосылки для перехода мир-системы в новое состояние. Какое? Как пишет И. Валлерстайн, «закат исторической социальной системы... делает возможным коллективный

выбор, но... выбор затрудняется отсутствием отчетливо определенной альтернативной социальной силы, стоящей за разумный выбор» [29, с. 87]. Различные социальные субъекты, вступающие во взаимодействия и формирующие пространственно-временные связи «мир-системы», определяют вектор социальной эволюции, и разумность выбора этого вектора во многом зависит от их мировоззренческих установок.

Однако здесь возникает проблема: используемый в решении трудностей и противоречий современного общественного развития системный подход к рассмотрению глобальных проблем оказывается неэффективным, поскольку не выходит за рамки простой декларативности, и эти проблемы согласно традиционным научным стандартам пытаются решить как проблемы отраслевые – экологические, медицинские, энергетические.

Социальная сфера также подвержена воздействию стандартов: практика организации общественной жизни регулируется стереотипными представлениями о разделении общества на политику, культуру и другие подсистемы. Такая сегментация общества во многом обусловлена элиминацией из организационных схем реальных социальных субъектов, т. е. самих индивидов, в действительной жизни которых нет этого членения на экономическую, политическую, культурную и прочие сферы. Есть лишь аспекты действий людей – экономический, социальный, культурный, политический. Взаимосвязь этих аспектов в общественной жизни формирует социальные структуры. Иными словами, мир-системный подход позиционирует как одну из принципиальных методологических особенностей социально-гуманитарного познания невозможность абстрагироваться при анализе социальных систем от бытия реальных индивидов, так как именно в их жизни и деятельности становящиеся социальные связи обретают качества, необходимые им для того, чтобы впоследствии воспроизводиться в виде устойчивых структур.

В данном аспекте мир-системный подход *совмещает* в себе элементы методологических стратегий универсализма и индивидуализма к рассмотрению общества. Это проявляется, с одной стороны, в защите его сторонниками тезиса о том, что историю создают реальные субъекты своими взаимодействиями, с другой – мир-системный подход не отказывается и от идеи всеобщности и взаимообусловленности общественной жизни, однако рассматривает ее в контексте воспроизводства социальных связей в повседневном бытии людей. Как отмечал Ф. Бродель, «для историка, тесно привязанного к конкретному, глобальное обще-

ство может быть лишь суммой живых реальностей, связанных или не связанных одни с другими...» [22, с. 461], и анализ истории общества возможен лишь при понимании уникальности этих реальностей.

Необходимость системного подхода к рассмотрению истории очевидна, а «системность» такого подхода должна не ограничиваться сочетанием различных аспектов знания об обществе, а исходить из понимания неповторимости и самоценности бытия людей и сложности взаимоотношений между ними. В этом плане «мир-системный» подход, сохраняя научную ориентацию на исследование современного общества, выступает в роли социальной философии, специфика которой заключается в том, что она объединяет рефлексию над проблемами современного общества с междисциплинарным подходом к их рассмотрению, а это свидетельствует о свойственной данному подходу презумпции методологического синтеза.

Если концепция Броделя — Валлерстайна выступает как аналитический проект исследования исторической социодинамики, то другие современные версии методологического партикуляризма являются скорее футурологическими сценариями общественного развития. К этим версиям относятся концепции С. Хантингтона и А. С. Панарина.

Американский социолог С. Хантингтон полагает, что международная система, состоявшая прежде из трех крупных блоков — первого, второго и третьего мира, ныне трансформируется в новую систему, включающую в себя восемь цивилизаций. Он убежден, что в будущем источником конфликтов станет не идеология или экономика, а культура, а сами конфликты будут разворачиваться вдоль демаркационных линий между цивилизациями. Тем самым он артикулирует возрастающую роль человеческого фактора в истории будущего общества. Причины конфликтов будут диктоваться различиями в истории, языке, культуре, традициях — и они фундаментальнее, нежели идеологические и политические, поскольку являются «естественными», первичными для человека. Безусловно, различия не обязательно предполагают конфликт, однако многовековой опыт свидетельствует, что наиболее длительные и жестокие войны возникали именно из-за различий между цивилизациями.

Мир становится более тесным ввиду возникновения новых средств массовой коммуникации, однако это явление влечет не столько сплочение наций и распространение космополитизма, сколько укрепление цивилизационного самосознания и замещение разногласий между нациями разногласиями между представителями различных цивилиза-



ций. Интенсификация миграционных потоков в связи с экономической модернизацией и масштабные социальные изменения размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, делая понятие родины метафорой. Образовавшиеся в итоге мировоззренческие лакуны заполняются религией, удовлетворяющей потребность человека в ощущении своей принадлежности к какой-либо общности, причем в последнее время наметилась тенденция к эскалации религиозного фундаментализма, который, сплачивая цивилизацию изнутри, инспирирует ее внешние конфликты с другими цивилизациями.

По мнению С. Хантингтона, рост цивилизационного самосознания детерминирован также амбивалентностью положения Запада на мировой арене. Она определяется тем, что, с одной стороны, позиции стран «первого блока» еще сильны, с другой – тем, что набирают рост процессы девестернизации элит незападного мира. Обращение к собственным культурным истокам инициируется недоверием этих элит к Западу: «Живущим за пределами Запада, – пишет С. Хантингтон, – очевиден также тот разрыв, который существует между провозглашаемыми принципами Запада и его действиями. Лицемерие, двойная мораль, игра в «да» и «нет» – вот цена его претензий на универсализм» [143, с. 537].

Осуществляемый Западом проект глобализма находится в прямом противоречии с партикуляризмом большинства азиатских культур, направленных на отстаивание уникальности каждой нации. Если западная, преимущественно американская, культура получила широкое распространение в остальной части земного шара, то влияние ее на Востоке остается поверхностным. На глубинном уровне такие, признанные Западом в качестве универсальных, идеи, как индивидуализм, права человека, свобода, демократия, рынок, секуляризация, практически не востребованы этими культурами. Напротив, пропаганда этих идей вызывает враждебную реакцию: «...то, что Западу кажется универсализмом, другие воспринимают как империализм» [143, с. 536].

Поэтому конфликт между Западом и «остальным миром», считает С. Хантингтон, станет в будущем центральной осью мировой политики. Реакция незападных стран на действия Запада может развиваться по следующим сценариям: изоляция, адаптация к Западу и конфликт. Социолог указывает на сложность реализации первого сценария, осуществить который на практике удавалось лишь немногим государствам; второй путь ведет к фактической утрате национальной идентичности, третий, наиболее вероятный, предполагает обострение конфликта вплоть до развязывания новых мировых войн. Как писал С. Хантингтон

в 1990-е гг., в долгосрочной перспективе Западу следовало ожидать усиления военной и экономической мощи противостоящего региона, что должно было заставить его считаться с интересами последнего и попытаться через понимание культурных и философских основ незападных цивилизаций найти мирный путь сосуществования. События 2010-х гг. подтверждают прогнозы американского ученого.

Иные взгляды на современный цивилизационный процесс характерны для российского философа и политолога А. С. Панарина. Он исходит из того, что всемирная история разделена на сменяющие друг друга восточный и западный мегациклы. Восточный мегацикл характеризуется приматом коллективистского начала, западному свойственно доминирование индивидуального. В Древнем мире господствовал Восток, где и зародились цивилизации – шумеро-аккадская, вавилонская, египетская. В Античности происходит утверждение индивидуального западного начала, проявившееся сначала в героических эпосах, затем в искусстве и завершившееся «разнузданностью невиданно изощренного гедонизма» [133, с. 46–47] и духовного разложения человека. Падение Рима и новый формационный сдвиг в европейском Средневековье вновь фиксировали воцарение «восточнической фазы», исправлявшей христианской аскезой «духовную порчу» поздней Античности; эта фаза, просуществовав тысячу лет, сменилась с наступлением Ренессанса очередным реваншем Запада, фундировавшего экономикоцентричный характер сознания человека эпохи Модерна.

По мнению российского философа, в настоящее время «мы являемся свидетелями предельного истощения западнического принципа» [133, с. 48], представленного в современную эпоху принципами либеральной идеологии и получившего концентрированное выражение в идеях «открытого общества», модернизации, «догоняющего развития», «золотого миллиарда» и «конца истории». Политические и экономические преимущества стран Запада фундируют их убеждение в правильности западного пути развития как единственно возможного, однако, как замечает автор, «драма современного либерализма в том, что он выражает позицию победителей, а в сфере духа это – сомнительное преимущество» [133, с. 74].

Тем не менее, по словам А. С. Панарина, нынешняя эпоха представляет собой переломную фазу «большого цикла», в которой вызрели две альтернативные идеи, вступающие в столкновение с «индивидуальным» принципом, доминирующим в «западнической фазе»: экологическая и культурологическая. Обе идеи призваны изменить духовно-ценност-

ные мотивации отношения человека к окружающему миру, инициировав становление нового типа «постэкономического» человека, и восстановить «коллективистскую парадигму мышления и соответствующую ей аскетическую мораль» [133, с. 52]. Несмотря на финалистские пророчества, история будет продолжаться, в ней грядет новая «восточная» фаза, и человечеству еще предстоит заново узнать и переоценить богатейший опыт восточных цивилизаций.

Партикуляристская концепция восточно-западных мегациклов А. С. Панарина содержит попытку синтеза программ универсализма и индивидуализма в философии истории. Идея «объединенности» человеческой цивилизации общими для Востока и Запада историческими циклами тяготеет к универсальности, однако признание уникальности каждой локальной культуры фиксирует фундаментальные принципы индивидуализма.

На основании изложенного можно сделать вывод о том, что в философско-историческом познании второй половины XX – начала XXI в., так же, как и во всей философии истории, антропологическая тема является сквозной, смыслополагающей. Она изначально задает специфику анализа исторического бытия как бытия человекомерного, вне зависимости от интерпретаций истории. Эти интерпретации имеют как достоинства, так и недостатки, которые во многом определяются историческим контекстом современной эпохи.

Появление постмодернизма обусловлено политической и социально-культурной ситуацией эпохи и кризисом традиционных для человечества ценностей. Поэтому можно согласиться с мнением современного польского философа истории Э. Доманской, которая отмечает: «Постмодернизм некоторым образом появился как продолжение пессимизма XIX века и как оппозиция модернизму. Современная культура была неспособна удовлетворительным образом ответить на экзистенциальные человеческие нужды. <...> Сегодня этот пессимизм, с его специфическим утверждением человека и «жизни», вернулся под маской постмодернизма» [46, с. 289].

Так в постмодернистском философско-историческом проекте остро отражены реальные проблемы современной истории, которая приобретает все более поливариантный и негарантированный характер. Убеждение в этом подкреплялось идеей о «смерти субъекта», исчезновении с исторической арены человека как генератора смыслов и творца истории. Либерализм постулировал «конец истории», и это положение основывалось на признании победы либеральной идеи – идеи запад-

ного человека. Возникший в рамках парадигмы постиндустриализма образ «постэкономического» человека обуславливает вступление общества в новую эру, где будет востребована творческая составляющая человеческой личности.

Если для методологических программ универсализма и индивидуализма характерно частичное заимствование элементов друг друга, то программа методологического партикуляризма, напротив, традиционно соответствует тенденции к их синтезу. Она делает акцент на рассмотрении феноменов личности, общества и коллективных образований людей, подчеркивая ценность и уникальность всех их для истории. Тем самым программа доказывает свою эффективность в качестве методологии анализа исторического развития современного общества.

Всестороннее рассмотрение проблем современной и перспектив грядущей цивилизации, аспектов бытия человека, как представляется, может обогатить и сделать более разносторонней и актуальной современную философию истории, способствуя ее развитию через новое самоопределение и взаимосвязь с другими гуманитарными науками, и прежде всего с исторической наукой.

### **Вопросы**

1. С чем связан переход от неклассической философии истории к постнеклассической? Что представляет собой антропологический кризис второй половины XX в. и как он отразился на философии в целом?

2. В чем специфика постнеклассической философии истории?

3. Почему Г. Дебор называет современное ему общество «обществом спектакля»?

4. Как связаны тезисы о «смерти человека» и конце истории в философии истории постмодернизма?

5. Чем отличается идея конца истории в философии неолиберализма от постмодернистской версии?

6. Какие модели социодинамики предлагает философия истории постиндустриализма?

7. Чем обусловлено сближение и взаимопроникновение программ методологического индивидуализма и универсализма на рубеже XX–XXI вв.?

8. В чем особенности мир-системного подхода к изучению общества и истории?

9. Почему программа методологического партикуляризма является наиболее эффективной современной стратегией в изучении социодинамики?

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Многообразие представлений об обществе в его историческом развитии порождает многообразие взглядов на прошлое и как следствие – отсутствие целостной картины исторического знания. Это неудивительно, учитывая, например, классификацию видов истории, предложенную французским историком М. Ферро, за основание которой принят характер институционализации знания. Он говорит о существовании как минимум трех таких видов. Первый вид – официальная история, которая опирается на сеть учреждений, разрабатывающих одобряемую государством и основной частью гражданского общества версию исторической картины. Второй вид – «контр-история», также имеющая институциональный характер, но являющаяся картиной мира оппозиционных групп – инакомыслящих. Это «параллельная история». Третий вид – историческая память общества, которая не располагает институтами специалистов-историков и воплощается в транслируемых из поколения в поколение традициях – устных, обрядовых, бытовых и других [132, с. 307].

В пособии был проведен философский анализ развития представлений об изменяющемся обществе, которые нашли отражение во всех трех видах исторического знания, но прежде всего того знания, которое было предметом историографического рассмотрения и философско-исторической рефлексии. Не касаясь метанаучных, идеологических факторов, обуславливающих отсутствие целостной картины исторической реальности, отметим существование внутринаучных причин этого явления. Одна из них, существенная причина, как отмечает медиевист А. Я. Гуревич, состоит в том, что понятиям и обобщениям, используемым историками в разных контекстах, придаются неодинаковые смысл и значения: «Они отя-



гощены общими представлениями применяющих их историков и едва ли могут быть отделены от философских и иных оценочных суждений» [41, с. 28].

В этих словах присутствует не только призыв к историкам находить общий «язык», что дало бы возможность попытаться мыслить в рамках единого дискурса — единой системы значений категорий, но и призыв к философам, суть которого — в осуществлении системного рассмотрения развития социума с позиций философии истории.

На историческое развитие человечества можно смотреть под разными углами зрения. Так, в классической новоевропейской историографии исторический процесс понимался чаще всего как бессубъектный — как хроники динамики цивилизаций, государств, народов, в которых действуют обезличенные силы и закономерности. Однако очевидно, что история человечества немыслима без человека так же, как и философская картина исторического процесса не может быть выстроена без учета «человеческого» фактора развития общества. Проблема заключается в том, что статус человека в обществе рассматривался по-разному, и это обуславливает существование в философии истории методологических программ исследования: универсализма, индивидуализма и партикуляризма.

Подводя итог влияния рефлексии над антропологической темой на становление и развитие философии истории, резюмируем особенности характерных для нее типов знания.

**1. Предфилософия истории.** Данному типу, хронологически охватывающему период от древности до эпохи Просвещения, свойственно фактическое отсутствие связи между человеком и историей. Это состояние исторического знания может быть представлено в форме диспозиции: «история вне человека» и «человек вне истории». Статичность образа человека предопределила циклическую модель истории в культуре Востока и античного мира; с возникновением христианства человек начинает осознавать себя как личность, возникает идея «стрелы истории» как бытия человека во времени, однако смысл истории, как и смысл индивидуальной человеческой судьбы, имеет трансцендентный характер и соотнесен с абсолютном вечности.

**2. Классическая философия истории.** Предпосылкой возникновения данного типа философско-исторического знания стал феномен «экономического человека», интересы которого имели прагматический характер. Вводится принцип историцизма, предполагающий рассмотрение социального бытия как изменяющейся во времени и развивающейся

реальности. Определяются предмет и проблемное поле философско-исторического знания, закрепляются представления о существовании единой мировой истории, концептуально оформляются методологические программы индивидуализма и универсализма, а в рамках мировой истории получает обоснование идея социального прогресса.

«Дух» эпохи Просвещения инициирует внимание к проблеме места человека в истории, но человек в воззрениях того времени оказывается «растворенным» в объективной логике исторического процесса. Об этом свидетельствуют имеющие иносказательный смысл формулировки: «план природы в отношении человечества» И. Канта, «железная рука рынка» А. Смита, «главный характер истории» Ф. В. Шеллинга, «искусство природы» И. Г. Фихте, «хитрость разума», проявляющаяся в действиях «крота истории» Г. Гегеля, в которых активность человека нивелирована.

**3. Неклассическая философия истории.** Возникновение этого типа знания стало реакцией на кризис классической философии и потребностью в переосмыслении картины исторической реальности, тем более, что в середине XIX в. зарождается научная историография. Итогом стал «антропологический поворот» в философии, способствовавший становлению новой философии истории. Для последней характерно обновление по двум позициям. В эпистемологической философии истории этого периода основное внимание уделено поиску отличного от наук о природе и специфического для наук о культуре, в том числе для истории, метода познания, обладающего партикулярной – групповой, социально-гуманитарной презумпцией. В онтологической философии истории, с ее многообразием концепций истории – позитивизма, «философии жизни», марксизма и других, комплексная интерпретация феномена человека обусловила использование ряда версий программ универсализма и индивидуализма и стала фундаментом для возникновения интегративной методологии партикуляризма.

**4. Постнеклассическая философия истории.** Проблема утраты тождества личности наряду с утратой смысла истории и парадоксом возникновения «общества спектакля» знаменуют «постантропологический кризис» второй половины XX – начала XXI в., который нашел выражение в тезисе о «смерти человека» и основанной на нем идее «конца истории». Данные концепты способствовали оформлению современного философско-исторического знания, разрабатываемого в двух основных направлениях: философии истории постмодернизма и либерализма как версий методологического индивидуализма и философии

истории постиндустриализма и глобализма, реализующих стратегию методологического универсализма.

Постнеклассическая философия истории обладает значительным эвристическим потенциалом. Так, в постмодернистском проекте остро отражены реальные проблемы современной истории, которая приобретает все более поливариантный и негарантированный характер, что фундируется идеей исчезновения с исторической арены человека как генератора смыслов и творца истории. Что касается «постэкономического» человека, то его возникновение в рамках парадигмы постиндустриализма обусловлено вступлением общества в новую эру, где будет востребована интеллектуально-духовная составляющая человеческой личности. Эвристичность свойственна программе партикуляризма, разрабатываемой, в частности, в русской и белорусской философии истории. Для нее характерна артикуляция самобытности каждой отдельной национальной культуры, но при условии включенности в единый мировой исторический процесс. Ее достоинством является ориентация на реконструкцию и воссоединение уникального и универсального в развитии общества.

Одна из основных задач современной философии истории состоит в рефлексии по поводу перспектив истории, которая происходит на наших глазах. Успешность решения этой задачи зависит от того, в какой мере мы сможем использовать опыт, накопленный философией истории, в осмыслении достойного места человека в обществе, поскольку, как писал поэт А. Вознесенский, «все прогрессы — реакционны, если рушится человек». Ведь глядя сквозь призму «исторической связи времен», можно сказать, что будущее человека и человечества весьма проблематично.

## ВОПРОСЫ К ЗАЧЕТУ

1. Предмет, структура и проблемное поле философии истории.
2. Место философии истории в структуре обществознания.
3. Проблема методологических оснований философско-исторического познания и основные стратегии исследования социодинамики.
4. Предфилософия истории в контексте представлений о человеке в Древнем мире.
5. Тема человека в средневековой теологии истории.
6. Феномен человека и идея истории в культуре Ренессанса.
7. Образ «экономического человека» как предпосылка формирования классической философии истории.
8. Методологический индивидуализм в философии истории XVIII в.
9. Становление программы методологического универсализма в классической философии истории.
10. Программа методологического индивидуализма и трансформации антропологического измерения истории в XIX в. (иррационализм, «философия жизни», историцизм).
11. Проблема истории в контексте бытия человека в немецком экзистенциализме.
12. Обоснование идеала общественно-исторического прогресса в методологическом универсализме (утопический социализм, позитивизм, марксизм).
13. «Одномерный человек» как субъект западной цивилизации в неомарксизме.
14. Оформление программы партикуляризма в европейской философии истории XIX–XX вв. (О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби).
15. Человек и история в русской философии.
16. Проблема национально-культурной идентичности в белорусской философской мысли начала XX в. (И. Абдиралович-Канчевский, В. Ластовский).
17. Антропологический кризис второй половины XX в. как фактор перехода к постнеклассической философии истории. «Общество спектакля» Г. Дебора.
18. Постмодернизм как концептуальный проект методологического индивидуализма.
19. Идея конца истории в философии неолиберализма.
20. Стратегии универсализма на рубеже XX–XXI вв.: модели развития общества в постиндустриалистских концепциях.
21. Особенности мир-системного подхода.
22. Перспективы синтеза методологического универсализма и индивидуализма в современном партикуляризме.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. *Абдзіраловіч І.* Адвечным шляхам (Дасьледзіны беларускага сьветагляду). – Мінск, 1993. – 44 с.
2. *Августин Аврелий.* О граде Божиим // История средневековой философии : хрестоматия : в 2 ч. / сост. Г. Я. Миненков. – Минск, 2002. – Ч. 1 : Патристика. – С. 357–391.
3. *Августин Аврелий.* Исповедь // Лабиринты души. Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. – Симферополь, 1998. – С. 5–206.
4. Адорно Т. В. Проблемы философии морали. – М., 2000. – 239 с.
5. *Альберти Л. Б.* О семье // Образ человека в зеркале гуманизма: мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVII вв.) / сост.: Н. В. Ревякина, О. Ф. Кудрявцев. – М., 1999. – С. 138–179.
6. *Аристотель.* Политика // Соч. : в 4 т. – М., 1983. – Т. 4. – С. 376–644.
7. *Арон Р.* Избранное: Измерения исторического сознания. – М., 2004. – 528 с.
8. *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. – М., 2003. – 272 с.
9. *Барг М. А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. – М., 1987. – 348 с.
10. *Барт Р.* Мифологии. – М., 2000. – 320 с.
11. *Баткин Л. М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989. – 272 с.
12. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. – М., 1999. – 652 с.
13. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. – М., 1990. – 175 с.
14. *Бердяев Н. А.* Царство духа и царство кесаря. – М., 1995. – 383 с.
15. *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья. Бердяев. Федотов / сост. А. Ф. Замалеев. – СПб., 1991. – С. 37–258.
16. *Берлин И.* Философия свободы. Европа. – М., 2001. – 448 с.
17. *Боден Ж.* Метод легкого изучения истории // Антология мировой философии : в 4 т. – М., 1970. – Т. 2. – С. 141–147.
18. *Бодрийар Ж.* Америка. – СПб., 2000. – 208 с.
19. *Бодрийар Ж.* Символический обмен и смерть. – М., 2000. – 387 с.
20. *Болингброк Г.* Письма об изучении и пользе истории. – М., 1978. – 359 с.
21. *Бродель Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II : в 3 ч. – М., 2002. – Ч. 1 : Роль среды. – 496 с.
22. *Бродель Ф.* Игры обмена. – М., 1988. – 488 с.
23. *Бубер М.* Проблема человека. Два образа веры. – М., 1995. – 464 с.
24. *Бузгалин А. В.* «Постиндустриальное общество» – тупиковая ветвь социального развития? // Вопр. философии. – 2002. – № 5. – С. 26–43.
25. *Бхаскар Р.* Общества // Социологос / под общ. ред. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. – М., 1991. – С. 219–240.
26. *Быховский Б. Э.* Кьеркегор. – М., 1972. – 238 с.
27. *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб., 2001. – 416 с.



28. *Валлерстайн И.* Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация. — М., 2008. — 176 с.
29. *Валлерстайн И.* Общественное развитие или развитие мировой системы? // *Вопр. социологии.* — 1992. Т. 1, № 1. — С. 77–89.
30. *Вебер М.* Избранные произведения. — М., 1990. — 808 с.
31. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. — М. ; Киев, 1994. — 656 с.
32. *Вульф М. де.* Средневековая философия и цивилизация. — М., 2014. — 253 с.
33. Высказывания, цитаты и афоризмы А. Смита [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.wisdoms.ru/pavt/p221.html> (дата обращения: 07.06.2015).
34. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. — М., 2007. — 464 с.
35. *Гвардини Р.* Конец нового времени // *Феномен человека : антология / сост. П. С. Гуревич.* — М., 1993. — С. 240–296.
36. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. — СПб., 1993. — 479 с.
37. *Гегель Г.* Конституция Германии // *Политические произведения / редкол.: Д. А. Керимов (отв. ред.) [и др.].* — М., 1978. — С. 65–184.
38. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества // *Философия истории : антология / сост. Ю. А. Кимелев.* — М., 1995. — С. 49–57.
39. *Герье Н.* Блаженный Августин. — М., 2003. — 640 с.
40. *Грушин Б. А.* Историзм // *Философский энциклопедический словарь / сост.: Л. Ф. Ильичев [и др.].* — М., 1983. — С. 227–228.
41. *Гуревич А. Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. — СПб., 2009. — 484 с.
42. *Гуревич П. С.* Человек многоликий // *Это человек : антология.* — М., 1995. — 320 с.
43. *Гуревич П.С.* Культурология : учеб. пособие. — М., 2001. — 336 с.
44. *Дебор Г.* Общество спектакля. — М., 2000. — 184 с.
45. *Дэні А.* Гісторыя эканамічнай думкі : дапам. для студэнтаў. — Мінск, 1996. — 733 с.
46. *Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма. — М., 2010. — 400 с.
47. *Дюркгейм Э.* Социология, ее предмет, метод, предназначение. — М., 1995. — 352 с.
48. *Зеленков А. И.* Блеск и нищета глобализации // *Философия и соц. науки.* — 2013. — № 3–4. — С. 4–12.
49. *Зеньковский, В. В.* История русской философии : в 2 т. — Л., 1991. — Т. 1, ч. 1. — 222 с.
50. *Зеньковский В. В.* Принципы православной антропологии // *Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси : сборник.* — М., 1991. — С. 115–148.
51. *Иноземцев В. Л.* За пределами экономического общества. — М., 1998. — 640 с.
52. *Калер Э.* Избранное: Выход из лабиринта. — М., 2008. — 336 с.
53. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Философия истории : антология.* — М., 1995. — С. 57–68.
54. *Карсавин Л. П.* Философия истории. — СПб., 1993. — 350 с.
55. *Кастельс М.* Материалы для исследовательской теории сетевого общества [Электронный ресурс]. — URL: // <http://rc.msses.ru/rc/Kast.htm> (дата обращения: 07.06.2015).
56. *Кастельс М.* Могущество самобытности // *Новая постиндустриальная волна на Западе : антология.* — М., 1999. — С. 292–309.
57. *Келле В. Ж., Ковальзон М. Я.* Теория и история (Проблемы теории исторического процесса). — М., 1981. — 288 с.

58. Кемеров В. Е. История // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: <http://iph.ras.ru/elib/1314.html> (дата обращения: 07.06.2015).
59. Клеман О. Вопросы о человеке // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси : сборник. – М., 1991. – С. 149–161.
60. Ключевский В. О. Курс русской истории // Соч. : в 8 т. – М., 1956. – Т. 1, ч. 1. – 428 с.
61. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. – М., 1998. – 368 с.
62. Коллингвуд Р. Дж. Идея Истории. Автобиография. – М., 1980. – 488 с.
63. Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума // Философия истории : антология / сост. Ю. А. Кимелев. – М., 1995. – С. 38–49.
64. Конт О. Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении). – Ростов н/Д, 2003. – 256 с.
65. Конт О. Дух позитивной философии. Курс позитивной философии // Антология мировой философии : в 4 т. / редкол.: В. В. Соколов [и др.]. – М., 1971. – Т. 3. – С. 549–486.
66. Конфуций. Изречения. – М., 2000. – 448 с.
67. Кошен О. Малый народ и революция. – М., 2004. – 288 с.
68. Кукарцева М. Вместо введения // Философия истории после постмодернизма / Э. Доманска. – М., 2010. – С. 7–26.
69. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – 383 с.
70. Лао-цзы. О природе Дао // Антология мировой философии : в 4 т. / редкол.: В. В. Соколов [и др.]. – М., 1969. – Т. 1, ч. 1. – С. 182–184.
71. Ластоўскі В. Прадмова // Расійска-крыўскі (Беларускі) слоўнік. – Мінск, 1990. – 832 с.
72. Лебон Г. Психология масс // Психология масс : хрестоматия / под ред. Д. Я. Райгородского. – Самара, 1998. – С. 5–130.
73. Ле Гофф Ж. С небес на землю (перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII в.) // Одиссей. Человек в истории / под ред. Ю. Л. Бессмертного. – М., 1991. – С. 25–47.
74. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна : сб. пер. и реф. – Минск, 1996. – С. 138–158.
75. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М., 1977. – 208 с.
76. Лосский Н. О. История русской философии. – М., 1991 – 539 с.
77. Макиавелли Н. Государь. – М., 1990. – 84 с.
78. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека. – М., 2007. – 464 с.
79. Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. – СПб., 2000. – 400 с.
80. Марков Б. В. После оргии // Америка / Ж. Бодрийар. – СПб., 2000. – С. 21–64.
81. Маркс К. Передовица в № 179 «KOLNISCHE ZEITUNG» // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. : в 50 т. – М., 1955. – Т. 1. – С. 93–113.
82. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. : в 50 т. – М., 1995. – Т. 1. – С. 414–429.

83. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. : в 50 т. — М., 1955. — Т. 2. — С. 3–230.
84. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. : в 50 т. — М., 1955. — Т. 3. — С. 1–4.
85. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. : в 50 т. — М., 1955. — Т. 4. — С. 419–459.
86. *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. : в 50 т. — М., 1959. — Т. 13. — С. 5–9.
87. *Маркузе Г.* Одномерный человек. — М., 1994. — 302 с.
88. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. — М., 2002. — 526 с.
89. *Маршак С.* Стихи. Сказки. Переводы. — М., 1955. — 584 с.
90. *Мейнке Ф.* Возникновение историзма. — М., 2004. — 480 с.
91. *Мор Т.* Утопия. — М., 1978. — 417 с.
92. *Московичи С.* Наука о массах // Психология масс : хрестоматия / под ред. Д. Я. Райгородского. — Самара, 1998. — С. 397–534.
93. *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. — М., 2010. — 480 с.
94. *Мюллер М.* Смысловые толкования истории // Философия истории : антология / сост. Ю. А. Кимелев. — М., 1995. — С. 274–282.
95. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Соч. : в 2 т. — М., 1990. — Т. 1. — С. 158–230.
96. *Ницше Ф.* ЕССЕ НОМО. Как становятся сами собой // Соч. : в 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 693–769.
97. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Соч. : в 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 407–524.
98. *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. — М., 1994. — 352 с.
99. *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? — М., 1991. — 411 с.
100. *Ортега-и-Гассет Х.* Кант (1724–1924). Размышления по поводу двухсотлетия // Феномен человека : антология / сост. П. С. Гуревич — М., 1993. — С. 221–240.
101. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Психология масс / под ред. Д. Я. Райгородского. — Самара, 1998. — С. 195–314.
102. *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. — М., 2002. — 492 с.
103. *Паскаль Б.* Мысли [Электронный ресурс]. — URL: <http://vzms.org/pascal.htm> (дата обращения: 27.04.2015).
104. *Петрарка Ф.* Моя тайна, или Книга бесед о презрении к миру // Сонеты, канцоны, секстины, баллады, мадригалы, автобиографическая проза. — М., 1984. — С. 420–559.
105. *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. — М., 1962. — Т. 1. — С. 506–514.
106. *Платон.* Государство. Законы. Политика. — М., 1998. — 798 с.
107. *Померанц Г. С.* Дороги духа и зигзаги истории. — М., 2008. — 384 с.
108. *Поппер К.* Нищета историцизма. — М., 1993. — 187 с.
109. *Ракитов А. И.* Историческое познание: системно-гносеологический подход. — М., 1982. — 303 с.

110. *Рикер П.* История и истина. — СПб., 2002. — 397 с.
111. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. — СПб., 1997. — Т. 4. — 880 с.
112. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. — М., 1998. — 413 с.
113. *Розанов В. В.* Опавшие листья. Короб первый // Соч. : в 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 277–418.
114. *Рормозер Г.* Кризис либерализма. — М., 1996. — 292 с.
115. *Румянцева М. Ф.* Теория истории : учеб. пособие. — М., 2002. — 319 с.
116. *Семенов Е. В.* Антропо- и социоцентризм в социальном познании // Теория познания : в 4 т. — М., 1995. — Т. 4 : Познание социальной реальности. — С. 154–184.
117. *Сенека.* О счастливой жизни // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. — М., 1995. — С. 167–192.
118. *Сен-Симон А.* Некоторые философские рассуждения для применения в XIX веке // Избр. соч. : в 2 т. — М. ; Л., 1948. — Т. 2. — С. 273–317.
119. *Сергейчик М. Е.* Философия истории. — СПб., 2002. — 608 с.
120. *Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии : учеб. пособие. — М., 2000. — 800 с.
121. *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. : в 2 т. — М., 1988. — Т. 1. — С. 47–579.
122. *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского // Соч. : в 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 289–323.
123. *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // Соч. : в 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 139–288.
124. *Спенсер Г.* Синтетическая философия. — Киев, 1997. — 513 с.
125. *Спиноза Б.* Этика // Мир философии : книга для чтения : в 2 ч. — М., 1991. — Ч. 2. — 624 с.
126. *Субботин А. Л.* Бернард Мандевилль. — М., 1986. — 136 с.
127. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. — М., 2002. — 640 с.
128. *Тоффлер Э.* Третья волна. — М., 2002. — 776 с.
129. Трансформации в современной цивилизации: постиндустриальное и «постэкономическое» общество (материалы «круглого стола») // Вопр. философии. — 2000. — № 1. — С. 3–29.
130. *Трёлльч Э.* Историзм и его проблемы. — М., 1994. — 719 с.
131. *Трубина Е. Г.* Историзм // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. — М. ; Минск, 1998. — 1064 с.
132. *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах мира. — М., 1992. — 351 с.
133. Философия истории : учеб. пособие / под ред. А. С. Панарина — М., 1999. — 432 с.
134. *Флорский И.* Согласование Ветхого и Нового Заветов // Философия истории : антология / сост. П. С. Гуревич — М., 1995. — С. 25–30.
135. *Франк С. Л.* Духовные основы общества // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. — Л., 1991. — С. 243–440.
136. *Фромм Э.* Бегство от свободы. — М., 1989. — 272 с.
137. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб., 1994. — 408 с.
138. *Фуко М.* Археология знания. — Киев, 1996. — 208 с.

139. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. — М., 2004. — 588 с.
140. Хайдеггер М. Бытие и время. — Харьков, 2003. — 503 с.
141. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. — М., 1993. — 447 с.
142. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник. — М., 1991. — 192 с.
143. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на Западе : антология / под ред. В. Л. Иноземцева. — М., 1999. — С. 528–557.
144. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. — М., 1992. — 464 с.
145. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Апокалипсис смысла : сб. работ западных философов XX–XXI вв. / отв. ред. О. Селина. — М., 2007. — С. 16–45.
146. Хобсбаум Э. Эпоха крайностей: Короткий двадцатый век (1914–1991). — М., 2004. — 632 с.
147. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. — М. ; СПб., 1997. — 310 с.
148. Чоран Э.-М. Портрет цивилизованного человека // Апокалипсис смысла : сб. работ западных философов XX–XXI вв. — М., 2007. — С. 46–103.
149. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры : избранное. — М., 1993. — 512 с.
150. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии : антология / под общ. ред. Ю. Н. Попова. — М., 1988. — С. 31–95.
151. Шиллер И.-Ф. Собрание сочинений : в 8 т. — М. ; Л., 1937. — Т. 7 : Исторические работы. — 688 с.
152. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. — Минск, 1998. — 688 с.
153. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории : в 2 т. — М., 1993. — Т. 1 : Гештальт и действительность. — 663 с.
154. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. — М., 1989. — С. 11–342.
155. Энгельс Ф. Йозефу Блоху. 21–22 сентября // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. : в 50 т. — М., 1965. — Т. 37. — С. 293–297.
156. Юнг К. Г. Архетип и символ. — М., 1991. — 177 с.
157. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — 527 с.
158. Ясперс К. Введение в философию. — Минск, 2000. — 192 с.



Учебное издание

**Новикова Ольга Владимировна**

**ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ  
В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

**Пособие**

Редактор *А. А. Федосеева*

Дизайн обложки *О. В. Гасюк*

Технический редактор *Т. К. Раманович*

Компьютерная верстка *В. Н. Васиной*

Корректор *О. С. Гладкова*

Электронный ресурс 1,5 Мб

Белорусский государственный университет.  
Свидетельство о государственной регистрации издателя,  
изготовителя, распространителя печатных изданий  
№ 1/270 от 03.04.2014.

Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.