

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Иркутский государственный университет»
Исторический факультет
Межрегиональный институт общественных наук при ИГУ

А. Е. Смирнов

ЭВОЛЮЦИЯ ТИПОВ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Учебное пособие



УДК 1:9 (075,8)
ББК Т08я73
С50

Печатается по решению ученого совета
исторического факультета ИГУ

**Издание выходит в рамках Программы
стратегического развития ФГБОУ ВПО ИГУ»
на 2012–2016 гг., проект Р121-МИ-001**

Рецензенты:

д-р философских наук, проф. *О. Д. Агапов*
д-р философских наук, проф. *Т. Х. Керимов*
канд. ист. наук, доц. *Д. В. Козлов*

Смирнов А. Е.

С50

Эволюция типов исторического сознания : учеб. пособие / А. Е. Смирнов. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2013. – 197 с.
ISBN 978-5-9624-0986-3

Учебное пособие составлено в соответствии с Государственным образовательным стандартом высшего профессионального образования. В пособии анализируются типы исторического сознания, их изменения во времени. Анализ выполнен с привлечением большого количества литературы и исторических источников, посвященных рассматриваемой тематике.

Предназначено для студентов-историков и для тех, кто стремится к осмыслению исторической динамики.

УДК 1:9 (075,8)
ББК Т08я73

ISBN 978-5-9624-0986-3

© Смирнов А. Е., 2013
© ФГБОУ ВПО «ИГУ», 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. «ВНЕВРЕМЕННАЯ» ИСТОРИЯ	6
1.1. Миф (и ритуал) против Истории	6
1.2. Время-круг: Космос и Полис	15
1.3. Христианство: Священная История	24
Глава 2. ОТКРЫТИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ	35
2.1. Ренессансный историзм	35
2.2. «Философская история» Просвещения	44
<i>Общая характеристика эпохи Просвещения</i>	44
<i>Методологические предпосылки «историографической</i> <i>революции» XVIII в.</i>	47
<i>Контурсы «философской истории» Просвещения</i>	50
Глава 3. ВРЕМЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ	59
3.1. Логика исторического процесса: линейность или цикличность?	59
3.1.1. <i>Г. В. Ф. Гегель: история как инобытие Абсолютной идеи</i> ..	59
3.1.2. <i>К. Маркс: материалистическое понимание истории</i>	69
3.2. История как смена культур и локальных цивилизаций	80
3.2.1. <i>О. Шпенглер: от культуры к цивилизации</i>	80
3.2.2. <i>А. Тойнби: локальные цивилизации против «всемирной</i> <i>истории»</i>	90
Глава 4. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ	99
4.1. Славянофилы и западники	99
4.2. Еще раз о России и Европе: Н. Я. Данилевский	112
4.3. Н. Ф. Федоров: сказать смерти «нет»	117
4.4. Л. П. Карсавин: «Философия истории»	121
4.5. Н. А. Бердяев: «Смысл истории»	125
4.6. Евразийство	136
Глава 5. СИЛЫ, СОБЫТИЯ, СКРИПТОРЫ	141
5.1. Проблемы исторического факта и «новая история»	141
5.2. М. Фуко: понятие дискурса и дискурсивные процедуры	147
5.3. Фуко и Ницше: генеалогия и/или история	157
5.4. Дискурс: анализ высказывания	163
5.5. Ницше – Фуко: монумент и документ	172
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: Классическое понятие истории и его деконструкция	184
Рекомендуемая литература	196

Введение

Во все времена историческое сознание, чувство истории, отношение к прошлому служило структурирующим элементом способа существования человека и общества. В нем отражались господствующие представления о мире и месте в нем человека, об обществе, рассматриваемом из перспективы *времени*. Сознание может именоваться историческим, так как, с одной стороны, его содержание развивается и изменяется, а с другой – обращено в прошлое, в погружено в историю. Историческим является отношение человека к миру, самому себе и себе подобным. Появление (исторического) сознания – пусть в самых ранних и «неисторических» формах – есть духовное выражение факта космического значения: на Земле появился новый – качественно отличный от природного – социальный, т. е. собственно *исторический* мир.

Способ отношения к действительности неявным образом обуславливает тип, характер и круг исторических объяснений. Историческое сознание – фундаментальная мировоззренческая характеристика любой эпохи. Историческое сознание в одно и то же время является:

- 1) измерением определенной бытийной установки (способа отношения к действительности),
- 2) фактом историографии (как определенной техники фиксации истории),
- 3) фактом самой истории.

Поэтому совершенно ошибочно полагать, что историческое сознание обращено только в прошлое или что историческое сознание полностью исчерпывается задачей реконструкции и объяснения прошлого. Прошлое – лишь грань исторического сознания, являющегося, наряду с настоящим и будущим, одной из трех модальностей времени.

История и историография – способ, посредством которого человек претворяет прошлое как знание в собственное существование, открытое будущему. Поэтому подлинной осью исторического сознания является *настоящее*. Всякое знание есть в конечном счете знание историческое.

Учебное пособие состоит из пяти глав. В первой главе речь идет о «вневременной» истории: в ней рассказывается об истории мифологической, свойственной архаическим сообществам, истории космологической, характерной для античности, и истории священной, связанной с появлением христианства. Вторая глава рассказывает об открытии исторического времени в эпоху Возрождения. Вплоть до XIV в. человек не был в состоянии оказаться с историей один на один: в классической античности он закрывался от истории вечным космосом, в средние века находился под защитой божественного искупления. Возрождение открывает феномен исторического времени, эпоха Просвещения создает так называемую «философскую историю». Третья глава призвана осветить новый ареал исторического знания – классическую философию истории. Философия истории – область философского знания, задающаяся вопросами о смысле и логике истории, о членении и последовательности исторических эпох, специфике исторического процесса, соотношении истории и природы, свободы и необходимости в историческом процессе, а также охватывающая гносеологические и логико-методологические проблемы исторической науки. Линейные концепции истории представлены именами Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса, циклические – О. Шпенглера и А. Тойнби. Четвертая глава повествует о русской философии истории XIX – начала XX в. Наконец, пятая и последняя глава посвящена некоторым методологическим проблемам исторического и социально-гуманитарного знания. В ней рассматриваются проблемы исторического факта и ограничения, связанные с организацией самого исторического знания. В заключении разбирается содержание классического понятия истории и осуществляется попытка его деконструкции.

Глава 1

«Вневременная» история

Пусть будет немного истории (...) – это все же гораздо лучше, чем когда ее совсем нет.

К. Леви-Строс

1.1. Миф (и ритуал) против Истории

Только значимое прошлое вспоминается, и только вспомненное прошлое становится значимым.

Я. Ассман

Для понимания сути того или иного явления бывает полезно узнать, как оно возникло и на смену чему пришло. С момента появления сознания обнаружилась странная черта человеческого способа существования. Она заключается в следующем: человек не может жить в необъясненном мире. Например, если он сталкивается с абсурдом, нелепостью, он *объясняет* себе это обстоятельство. Он говорит себе: «Так не должно быть, я не понимаю этого, происходящее – абсурд». Даже если он не понимает происходящего, он всегда *знает* о своем непонимании. И это знание отделяет его от абсурда, защищает от бессмыслицы и позволяет жить дальше. *Человек существует, понимая*. Он не может жить иначе, кроме как отдавая себе отчет о происходящем в действительности. Поэтому с тех пор, как человек стал человеком, возник миф – первая форма общественного сознания, позволявшая судить о мире и, главное, объяснять его.

Мифология (от греч. *mifos* – предание, сказание и *logos* – слово, понятие, учение) – *система сказаний, преданий, легенд, объясняющая происхождение и протекание природных и социальных процессов*. Мифы – древнейшие сказания разных народов о духах, демонах, богах и героях. Время богов – время великих событий. Это время, о котором нужно рассказывать, потому что там есть, о чем рассказать. Это рассказы о самом важном, а также о специальных «технологиях» – ритуалах, обрядах и установлениях, которые позволяют миру существовать дальше и предохранять его от напастей и изменений.

Мифы многообразны, у каждого народа они свои. Однако в мифологических сюжетах присутствует и нечто общее. Как правило, все они посвящены попыткам ответа на вопросы: 1) *о начале, происхождении, устройстве мира*; 2) *о происхождении человека, стадиях его жизни, рождении и смерти*; 3) *о культурных достижениях людей – добывании огня, изобретении ремесел, правилах поведения, обычаях, обрядах*. Миф – самая ранняя форма духовной культуры человечества. Он объединял в себе зачатки знаний, политических взглядов, разных видов искусства, религиозных верований и даже технологических навыков. По этой причине о мифе принято говорить как о целостной, нерасчлененной форме сознания. Специфика мифологического мировосприятия – в его эмоциональном, образном, поэтическом отношении к действительности. Русский философ Алексей Федорович Лосев, написавший одну из самых интересных книг о мифе («Диалектика мифа» (1928)) свидетельствует: «Миф не есть бытие идеальное, но *жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная, действительность* <...> Миф всегда чрезвычайно практичен, насыщен... эмоционален, аффективен, жизнен»¹. В мифологии сближались явления природы и культуры, человеческие черты переносились на окружающий мир, олицетворялись, очеловечивались природные силы. Такие черты роднят миф с мышлением детей, художников, поэтов.

Главное, что нужно отметить здесь, заключается в следующем: миф был жизненно необходим, он выполнял множество важных **социальных функций**. Отметим среди них лишь две: 1) *объяснительная* и 2) *социально-конструирующая*. По поводу первой функции можно сказать, во-первых, что миф объясняет, и во-вторых (что более важно для нас) миф объясняет *все*. В мифологическом мире все происходит так, как если бы любое событие всегда уже было вписано в мифологический сюжет. Действительно, что бы не случилось, миф всегда в состоянии это объяснить. Неурожай – ввиду недостаточности жертв богам плодородия, солнечный день – по причине хорошего настроения Бога Солнца, неудача на охоте – встал не с той ноги и т. д. Мифологический мир – это мир без познавательных проблем. Именно этим обстоятельством и объясняется столь длительное господство мифа в человеческой истории.

¹ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 27–28.

Что же касается социально-конструирующей (или социогенной) функции мифа, то ее можно прокомментировать так. Если понимать общество как некое единение, как «вокруг общего», то миф как раз и был единственной точкой единения архаического социума. Общество (и человек) рождается в процессе разделения общего смысла, каковым в те далекие времена и являлся миф. С помощью мифа прошлое связывалось с настоящим и будущим, миф формировал коллективные представления, закреплял принятую в социуме систему ценностей, легитимировал и поддерживал определенные формы поведения. Мифологическое сознание обеспечивало необходимое на тот момент единство природы и общества, мира и человека. Миф разрешал все возможные противоречия, гармонизировал отношения индивида и коллектива.

Миф – это рассказ, предназначенный для уяснения своего места в мире. Это не просто специфическая истина, но истина высшего порядка. Она не настаивает на совпадении знания и действительности, бытия и мышления. Но истина мифа притягивает на нормативность и обладает формирующей силой².

Миф в этой связи может быть определен как такая память о прошлом, посредством которой индивиды объясняют настоящее и будущее, получают представление о себе, а также обретают способ существования и соответствующие ему жизненные цели и задачи. Свет прошлого раскрывает явления настоящего, делает их осмысленными, данными от бога, необходимыми и неизменными. Прежде, чем обратиться к отношениям мифа ко времени и истории, нужно обратить внимание на следующее обстоятельство.

То, о чем повествуется в мифе, есть событие *сакральное*, т. е. прежде всего подлинное, реальное, важное, значительное и служащее примером для подражания. Под *сакральным* (священным) принято понимать *сверхъестественное, чудесное; зачастую – условие существования человека, общества и истории, в связи с чем сакральное является предметом поклонения и культа*. Однако изначально сакральное – это само сущее, подлинно существующее, в противоположность мнимому, призрачному, ненастоящему, не действительному. Миф повествует только о

² Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М., 2004. С. 81.

произошедшем *реально*. Миф излагает сакральную историю, поскольку он повествует о событии, произошедшем в «начале всех начал». Сакральное – квинтэссенция существования, оно буквально насыщено бытием. Самое важное для человека архаической эпохи – это сакральное как *подлинное* событие (сотворение мира, человека, создание огня, разделение полов и т. д. и т. п.), одновременно божественное и человеческое. В опыте сакрального человек сталкивается с превосходящей его реальностью, способной направлять его жизнь и придать смысл его существованию. Именно благодаря такому опыту у первобытных людей появляются представления, которые позже будут осознаны в понятиях *реальности, истины, смысла*.

Отныне человеческое существование – драма, исполняемая людьми и сверхъестественными мифологическими существами. Вот как говорит об этом знаменитый религиовед Мирча Элиаде:

«Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря деяниям сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность – Космос или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. Это всегда рассказ о некоем «творении», нам сообщается, каким образом что-либо произошло, в мифе мы стоим у истоков *существования* этого «чего-то». Миф говорит о произошедшем *реально*, о том, что себя в полной мере проявило. Персонажи мифа – существа сверхъестественные. Они известны, так как действуют в легендарные времена «начала всех начал». Миф раскрывает их творческое начало и обнаруживает сакральность (или просто сверхъестественность) их деятельности. В целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные вторжения священного (...) в этот мир. Именно эти вторжения явились реальной *основой* создания мира и сделали его таким, каким он есть – смертным, разделенным на два пола, обладающим культурой»³.

Появление мифа предполагало определенное отношение ко времени. Миф в отношении времени совмещает в себе два аспекта: диахронический и синхронический⁴. Диахронический аспект мифа представляет собой рассказ о *прошлом* в его прямой или косвенной связи с настоящим. Синхронический аспект мифа подразумевает возможность объяснения *настоящего*, но иногда и будущего. Именно по этой причине миф – универсальная объ-

³ Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В. П. Большакова. 4-е изд. М., 2010. С. 15–16.

⁴ Топоров В. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 11.

яснительная концепция, так как он в состоянии «объяснить» ВСЕ. Любое событие в перспективе мифа стоит под знаком «всегда уже»; оно так или иначе *уже* вписано в мифологический сюжет. Это и есть синхрония и диахрония одновременно, их двуединая связь в мифе.

Время в мифопоэтическую эпоху не однородно и не беспрерывно⁵. Оно делится на два качественно неравноценных времени – это время сакральное (священное) и время профанное. Сакральное время – первичное мифическое время. Священное время – время *творения*, время *начала* реальности, начала *существования*, время победы Космоса над Хаосом.

Разумеется, в жизни человека архаического сообщества, конечно можно и нужно выделять аспекты принципиально повседневного, «злободневного» (В. Н. Топоров) характера. Но проживание этих аспектов архаическим индивидом не входит в систему его подлинных ценностей. «Злободневное» существование принципиально профанично и «не идет в зачет» с точки зрения его главных интересов⁶.

Количественным показателем, отделяющим сакральное время от профанного, выступает *степень сакральности*. Время тем более ценно (в качественном отношении), чем оно ближе к мифологическому первоначальному *акту творения*. *Момент творения* означает максимальную полноту и интенсивность существования, воплощенное *благо*. Поэтому сакральное время – это время праздников. Всякий мифологический праздник посвящен некоему *изначальному* сюжету. Участие в этом празднике предполагает выход из объективного «физического» времени для восстановления мифического времени, выведенного в настоящее фактом празднования. Священное время может быть возвращено и воспроизведено бесчисленное количество раз, следовательно, оно *обратимо*.

То, что было вызвано к существованию посредством акта творения, явилось условием возможности существования вообще и однозначно воспринималось как *благо*. Однако к концу всякого цикла оно приходило в упадок, «стиралось», «изнашивалось». Для продолжения существования сакральное нужда-

⁵ Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Грабовского. М., 1994. С. 48.

⁶ Топоров В. Указ. соч. С. 13.

лось в восстановлении, обновлении, усилении. Основным средством обновления существования был *ритуал*. Ритуал как бы соприроден акту творения. Смысл ритуала – в возрождении того, что было создано изначально. Ритуал повторяем, принципиально воспроизводим. В ритуальном действии оживала структура и последовательность творения. Оно давало заново пережить важнейшие моменты жизни мира и человека. Первобытному человеку удавалось войти в тот самый космологический универсум, который был создан «в начале». Воспроизведение акта творения в ритуале актуализировало самую сущность бытия.

Такое ритуальное обновление мира гарантировало членам архаического сообщества безопасность и процветание. Повторение структуры и элементов ритуальной космологической драмы служило примером и руководством в жизни члена архаического сообщества. Ритуал служил ориентиром, значение которого многократно возрастало в кризисные моменты. С помощью ритуала решается главная задача того времени – *выживание*. Так, например, ритуал, проводимый в экстремальных обстоятельствах, когда налицо угроза миру и жизни, приводил людей к некоему оптимальному состоянию, устранению хаоса и установлению порядка. Для этого нужно было отыскать особую хронотопическую (т. е. совмещающую определенное – сакральное – пространство и время) точку, т. е. найти символический центра мира (топос) и тот момент (хронос), когда безблагодатное профаническое время останавливается, «разрывается» и возникает то, что было в начале, в творческий «первый раз». Выраженная практическая польза ритуала заключается в том, что он сохраняет «свой» космос, а также возможность его регуляции и управления.

Подчеркнем еще раз: прагматичность, выраженная практическая польза и эффективность ритуала определяла его центральное место в жизни архаического индивида:

«Смысл жизни и ее цель человек космологической эпохи полнее всего переживал именно в ритуале. Можно думать, что ритуал был основной, наиболее яркой формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности, потребности к ней. В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились (...), главная сфера реализации социальных функций коллектива <...> ...Ритуал предполагает все те три функции, о которых многократно писал Ж. Дюмезиль, – религиозно-

правовую (мораль, закон, порядок), ту, что связана с безопасностью коллектива (охрана от внешнего врага, «воинская» – в терминах более поздней и дифференцированной системы функций), наконец, производственно-экономическую. Сочетание этих функций в ритуале предопределяет его жизнестроительную, принципиально конструктивную доминанту, установку на прагматичность...»⁷

И последняя особенность ритуально-мифологического времени. Принято считать, что ритуалы следуют за событиями, что события вызывают к жизни ритуалы, им посвященные. Например, объективное наступление Нового года ритуализируется соответствующими «новогодними» ритуальными действиями. Однако в архаических сообществах и традиционных культурах событие, соотносящееся с ритуалом, может и произойти (свадьба, рождение, смерть), но человек может считаться женившимся, родившемся или умершим только после совершения соответствующих обрядов⁸. «Ритуал не «подтверждает» и не «утверждает» уже свершившийся факт, но конструирует, создает его и, в конечном счете, – является им»⁹.

Факты, провоцирующие появление и совершение ритуалов, с точки зрения архаического мышления воспринимаются как *следствие* совершённых обрядов. Человек в этом случае рождается не потому, что был выношен своей матерью, но потому, что были совершены соответствующие обряды. Молодые люди вступают в брак не потому, что любят друг друга, но по причине должным образом выполненного ритуала. Дом становится жилым не потому, что он хорошо построен, но его так построили только благодаря ритуальным предписаниям. С точки зрения стороннего наблюдателя вначале происходит событие, затем оно получает ритуальное оформление. Из перспективы «пользователя» ритуала ситуация имеет вид «ритуал – событие».

Ритуал владеет временем, он обладает способностью «растягивать» события, придавать им характер процесса (это относится прежде всего к рождению и смерти как к «рамочным» процессам), и, наоборот, сжимать долговременные процессы календарного и жизненного циклов. В первом случае ритуал сгла-

⁷ Топоров В. Указ. соч. С. 16.

⁸ Байбурин А. К. Некоторые общие соображения о ритуале / Aequinox (Эквинокс – равноденствие) МСМХСН. М., 1993. С. 4.

⁹ Там же.

живает экстремальность произошедшего, дает возможность усвоить и пережить ситуацию, применить к ней предписанный ритуалом набор средств для ее нормализации. Во втором случае длительный непрерывный процесс сегментируется, ритуал совершает своего рода монтаж реального времени.

В итоге длительное, растянутое во времени событие получает четкий облик¹⁰.

Все вышесказанное позволяет сделать следующий вывод. Все происходит так, как если бы традиционные общества поставили своей целью аннулировать объективное время, или, что то же самое, свести его только к прошлому и настоящему. *Прошлое всегда в настоящем* – таков девиз традиционного существования. Все что могло и должно произойти – уже произошло. Ритуально-мифологический мир – *мир без истории*. Если считать, что любая история предполагает определенное *начало*, логику своего развития, смысл и цель – то в архаические времена истории просто не было. Да, на протяжении огромного количества времени совершались события, достойные статуса «исторических»; да, жизнь людей существовала в определенной длительности и была подвержена изменениям, хотя бы возрастным. Но *истории*, как живой, т. е. деятельной, насыщенной силами и способностями людей *связи* прошлого, настоящего и будущего *не существовало*.

Напомним, каким образом представители архаических сообществ изымали себя из истории. Вот стандартная черта архаического и/или традиционного мировоззрения: все, что происходит – уже обусловлено и подготовлено некими изначальными, до-временными (космологическими, теогоническими и генеалогическими) событиями: появление Мира, появление Богов, появление Предков. Все, что нужно – это возвращать сакральное Начало, чтить его и не забывать о нем. Значимое вспоминается, вспомненное становится значимым. Вот как фиксирует эту ситуацию современный французский философ Марсель Эннаф:

«...”После” должно предполагаться как образ, строго соблюдающий все черты, присущие положению “до”, которое само по себе позиционируется как *вневременное*, расположенное в естественном природном ряду. Время предков совпадает со временем рождения видов – живых существ, растений, светил и т. д. С этих пор время не приносит с собой ничего, кроме регулярного повторения положения “до”. Миф становится формой этого

¹⁰ Байбурин А. К. Указ. соч. С. 6.

неисторического повторения. <...> Истории нет здесь места. <...> ...Подобное положение основной своей целью ставит поглощение любого события»¹¹.

Говоря о том, что миф «поглощает любое событие», автор совсем не имеет в виду, что в мире, мифологически осмысленном, ничего не случается. Совсем нет. Этот мир может быть буквально переполненным событиями. Но все, что происходит, как бы уже изначально предопределено, чтобы сбыться. Что бы ни произошло – рождение, смерть, успех или неудача, природные катаклизмы – все объяснимо посредством мифа, все без труда интегрируется в мифологическую структуру. Миф – машина уничтожения времени. Нет лучшего способа закончить этот параграф, как процитировать работу «Структурная антропология (два)» знаменитого исследователя примитивных обществ Клода Леви-Стросса:

«Общества эти существуют во времени, как и все другие, но в отличие от того, что происходит среди нас, они отказывают себе в истории и пытаются стерилизовать внутри себя все, что может только стать эскизом исторической цели... Наши западные общества созданы для изменений, это – принцип их структуры и их организации. Так называемые примитивные общества кажутся нам таковыми именно потому, что они были задуманы их членами для неизменности во времени»¹²

С угасанием первобытных форм общественной жизни миф начал изживать себя, мало-помалу сходя с актуальной исторической сцены. Но начатый мифологическим сознанием поиск ответов на вопросы особого рода – о происхождении мира, человека, культурных навыков, социального устройства, тайны рождения и смерти не прекратился. Их унаследовали религия, философия и наука.

¹¹ Марсель Э. Клод Леви-Строс и структурная антропология / пер. с фр. О. В. Кустовой ; под науч. ред. А. М. Положенцева. СПб., 2010. (Сер. «Ars Pura. Французская колллекция»). С. 320.

¹² Levi-Strauss C. Antropologie structurale deux. P., 1973. P. 375–376. Цит. по: Марсель Э. Клод Леви-Строс и структурная антропология / пер. с фр. О. В. Кустовой ; под науч. ред. А. М. Положенцева. СПб., 2010. С. 320–321.

1.2. Время-круг: Космос и Полис

Греческий мир – это «космос», по изначальному
смыслу слова такой «наряд», который есть
«ряд» и «порядок»; иначе говоря,
законосообразная и симметричная
пространственная структура.
С. С. Аверинцев

Я думаю, что для всякого изучающего
историю должно быть ясно, что эллинской
культуре, эллинскому миру, эллинскому сознанию
было чуждо сознание истории.
Н. А. Бердяев

Античная историография – одна из непреходящих ценностей европейской культуры, начало *исторической мысли* как таковой. Это отправной момент ее длительной эволюции. Каковы системные, типологические черты античного историзма? Греческая мысль зарождается в момент, когда люди еще «погружены в природу». Представление греков о природе («фюзис») является определяющим как для греческих представлений об истории, так и для их мышления в целом. Важно иметь в виду, что греческий термин «фюзис» (*physis*) по содержанию гораздо богаче современной и привычной нам «природы».

Прежде всего, «фюзис» – интуиция изначальной упорядоченности бытия, но также и представление о росте, развитии. «Фюзис» в этом смысле – органическое развитие того, что заложено в семени, зародыше; некая внутренняя, естественно определенная норма. Отсюда «фюзис» принято относить к тому, что не произведено человеком – ведь это было бы неким внешним по отношению к *саморазвертывающемуся* «фюзису» проявлением и для чего у греков существовал специальный термин: «техне» (искусство).

«Фюзис» (как пребывающая во всем индивидуальная сила роста, возникновения) – важнейшая функция мирового абстрактного бытия – «космоса». Слово «космос» происходит от «космейн», – изначальное «порядок», «строй», «украшенное (или *устроенное*) бытие», но также и деятельность правителя (как *устроителя*), полководца, позже – военное и политическое устройство, живой, наглядный, священный порядок.

По образцу «космоса» создавался *полис* – *городская гражданская община, созданная по типу государства*. Гражданин – индивид, на политико-правовой основе связанный с определенным государством. Это обстоятельство позволяет ему иметь права, обязанности и свободы. Гражданская община, соответственно, это сообщество, где реализуются гражданские права и свободы. *Гражданственность*, в отличие от гражданина как формально-юридического понятия, есть *нравственная позиция*. Это чувство долга и ответственности человека перед полисом как гражданским коллективом, к которому он принадлежит. Гражданственность также выражается в готовности отстаивать права и интересы полиса, способность пользоваться своими правами и исполнять свои обязанности в личных интересах и на благо общества, мыслить и действовать политически, государственно. Но прежде всего гражданственность означает осознание своей причастности к Родине, ее народу, ее истокам и корням.

Поведение граждан полиса подчиняется законам. Закон – сущность полиса, залог гражданского и космического порядка. Закон – то всеобщее, которое ограждает общество и граждан от произвола, и его следует «защищать, как городские стены» (Гераклит). Солон, воин и поэт, но еще более мудрец и законодатель, так обосновывает главный принцип полисной жизни:

«Сердце велит мне поведать афинянам эти заветы: / Что Беззаконье (...) несет городу множество бед, / Но что Законность (...) во всем и порядок, и лад водворяет, / Да и преступным она на ноги путы кладет, / Гладит неровности, спесь прекращает, смиряет надменность; / Бедствий цветок роковой сушит, не давши расцвести; / Правду в неправых судах она вводит, дела укрощает / Высокомерных людей, тушит великий раздор; / Злобу жестокой вражды прекращает она, и повсюду / Дружно и мудро при ней люди живут меж собой»¹³.

Нормативно-правовое регулирование поведения граждан полиса – полная противоположность иррационально-импульсивному поведению богов Олимпа. Греки мыслят полис по образу и подобию «космоса». Всё повторяющееся в природе истолковываются по образцу сознательно регулируемого человеческого сообщества. Нормативные представления человека спроецирова-

¹³ Цит. по: Фролов Э. Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. Л., 1981. С. 143.

ны на сущее, предстающее в качестве прежде всего *порядка*. Именно «космос» поэтому – универсальный источник норм полисной этики, права и политики.

Понятие космоса выполняет эвристическую функцию не только по отношению к природе, но и при попытке осмыслить исторический мир. Ранний полис – это организм, функционирующий на основе распределения в нем прав-обязанностей в соответствии с «фюзисом» – родовым статусом его членов, т. е. аристократическим характером власти. «Фюзис» также является предпосылкой самой возможности высказывания общих соображений по поводу политических и военных событий. В ходе борьбы за власть прежде всего раскрывается человеческая «природа» борющихся. Борьба партий будет происходить, пока человеческая природа будет оставаться неизменной. Основной закон борьбы за власть – право сильного господствовать над слабым. «Фюзис» – врожденная, неодолимая сила, определяющая внутриобщинные распорядки и межобщинные («международные») отношения – таково общее наблюдение Фукидида, сделанное им на материале истории Пелопонесской войны.

В античности на смену мифологической картины мира приходит *космологическая*. Мысль греков обращена прежде всего на *неизменное* и *регулярное* в мире. Греки доверяют неизменному и избегают временного, выбирают *границу* и *меру* в противовес непомерному и безграничному, предпочитают *пластичское* и *целое* в пику аналитическому и механическому. Мир, который видит грек, – целостен, конечен, наглядно обозрим. Человек в нем – часть космоса. Его сознание – космически ориентированное. Если же вселенский порядок постигаем – он должен быть пространственно ограничен, ведь космическая гармония (в соответствии с принципом всеобщей *меры*) не терпит чрезмерности.

Космическая связанность человека, его начинаний, дел и исходов – определяющая черта античного историзма. Понятие справедливости – при всей его абстрактности – извлекается из принципа устройства космоса: как в основе всего творения – божественный разум, логос, так и в основе человека – душа (психе). По способу существования и возможности выживания человек формируется в государстве (полисе) среди себе подобных. Полис – форма гармоничного сосуществования людей. В соответствии с тремя «слоями» души (желание, воля, мысль)

Платон создает модель совершенного государства. Для каждого «слоя» – особый класс. Люди *желания* – крестьяне и ремесленники; в ком преобладает *воля* – военные, стражи; склонные к *мышлению* – философы. Важно помнить, что для античного мировоззрения «поступок» важен не как личностный акт, но как выполнение своей функции по отношению к гармоническому социальному целому. Самостоятельность свободного человека обретается и поддерживается не личной автономией, но лишь во взаимосвязанности с себе подобными. Полис для грека – продолжение и расширение души. Недаром самым страшным наказанием служило изгнание из полиса. Так, в Афинах по законам Драконта об убийствах, принятых в 621 г. до н. э. (но сохранявших силу еще на протяжении веков!), убийца изгонялся за пределы полисной территории. И если он после этого спокойно жил в изгнании, не предпринимая вернуться на родину, то его никто не разыскивал и не преследовал¹⁴. Греки убеждены: как только человек преступает связанность космического = божественного закона – он гибнет. Индивидуальная свобода как своеволие, самостоятельность как разрыв с предустановлением – таковы признаки *трагедии*. Своеволье, нарушающее космический порядок, неизбежно чревато смертью.

В гомеровском эпосе исследователи отмечают *абсолютное преобладание настоящего*. В мифе и эпосе время не знает глубины, оно не проходит, грани между измерениями времени стерты. Все события имеют место как бы на одной плоскости. Время растяжимо и обратимо – боги могут всё¹⁵. Время создается *событием*. Это время точечное, выхваченное, конкретное. Таково мифологическое время. Время появляется в ритуале и посредством ритуала. Ритуальное время не объективно и субъективно. Ритуальное время выражает *соответствие* между человеком и природой, его единство с космосом. Такое время предназначено для того, чтобы «входить» в него от случая к случаю, «окунаться», но в нем нельзя жить. Время жизни статично – либо оно есть (человек жив), либо нет... Такое время всегда неподвижно, тождественно себе. Технология мифологического времени содержит в себе две взаимосвязанные возможности: 1) возможность неограниченной ретроспекции в глубь веков, в сколь угодно

¹⁴ Античный полис : курс лекций / отв. ред. В. В. Дементьева, И. Е. Суриков. М., 2010. С. 28.

¹⁵ Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. С. 44.

удаленное прошлое и 2) возможность приблизить «седую древность» к настоящему. Что же касается собственно человека, то «человеческая участь в мифологическом сознании еще не предстает как необходимость жить во времени»¹⁶.

В VII в. до н. э. появляется новый уровень исторического сознания античности. Речь идет о «Трудах и днях» Гесиода. В поэме представлен годовой цикл земледельца, и даны ответы на вопросы: как должен человек трудиться, для чего, как вообще он оказался в такой ситуации, что вынужден работать? Несмотря на то, что его «начала» отягощены мифологией, сочинение в целом отнюдь не сводится к мифу. Мышление Гесиода по контрасту с Гомером может быть оценено как переходное от мифа – к логосу. Боги даны расплывчато; по форме они ближе к моральным и природным силам, нежели к людям. Труд толкуется как благо; трудолюбие и нравственность – условия личного успеха и общественной гармонии. Следует отметить, что исходные предпосылки мировидения Гесиода получили интенсивную разработку у ионийских философов (VI в. до н. э.) и прежде всего Анаксимандра.

Важнейшая веха в истории античной культуры – «История» Геродота. Фактически это первый по своему замыслу исторический труд. Геродот – автор идеи истории как культуры, как человеческой жизнедеятельности. Им положено начало «всеобщей», «всемирной» истории народов, так или иначе взаимодействующих или пересекающихся. Геродот впервые представил культуру как живое воплощение цепи времени. Предмет истории – «великие и удивления достойные деяния»¹⁷. Цель – чтобы «прошедшие события с течением времени не пришли в забвение»¹⁸. Поскольку «достойные удивления деяния» рассматривались, как правило, в масштабах государств, то речь, как правило, должна была идти об «удивительных деяниях» политиков и военных. Вообще говоря, история античных историков – это чаще всего история войн (войны Пелопонесской, Рима с Карфагеном, Югуртинской и т. п.). Именно так расставлялись «важнейшие вехи» в истории, пробелы между которыми оставались пробле-

¹⁶ Барг М. А. Указ. соч. С. 44.

¹⁷ Геродот. История в девяти книгах / пер. и прим. Г. А. Стратановского ; под ред. С. Л. Утченко ; ред. пер. Н. А. Мещерский. Л., 1972. С. 11.

¹⁸ Там же.

матичными, заполнялись впоследствии и с большим трудом. Геродот – первооткрыватель исторического метода в античности. Он заключался в постановке определенной познавательной цели: «Почему эллины и варвары воевали друг с другом?». Последнее обстоятельство было сопряжено также и с появлением нового литературного жанра – исторического повествования о цепи взаимосвязанных событий. Геродот был первым, кого заботила *фактическая* основа повествования; именно он проявил «поразительное усердие» в сборе интересовавших его сведений. В этой связи он много времени провел в путешествиях, стремясь как можно больше увидеть собственными глазами. В истории Геродота нет процесса. История распадается на обособленные картины, полезные для читателя «уроки жизни».

Фукидид (464–400 гг. до н. э.) – родоначальник истории «событийной», «прагматической». Время мифов и легенд его не интересует. Его дело как историка – описывать события, современником которых он стал. Предмет истории – установить причины, смысл и значение этих событий. Его прославило описание войны между Афинами и Спартой. Подобно тому, как Демокрит вывел богов за пределы природы, Фукидид выводит сверхъестественные силы за пределы истории. В затмении солнца или землетрясении нет ничего необычного. Как и Анаксагор и софисты, Фукидид склонен давать сугубо рациональные объяснения явлениям. Историю направляют не боги, но люди, действующий в соответствии со своей «природой» («фюзис»). Знания человеческой природы достаточно, чтобы постичь движение современного ему общества. Стремление объяснять исторические явления, не прибегая к деятельности богов, роднит «Историю» Фукидида с философией Анаксагора и Демокрита, а отчасти и с медициной, также интенсивно освобождающейся от религиозно-мифологических представлений.

В IV в. до н. э. наступает новая историческая эпоха, главным героем которой становится Александр Македонский. Концепция истории, замкнутая на мире полиса, распадается. Наступившее время было уже невозможно осмыслить с помощью прежних категорий. На первый план выдвигаются категории судьбы, рока, фортуны. Разрывается связь между историей и искусством политики. История получает более скромное место в ряду наук и искусств. Аристотель с определенным допущением может быть

назван родоначальником философии истории. Он обнаруживает острый интерес к проблеме *развития* в науке, искусстве, философии и политике. Почему же его интерес не распространился на историографию? В сочинении «Поэтика» Аристотель объясняет это так: «истинность» поэтического вымысла в познавательном смысле бесконечно более ценна, нежели исторический факт. Поэзия имеет более философский, и следовательно, более высокий статус, нежели история. Ведь история ограничена временными рамками, она повествует о том, что действительно произошло. А потому ее утверждения носят с необходимостью частный, индивидуальный характер. Предметом же науки достойно быть только *всеобщее*. Поэзия, в пику истории, интересуется вечным, ее высказывания обладают формой универсальной истины.

Применительно к *идее* истории (или к размышлению о том, что она есть и какой должна быть) это означало следующее. Большую важность имеет не само *событие*, но *условия возможности его появления*. Историка с этой точки зрения должна интересовать не достоверность единичного факта, а *характер обстоятельств*, при которых указанный факт наиболее вероятен и, следовательно, объясним. Соображения подобного рода сформировали особую историографическую тенденцию, получившую название *трагедийной*.

Так, Дурис из Самоса (340–260), развивая положения аристотелевской «Поэтики», настаивает на том, что историческое описание должно «потрясать». Подобно тому, как удовольствие от трагедии зритель получает, испытывая эмоции ужаса и сострадания, удовольствие, доставляемое историей, основано на эмоциях, вызываемых повествованием. Так рождалась новая теория истории, в основании которой оказалась поэтика. Историк III в. до н. э. Филарх был обвинен Полибием (201–120 гг. до н. э.) в смешении истории с трагедией. И та, и другая призваны наставлять; но история наставляет не подражанием действительности, а *истинными* речами и деяниями.

К концу IV – началу III в. до н. э. доминирующее положение в историографии занял тип исторического описания, предназначенный для обучения на «примерах», сложившийся под влиянием ритора Исократ. Это историографическое направление получило название «парадигматической» истории (с греч. – образец, пример) Его ученик Эфор акцентировал внимание на моральной стороне «деяний»; отсюда интерес историков распро-

странился на «характеры» исторических персонажей. Истории, становящейся все более морализирующей, угрожало превратиться в «моральную философию» (Дионисий Галикарнасский).

Синтез прагматической и парадигматической тенденций осуществил уже упомянутый Полибий. Цель исторического описания – принесение практической пользы «мужам, стоящим у кормила правления». Им особо важно знать, по каким причинам происходят те или иные события. Если Исократ хотел прививать должны моральные качества, то Полибий намеревался теми же средствами воспитывать патриотизм и обучать искусству политики.

Важно упомянуть, что Полибий, являясь свидетелем становления римской имперской государственности, создал совершенно новый тип историографии – *всеобщую* историю. Впервые в историографической практике была сделана попытка описать не просто события войны, но *динамику политических сил*, ее обусловивших. История предстала с невидимой ранее стороны. Вот как описывает исследовательскую стратегию и проблематику всеобщей истории Полибия советский историк Михаил Абрамович Барг:

«Чем определяется сила одного государственного организма и слабость другого? Какова взаимосвязь между “внутренним” и “внешним” в истории государства? И совершенно неожиданно: что может дать политическая теория для понимания истории и обратно, какие общие наблюдения позволяет сделать история? Таков был диапазон историзма Полибия. Эта новая целенаправленность исторического интереса выражена у Полибия с полной отчетливостью. “Совокупность всего, о чем мы вознамерились писать, составляет единый предмет и единое зрелище, именно: каким образом, когда и почему все известные части земли попали под власть римлян» (III, 1, 3–5). Таким образом, Полибий уже обладал структурирующей идеей, позволяющей не терять за отдельным актом сюжет драмы в целом. “...Предварительное ознакомление с целым, – писал он, – много помогает уразумению частей, с другой стороны, знакомство с частностями много помогает уразумению целого” (III, 1, 7). Перед его взором уже возникал образ “всемирной истории”, “частями” которой были истории отдельных этнополитических организмов. Как представляется, именно так следует понимать следующий пассаж: “...история по частям дает лишь очень мало для точного уразумения целого; достигнуть этого можно не иначе, как посредством сцепления и сопоставления всех частей” (I, 4, 10–11)»¹⁹.

Научные успехи Полибия были определены его огромным политическим кругозором, глубиной и тщательностью работы с источниками, выраженным критическим пафосом и стремле-

¹⁹ Барг М. А. Указ. соч. С. 68.

нию к предельной достоверности, но также философской начитанностью и специальными знаниями в области военного дела.

Римляне сообщили историческим взглядам греков новую перспективу. Прежде всего это выразилось в значительном расширении пространственных границ – римская империя захватывает все новые территории. Это было крайне необычно для традиционно-космологического греческого мировоззрения, в соответствии с которым космос замнут и принципиально конечен. Римляне в связи с относительной ограниченностью их исторической памяти по иному воспринимали происходящее. Они видели падения могущественных царств, одно за другим становящихся добычей римских мечей. Им свойственно гораздо более обостренное чувство истории. В отличие от греков с их неподвижным пространственным космосом, римляне чувствительны к *времени*. Они чутко реагируют на непостоянство; изменчивость мира заставляет их более пристально изучать прошлое и задумываться о будущем. Постоянное обращение к эпическому прошлому в конце концов породило сознание упадка нравов и древнеримских доблестей («Золотой век позади...»)²⁰.

И все же до самого конца античной эпохи временная суть существования и неотвратимость изменений так и остались чуждыми ее историческому сознанию. В надежде на лучшее люди по-прежнему обращали взгляд не в будущее, но *назад* – в прошлое. В прошлом, в приукрашенной, идеализированной старине находили вдохновение поэты и политики, ораторы и историки, философы и юристы. Античное видение истории можно с полным основанием назвать субъективным. История воспроизводилась не как цепь взаимосвязанных событий, но как совокупность событий – каждое со своим началом, серединой и концом. Такой принцип «исторического производства» не нуждался в генетической связности эпизодов. Именно эта центрация античной истории на «частном» не позволила Аристотелю квалифицировать ее как науку. Закончим параграф цитатой из книги «Время истории» известного французского историка Филиппа Арьеса:

«...Классическая Античность... не знала непрерывного исторического существования, от истоков и вплоть до настоящего дня. Внутри длительности она различала привилегированные области, знание которых было

²⁰ Барг М. А. Указ. соч. С. 70–75.

полезно: священные мифы о первых временах или эпизоды, дающие повод для моральных размышлений или для политических споров о наилучшем способе правления. За пределами этих привилегированных, разрозненных областей все оставалось покрыто неким абстрактным мраком, как будто в промежутках между ними ничего не происходило или случались лишь незначительные события. Классическая античность – за исключением Рима в той ограниченной мере, в какой он избежал влияния эллинизма, – не испытывала необходимости в ощущении непрерывности, связывающем человека в настоящем с чередой эпох, идущих от начала времен»²¹.

1.3. Христианство: Священная История

Христианство – религия историков.
М. Блок

Смена эпох – от античности к средневековью – началась еще внутри римской античности. Превращение христианства в государственную религию Римской империи изменило статус Церкви и ее социальные и политические функции. Поворотным пунктом принято считать кризис III–IV вв., – критическую, полную трагизма и потрясений эпоху, отразившуюся на всех сферах жизни Древнего Рима. В 410 г. Рим был разграблен остготами под предводительством Алариха. Крушение миродержавного Рима стало событием, резко обострившем историческое сознание. Вот самый жгучий вопрос того времени: как могло случиться, что Рим, центр всевластной империи, повержен ордой варваров? Каковы причины бедствий, обрушившихся на римский народ?²²

«Это событие, по-разному воспринятое народами, населявшими Римскую империю, потрясло умы и воображение современников. Св. Иероним, узнав о падении Рима, писал: “Когда ярчайший светоч мира погас, когда Римская империя обезглавлена, я онемел”; “Кто поверил бы, что Рим рухнул, что мать народов стала их могилой”. Сбылись пророческие слова Вергилия: «Рушится град, царивший долгие годы. Всюду – вдоль улиц, в домах, у дверей заповедных святилищ – трупы тел неподвижно лежат, во прах распростертых (“Энеида”, II, 364–365)”»²³.

²¹ Арьес Ф. Время истории / пер. с фр. и примеч. М. Неклюдовой. М., 2011. С. 82.

²² Барг М. А. Указ. соч. С. 77.

²³ Барг М. А. Указ. соч. С. 77.

Неудивительно, что христианские мыслители считали своим долгом истолковать это событие. Наиболее завершенное изложение теологии истории было дано в знаменитом сочинении Августина (354–430), епископа города Гиппона (Северная Африка) – «De civitate Dei» – «О граде Божьем». Августин – один из наиболее почитаемых наставников Средневековья. На протяжении XI–XIV вв. его авторитет был абсолютен. По свидетельству Ф. Арьеса, в европейских библиотеках находится более 500 рукописных списков упомянутого текста. «О граде Божьем» во многом определил средневековую мысль и видение мира. Фактически, это первая продуманная и записанная *философия Истории*. Так, Средневековье началось с попытки истолкования развития человечества в целом. С этого момента оно навсегда отмечено *историческим видением мира*, неведомом греческой античности.

Прежде всего Августин преследовал апологетическую цель – ему было важно отвести от христианства обвинение, что Рим пал вследствие гнева забытых римских богов. Полная и систематическая разработка темы позволила ему ответить и на важный для нас вопрос: *что нового внесло христианство в историческое сознание европейских народов?* Богословский талант и классическая образованность автора, опора на патристическую традицию и риторические средства снискали сочинению Августина репутацию канонического изложения христианской «идеи истории».

Обсуждение специфики христианского взгляда на мир и историю начинается у Августина с космологии. Творение – акт свободного волеизъявления создателя. В этом акте не было ничего необходимого. Сущее – во власти божественного промысла. Смысл творения – в продолжающейся зависимости от бога. В обособлении от Бога мира нет; творение в этом смысле продолжается. Августин настаивает на непрерывности творения и непосредственности воздействия творца на судьбу сущего и прежде всего человека.

Безличный неподвижный космос – ядро античного языческого мировоззрения. Центр христианского мировидения – *живой Бог*, создатель всего сущего, всеведущий, всемогущий, безграничный, персонифицированный в качестве *личности*. Богом управляется один-единственный мир, Бог постоянно и участно занят делами своего творения.

В отличие от зрелищности, наглядности, пластичности материально-чувственного космоса античности христианское мироощущение базируется не на чувственной или наглядной очевидности, а на глубоко субъективном чувстве веры. Речь идет о рождении нового типа субъективности, основанном на личном отношении к Богу. Ближайшее выражение такого отношения – *любовь*. Отныне *вера становится исходной ориентацией человека в мире*.

«Отношение человека к Творцу иное, чем отношение платоников к Единому: личный Бог предполагает личное же к нему отношение. А отсюда – изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится предметом пристального внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность. Именно потому, что человеческая душа оказывается вознесенной над всем космическим бытием и незримыми нитями связанной с трансцендентным Богом, возникает особая ее глубина, ее бездонность, которая была неведома античному язычеству и которую с таким волнением открывает Августин. Для античного грека, даже прошедшего школу Сократа («познай самого себя») и Платона, душа человека соотнесена с душой космоса. Августин же вслед за апостолом Павлом открывает “внутреннего человека”, которому в космосе ничто не соответствует и который целиком обращен к надкосмическому Творцу. Глубины “внутреннего человека” скрыты даже от него самого, они не могут быть постигнуты силами естественного разума и открыты полностью только Богу. “Ты же, Господи, судишь меня, ибо никто из людей не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем... Но есть нечто в человеке, чего не знает и сам дух человеческий, живущий в нем, а Ты, Господи, создавший человека, знаешь все...”²⁴.

Созданный Богом мир прекрасен. Но жизнь без Бога безрадостна. Такая жизнь – постепенное умирание. Человек – часть мира, он наделен разумом и волей. Эти два обстоятельства отличают его от животных. Это божья искра в человеке как венце творения. Смертность человека есть моральный феномен – это кара за грехи. Но человек обладает свободой воли – божьим даром. Зло – неправильное употребление человеческой свободы. Свободная воля – условие возможности свободного обращения к Господу и последующего спасения человека и человечества.

Идея истории приобрела глубочайший смысл для христианской догматики. Уже сам символ веры христианства пред-

²⁴ Гайденко П. П. *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. М., 2006. С. 56–57.

ставлен как совокупность вполне конкретных исторических событий. Иисус родился в городе Вифлееме, его родила дева Мария, во времена царя Ирода, умер на кресте в Иерусалиме при прокураторе Понтии Пилате.

Жизнь и смерть Иисуса Христа в христианской перспективе – ключевой, центральный, смыслосозидающий момент человечества. Это центральный пункт *священной истории*. Все, что имело быть до I в. н. э., было лишь, по словам первого христианского историографа Евсевия Кесарийского, «приуготовлением Евангелия». Все, что было до пришествия Христа – лишь предвосхищало данное событие; все, что произойдет позже – получит в нем свое объяснение. Прошлое, тем самым, перестает быть предметом невинного антикварного интереса.

Библия начинается с временного аспекта: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1). Евангелие – рассказ о различным образом «засвидетельствованных» исторических событиях. Обратимся к началу Евангелия от Луки: «Когда уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, – то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (Лк. 1: 1–4).

Лука утверждает, что речь идет о событиях, случившихся в определенное время и имеющих очевидцев. Далее, он сообщает, что привел собственное расследование этих событий. Они будут представлены в упорядоченном виде, с самого начала. Цель Луки – показать жизнь Христа в контексте современной ему истории. Рассказ начинается «Во дни Ирода, царя Иудейского...» (Лк. 1:5). Далее происходит конкретизация времени рождения Иисуса посредством соотнесения его с другими событиями: «В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квирина Сириею» (Лк. 2:1).

Начиная описывать общественное служение Христа, он прибегает к еще более конкретной исторической информации: «В пятнадцатый же год правления Тиверия, кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итуре

и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каифе» (Лк. 3: 1–2).

Лука не говорит: «некогда, в некоем городе». Он старается максимально точно приблизить описание к историческому контексту. Представляемая им информация доступна проверке. Подобного рода способ детализации описания и датировки события говорит о том, что Лука предельно ответственен в подаче материала, так как речь идет о событиях исключительной важности²⁵.

Следует подчеркнуть: истина Евангелия *принципиально исторична*. Для высказываний математики или классической физики важно лишь их содержание. Они безразличны ко времени, никак не связаны с ним. Время для них нейтрально и обратимо. Для *сути* этих истин безразлично также кем они были открыты и провозглашены. Что же касается христианства, то для него абсолютно принципиальное значение имеет *личность*. Благая Весть неотделима от *самого* Христа. Евангелие – это и есть Христос:

«Христианская Благая весть основывается на исторических событиях, которые ее окружают. Если вы выведете личность Иисуса Христа из христианского вероучения, то вы тем самым его уничтожите. Его истины – это прежде всего истины о Нем – его жизни, учение о Самом Себе, Его смерти, Воскресении и Вознесении. И эти истины – в первую очередь факты истории, хотя заключенный в них смысл внеисторичен и несет в себе духовное содержание»²⁶.

Впервые вероучительные положения раскрываются в терминах вполне датируемой истории. Христианство – сугубо «историческая» религия. Вместе с христианством в европейской традиции возникла идея объективной истории. Речь идет о понимании истории как процесса, смысл которого заключен в самих событиях, а не в мотивах ее агентов – «исторических личностей». В христианской перспективе это означало, что реально произошедшие, земные события должны быть объяснены с божественной (вневремененной, надисторической, трансцендентной) точки зрения. Драма человеческого существования предстала в качестве борьбы космических сил добра и зла, веры и неверия.

²⁵ Данный пример заимствован из: Гудинг Д., Леннокс Дж. Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности / пер. с англ. Т. В. Барчуновой. Ярославль, 2004. Т. 2, кн. 2. С. 271–272.

²⁶ Гудинг Д., Леннокс Дж. Указ. соч.

Христианская «идея истории» – это провиденциализм. В земной жизни человек разыгрывает драму, предначертанную небом. Важно иметь в виду, что предначертаны лишь «начальные условия». Они заключаются в Благой вести и наличии свободной воли. Христианство подразумевает две истории: историю земную, профанную и историю священную, сакральную. Земная профанная история – следствие истории священной. Религиозный миф христианства, с одной стороны, актуализируется в каждом мгновении земной истории человечества – от ее начала до страшного суда как заключительного акта. С другой – служит конечной перспективой истолкования ее (земной истории) хода.

Важно различать функции «классического» мифа и мифа христианского (или христианской священной истории). Миф классической древности повествует о прошлом как о настоящем. Классический миф а-историчен: он повествует о том, что должно повториться. Он не может и не должен быть привязанным к некой хронологии, временной метрике. Миф деисторизирует любое событие, лишает его «временной определенности» (М. А. Барг). В христианстве все иначе. Из перспективы священной истории важность в истории земной признается только за таким событием, в котором проявляется начало по сути вневременное и абсолютное.

Христианство буквально *окунуло* человека в историю. Оно привнесло важнейшую для формирования европейской культуры истину: смысл драмы человечества раскроется через прочтение и толкование истории. Предпосылка этой идеи – христианское видение времени. Христианская интерпретация проблемы времени представлена в работе Августина «Исповедь». Учение о времени Августина эклектично. Он рассматривает время с разных точек зрения: с философской (время как проблема), с психологической (субъективное восприятие времени, с богословской (религиозный смысл времени). Остановимся подробнее на последнем аспекте.

Христианское отношение к времени двойственно. С одной стороны время – это синоним греха. Время – это смерть, порча, тлен, распад. Время – это ужас истории, от него невозможно скрыться. С другой – время необходимо для проявления божьей милости, для максимально полного раскрытия Его «промысла» – все более полного познания Бога через дела его. Отныне про-

шное – это способ выявления того, как Бог раскрывает себя человеку. История обладает религиозной значимостью. Бог не открывает все тайны сразу. Они раскрываются Господом по ходу времени. Именно время становится фундаментальным элементом Откровения.

Важнейшая особенность интерпретации времени Августина – *линейность* его потока. Христианское представление о том, что *время идет вперед* пришло на смену античным представлениям о времени как о *круговороте*. Линия имеет начало и конец. Человеческая история когда-то *началась*. Ее центральным моментом является *Боговоплощение*.

История будет *завершена* во время *второго пришествия Христа*. Эти три космические точки священной истории (творение – воплощение – второе пришествие) определяют 1) линейность и 2) провиденциальность священной истории. Линейность и строгая ориентация времени от прошлого к будущему выступают иносказанием самой важной ориентации – к Богу.

В признании линейности времени заключен важнейший культурно-исторический сдвиг. Античное представление о времени-круге предполагало два типа отношения к действительности: активное (жить так, чтобы желать повторения каждого мгновения) и пассивное (освободиться от повторения в пользу чего-либо нового). Круг – безысходная связанность человека временем. Августин утверждает: языческая доктрина безнадежна. Надежда и вера связаны с будущим. Августин настаивает на однократности, уникальности каждого мгновения священной истории: «Единожды Христос умер за наши грехи». Второе пришествие имело смысл исключительно в рамках линейной концепции времени. Время конечно. Христианство исходит из представления о принципиальной конечности сущего вообще и человека в частности. Верующий измеряет каждое мгновение жизни эсхатологически. Все, кто верует, как бы неявно отвечает на вопрос: какой смысл имеет происходящее в свете второго пришествия? Какой смысл это имеет в перспективе конца света и возможного спасения? Вот как представлено различие историографических позиций в античности и христианстве в книге Сергея Сергеевича Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы»:

«Мир Библии – это “олам”, т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри “космоса” даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*. Внутри “олама” даже пространство дано в модусе временной динамики – как “вместилище” необратимых событий. Греческий бог Зевс – это “Олимпиец”, т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский Бог Яхве – это “Сотворивший небо и землю”, т. е. господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это – господин истории, господин времени.

Структуру можно созерцать, но в истории приходится участвовать. Поэтому мир как “космос” оказывается адекватно схваченным незаинтересованное статичное описание... а мир как “олам”, напротив, через направленное во времени повествование, соотношенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: “а что дальше?”»²⁷.

Нетрудно заметить, что представления подобного рода несут выраженную этическую нагрузку. Субъект исходит из того, что дарован только данный момент. («Ходите, пока свет еще с вами»). Христианская концепция времени содержит динамическую потенцию. Время христианской жизни – это *время-стрела*. Нужно успеть спастись! В этой связи принято говорить об эсхатологическом, апокалипсическом «ферменте» христианского представления о времени. Такое время взывает к деятельной энергии верующего.

«Из понятия конечного времени для верующего вытекало требование измерять каждое мгновение эсхатологически, т. е. с точки зрения его устремлений из мира времени в мир вечности, “условий” достижения этой цели; исходить из того, что дарован каждый момент. В исторической перспективе... в этом скрывалось важное культурно-историческое требование, большая этическая ценность. Не будет преувеличением, если усмотреть в категории конечного времени динамическую потенцию, выходящую за пределы судьбы отдельного индивидуума; в ней заключен *генеративный* фактор в христианском видении истории в целом. (...) То обстоятельство, что каждое “настоящее” не только не отделено от конечного будущего, но пронизано им, что оно может наступить в каждый следующий миг, влечет за собой по сути открытие экзистенциального смысла времени. Итак, христианское видение времени замешано на апокалипсическом ферменте. Над ним решающим образом довлеет ожидание “конца света” и, следовательно, времени, но ожидание это снова-таки не пассивное, а деятельное – его

²⁷ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 94.

нужно встретить, накопив побольше свидетельств своей причастности к “Граду божьему”, избранности к спасению»²⁸.

Повторим, что термин «история» у Августина раскрывается как рассказ о деяниях Господа, т. е. как священная история. Профанная история сама по себе, в отрыве от священной истории, не имеет никакого смысла. Вера по большому счету не нуждается ни в какой аргументации, которая могла бы быть почерпнута из истории земной. Вера есть тайна, которую мирская история не в силах ни раскрыть, ни подтвердить. Только священная история раскрывает конечные причины и события истории мирской.

Христианство предприняло радикальный пересмотр античного историзма.

Оно покончило с отождествлением истории и природы, исторического и физического времени. Тем самым был совершен глубокий переворот в мирозерцании человека в целом. Христианство конституировало историю в качестве объективного, надличностного процесса. Христианская мысль предоставила универсальную объяснительную схему исторического процесса, а также принципы организации исторического материала. Христианская идея истории стала определяющим, формативным элементом европейской цивилизации. Ни греческий, ни римский мир не имел всеобщей истории, связывающей воедино времена и пространства.

Провиденциализм, – представление об обусловленности направления движения истории, ее конечной цели, основных этапах, смысла и значения каждого из них, – стержневой догмат средневекового историзма. Творение – грехопадение – искупление – второе пришествие Христа – таковы провиденциальные звенья, связывающие воедино цепь времен. В средневековом видении истории – это моменты непосредственного вторжения в человеческую жизнь сил вне- и над-исторических. Это аккупунктурные точки истории, мистические вехи, моменты связи вечного и временного, небесного и земного, Бога и человека. Христианский историзм освободил ум человека от мегамасштаба Вселенной, зафиксировав его внимание на строго очерченной «области определения» во времени и пространстве.

Специфическая черта средневекового историзма – пророческий, эсхатологический пафос. В средневековом историзме со-

²⁸ Барг М. А. Указ. соч. С. 99.

вмещены все три модальности времени; будущее наряду с прошедшим и настоящим превращалось в предмет веры как «позитивного исторического знания» Человеческое существование измерялось преимущественно модусом будущего. Осмысление любого звена в цепи истории требовало *рассмотрения последней из конца в конец*: в христианской перспективе нельзя изучать прошлое, не думая о грядущем; равно как и нельзя рассматривать настоящее только в связи с недавним прошлым.

«Вместе с распространением христианства в общественном сознании европейских народов *актуализировалось измерение человеческого существования модусом будущего*, который в античном историзме был всегда лишь преддверием возврата к прошлому и поэтому оставался аморфным. В одном этом факте заключался потенциально-гносеологический сдвиг неопределенного значения. Благодаря ему в громадной степени раздвинулся горизонт исторического видения человека, сместился центр его. С этих пор на почве христианства уже нельзя было изучать прошлое, не думая о грядущем, равно как и нельзя было рассматривать настоящее только в связи с недавним прошлым. Прошлое теперь стало актуальным, жизненно важным на всю “прозреваемую” глубину, точно так же, как настоящее наполнилось смыслом его связи не только с прошлым, но и с грядущим и конечным»²⁹.

Священная история – система готового знания, оказавшаяся поразительно устойчивой в качестве объяснительной схемы. Трудно представить, насколько она тормозила развитие исторической рефлексии. Августин придал истории новый статус, радикально обновил *идею* истории. Но он оставил без внимания вопрос о проблеме ее объективной историографической организации. Превратив Бога – в форме провидения – в движущую силу истории, Августин что исторический процесс есть нечто внешнее по отношению к человечеству»³⁰.

Контрольные вопросы

1. Каковы социальные функции мифа?
2. В чем заключалось назначение сакрального для архаических обществ? О чем повествует сакральная история?
3. Как связаны ритуал и сакральное?
4. Что представляет собой архаическая «вневременная» история?
5. Что такое античный космос? Какова связь космоса и полиса?

²⁹ Барг М. А. Указ. соч. С. 167.

³⁰ Там же. С. 104.

6. Каково античное представление о времени?
7. Что представляет собой новый уровень исторического сознания, открытый Гесиодом?
8. Какова историческая концепция Геродота?
9. Что такое «событийная» история?
10. Как развивалась античная историография после Аристотеля?
11. Почему Марк Блок назвал христианство «религией историков»?
12. В чем различие эллинистического и христианского взгляда на историю?
13. Как повлияло христианство на становление объективной истории?
14. В чем различие функционирования классического мифа и мифа христианского?

Глава 2

Открытие исторического времени

Чтобы подойти к настоящему Ренессансу, надо найти возможность... заметить другое: что древность не сзади, а впереди, человеку от нее не уйти и, возможно, он ближе всего к старине тогда, когда его щекочет и манит острота небывалой новизны.

В. В. Библихин

2.1. Ренессансный историзм

Христианскому видению истории были чужды представления об исторической дистанции. Христианская история не придавала значения пространственно-временным различиям и изменениям в жизни общества. Священная история не интересовалась элементами историзма в современном смысле этого слова. Вот примеры подобного безразличия. Средневековые историки и поэты, не задумываясь, именуют древнеримского заговорщика Катилину «королем», а его жену – «королевой», пишут о «процветании рыцарства» в Древней Греции; скульптор, украшающий своими творениями Реймский собор, наряжает библейского Авраама в рыцарские доспехи XIV в., максимы римского права свободно переносятся в средневековое правосознание³¹.

Возрождение (Ренессанс) самым серьезным образом трансформировало представления о пространстве и времени. Великие географические открытия распахнули европейский мир вширь и ввысь. «Перед Европой миражами замаячили далекие горизонты, за которыми открывались многообещающие перспективы: в Африке, в Индийском океане и в той части света, которая через несколько лет получит название Америка»³². Тысячелетнее представление о земле как диске на глазах одного поколения было опровергнуто доказательством ее шарообразности. В поле зрения европейцев мало-помалу входил Новый Свет. По

³¹ Барг А. М. Указ. соч. С. 243–244.

³² Ле Гофф Ж. Рождение Европы. Сер. «Становление Европы» / пер. с фр. А. И. Поповой; предисл. А. О. Чубарьяна. СПб., 2008. С. 293.

точному замечанию М. А. Барга, «сама концепция пространства все более отчетливо приобретает исторический характер»³³.

В эпоху Возрождения произошло радикальное переосмысление категории времени: время *социальное* впервые было опознано как время *историческое*. Для людей, вынесших на своих плечах культуру Возрождения, «быть во времени» означало либо бесславно умереть, либо реализовать свою деятельную волю; время можно упустить, – или же, напротив, наполнить смыслом своего деятельного присутствия. Главный ориентир ренессансного человека – установка на максимальное выражение своей самости. *Самоформирование личности* в этом смысле становится самоцелью и самоценностью³⁴. Человек Возрождения амбициозен, поскольку бросает вызов своей культурной и природной заданности. Он мотивирован личным честолюбием, стремлением к славе³⁵. Для подобного рода жизненной стратегии время связывалось с *проходящим* временем, с моментом *здесь* и *сейчас*. Перед нами пример индивидуальной жизненной стратегии флорентийского мещанина XV в. по отношению ко времени:

«Чтобы не потерять ничего от столь драгоценного блага, как время, я ставлю себе такое правило: я никогда не празден, я избегаю сна и ложусь только тогда, когда я падаю от утомления... Я поступаю, следовательно, так: я избегаю сна и праздности тем, что я предпринимаю что-либо. Чтобы в добром порядке совершить все то, что должно быть совершено, я составляю себе утром, когда я встаю, план распределения времени: что я должен сегодня сделать? Много дел; я перечислю их, думаю я, и каждому потом назначу его время: это я сделаю сегодня утром, это – после обеда, то – сегодня вечером; и, таким образом, совершаю я свои дела в добром порядке, почти без труда... Вечером, перед тем, как лечь отдыхать, я передумываю все, что я сделал... Я предпочитаю потерять сон, чем время»³⁶.

А вот свидетельство одного из «титанов» Возрождения, Франческо Петрарки: «Отлагательство... прекрасного дела позорно, равно как долгое обдумывание благородного поступка неблагородно: лови случай и немедленно делай то, что не бывает преждевременным»³⁷. Такая установка влекла за собой два важных последствия: 1) отношение к времени получает *мораль-*

³³ Барг М. А. Указ. соч. С. 245.

³⁴ Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 192.

³⁵ Согомонов А. Ю. Генеалогия Успеха и Неудач. М., 2005. С. 118–120.

³⁶ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь : пер. с нем. М., 2004. С. 114.

³⁷ Бибихин В. В. Новый ренессанс. М., 1998. С. 319.

ную оценку; 2) появление представления о том, что общество, человек и мораль в неограниченной мере подвержены *изменениям*. Отныне синоним времени – мирская деятельность, а время – мера ее интенсивности.

Эпоха Возрождения испытывает жгучий интерес к будущему. Как новое отношение к времени превратилось в предпосылку открытия времени будущего? Для возрожденческой повседневности характерно систематическое отождествление времени с *изменчивостью*. Жизнь во времени есть бытие божие в творении. Время становится преобразующей и одухотворяющей силой. Время – это творческое начало жизни, внутренняя, содержательная форма мирового порядка. Осознание сочлененности времени, восприятие настоящего как сцепления прошлого с будущим – важный шаг на пути открытия исторического времени.

Честь открытия исторической перспективы принадлежит Франческо Петрарке (1304–1374). Его основной тезис таков. Новое в сфере духа не может утвердить себя, предварительно не осмыслив свое положение «в цепи времен». История – обозримое целое, которое уместается в своих существенных чертах между двумя крайностями: ослепительным величием древности и «темным веком» – современностью. Важно иметь в виду следующее. Гуманисты Возрождения не просто пытались «повторить античность», «вернуться в прошлое». Их обращение к прошлому было способом отыскать свое духовное *настоящее* и утвердить его как труды, так и самой своей жизнью.

Историзм Нового времени родился в эпоху Возрождения. Это значит, что: 1) человеку впервые открылась историческая ретроспектива – глубина исторического времени; 2) историки все чаще обращались к поиску первопричин событий и явлений внутри самой эмпирически прослеживаемой истории и все реже к небесной детерминации; 3) создавая новую объяснительную схему в терминах рационально интерпретируемого человеческого опыта, историзм приобретал черты секуляризированной и гуманистической философии истории; 4) включив человека в рациональный порядок природы и подчинив его естественному закону, гуманисты на практике возродили историографию *прагматическую*, или историю *деяний*, призванную служить *практическим* целям³⁸.

³⁸ Барг М. А. Указ. соч. С. 243.

Гуманисты подчеркивают историческую дистанцию между античностью и их временем. Античность безвозвратно ушла в прошлое. Ее содержанием являются научные, культурные и политические нормы, раз и навсегда выверенные просвещенным разумом. Значение этих норм бесценно и непреходяще. Поэтому античность необходимо реставрировать. Требуется самым тщательным образом и всеми доступными средствами собирать, разыскивать, по крупицам восстанавливать ее научное, культурное и политическое наследие. Все это необходимо для реформирования жизни, для рационализации всех форм социального и индивидуального существования.

Чувство исторической дистанции, ясно ощущаемое при осознании этой задачи, и было выражено в понятиях «возрождение», «пробуждение», «воскресение».

Возрожденческие особенности восприятия и воспроизведения истории заключаются в определенных чертах.

1. На оформление ренессансной историографии влияет процесс дифференциации светских и духовных начал жизни. Мирским ценностям – земное, настоящее время. Ценностям веры – потустороннее, будущее. Так, в соответствии с Петраркой, смертные должны сперва позаботиться о вещах преходящих и уже затем – о вещах вечных. Исходя из такой «очередности» интересов открывалась широкая возможность для обмирщения исторической мысли. Причем речь шла не только о «содержании» истории (что именно является «историческим», достойны упоминания того, чтобы «попасть в историю»), но и нового соотношения «первичных» и «вторичных» причин при объяснении логики исторического процесса.

2. Историография переживает интенсивную секуляризацию. Свидетельство тому – принципиально новая периодизация всеобщей истории. Прежние классификации истории жестко придерживались библейской традиции. Вместо доктрины, в соответствии с которой с рождения Христова история вступила в последнюю, конечную фазу, Возрождение утвердило трехчленное деление всеобщей истории: античность, «темные века», «новое время». Именно эта схема легла в основу позднейшей периодизации истории на древнюю, среднюю и новую. Так, впервые появилась светская периодизация послебиблейской истории.

3. Определяя свое время, как начавшееся вслед за «темными веками» средневековья, и оценивая его как нечто особенное и доселе не бывалое («Если какой-либо век заслуживает того, чтобы быть названным золотым, то речь и должна идти о времени, породившем больше всего благородных духом. То, что наше время является именно таковым, – в этом не может быть никакого сомнения»³⁹ (Бокаччо)), гуманисты неявно подготавливали фундаментальное для историзма Нового времени понятие *исторической эпохи*. Мысль об *исторической эпохе* как о целостном временном периоде, об органичной связи и взаимной обусловленности всех ее граней, форм и проявлений, начисто отсутствовала во всех предшествующих трактовках понятия истории.

4. В Возрождении претерпела изменение также и идея изменчивости времен. В соответствии с устоявшейся точкой зрения, «времена» изменяют войны и «государственные люди». Гуманисты буквально на примере собственной жизни сделали вывод о том, что если Возрождение явилось результатом целенаправленного творчества людей (и потому «средний век» должен уступить «новому веку»), то *направление движения истории* обусловлено еще и *интеллектуальной* деятельностью. А потому *историчность* истории, изменчивость «времен», одним словом, непостоянство жизни есть не что иное, как прямой результат (в том числе и) интеллектуальной деятельности, изменяющей взгляд на мир и преобразующей его.

«Города с единоличным правлением не меньше коммун покровительствовали искусствам. Подхватывали стихотворную строку, ценили художников, ловили культурные новости одинаково в республиканской Флоренции, оплатившей первые кафедры греческой словесности и толкования Данте, в деспотическом Милане, приютившем при Висконти Петрарку, а при Сфорца – Леонардо да Винчи, и в экономной Венеции, заплатившей поэту Якопо Саннадзаро 600 дукатов гонорара за прославлявшую его эпиграмму из трех дистихов. Условия для творческого подъема создавала не только свобода как таковая и даже не столько она, сколько *ощущение ковки политического организма, его отзывчивости на слово и на художественный образ и сознание его почти неограниченных возможностей* при условии всеобщего согласия, а эти черты были в большей или в меньшей степени присущи разным частям тогдашней Италии»⁴⁰ (курсив наш. – А. С.).

³⁹ Цит. по: Барг М. А. Указ. соч. С. 262.

⁴⁰ Биbihин В. В. Указ. соч. С. 306.

5. Возможность открытия рационалистической *логики исторического процесса*, казалось бы, буквально маячила перед глазами. Однако этот проект не был реализован ни гуманистами, ни просветителями XVIII в. Только Гердеру удалось разглядеть подходы к этой проблеме, и только Гегель решил ее в своей философии истории с объективно-идеалистической точки зрения. Гуманисты же довольствовались рассмотрением истории в оппозиции к природе (которая всегда тождественна сама себе) – как подверженную перманентным непредсказуемым изменениям. Гуманисты остро чувствуют особенность, специфичность своего времени по отношению к «векам готического варварства». Однако это сознание отнюдь не приближало их к идее исторического развития общества. Чем ярче горела звезда «нового века», тем сильнее ощущалась жажда возврата в золотой век античности. Поэтому идея цикличности господствует в ренессансном историзме. Слишком узким оставался угол социально-исторического зрения, слишком односторонне представлялась им история.

6. Тем не менее интерес к истории, к проблематике «источков» и «происхождения» являлся одной из определяющих черт гуманистического мировидения. Гуманисты превозносят историю над систематизированной и абстрактной мыслью метафизики. История в XV–XVI вв. пользуется огромной популярностью. Здесь история одновременно род интеллектуальных занятий, научный метод и повествовательный сюжет. В таком контексте история начинает превращаться из разновидности филологического искусства в научную дисциплину. Все больше возникает вопросов об организации материала, строгости исследовательских процедур, корректности методов. Разумеется, речь идет лишь о начальной фазе «онаучивания» истории.

Перейдем к характеристике направлений и ключевых фигур ренессансной историографии. В формировании исторического сознания Возрождения и Нового времени велика роль гуманистической филологии. Филология включала в себя грамматику, риторику и историю как вспомогательную дисциплину для последней. Со времен античности писать историю традиционно считалось делом риторов как людей, владеющих стилем, т. е. филологов в вышеприведенном смысле. Так как история занимала наиболее престижное положение в гуманистической

системе образования, история в этой среде также получила более высокое положение.

Так, Лоренцо Валла (1407–1457), один из выдающихся филологов среди гуманистов XV в., пишет: «Речь историков обнаруживает большую основательность, больше практических знаний, больше политической мудрости... чем рассуждения любого философа». Вопреки мнению Аристотеля, считавшего поэзию выше истории, Валла утверждает первенство истории: «История выше поэзии и философии, ибо она основана на буквальной истине»⁴¹. Великий гуманист выступает против буквального имитирования древности, требует сохранения исторической дистанции между античностью и собственным веком. Вводя требование учета контекста и используя в качестве текстологического анализа историческую критику, Валла гораздо ближе, чем кто-либо другой, подошел к пониманию методов и целей исторической науки в том виде, как она начала практиковаться столетия спустя.

Франческо Патрици (1529–1597), гуманист и философ, – не менее значимая фигура для становления возрожденческого историзма. В 1572 г. он публикует сочинение «Десять диалогов об истории». В отличие от большинства, он усмотрел в истории не морально-дидактическую потребность, но потребность социальную, общественную. Общество определяется не только настоящим, но также и прошлым и будущим. История – важнейший образовательный инструмент человечества. Все прошлое известно как история. В истории имеет значение только истина. История как наука преследует две цели: познание истины и пользу для человека. Ее нельзя измерить с точки зрения добра и зла, поскольку истина не имеет отношения ни к тому, ни к другому. История и уроки, извлекаемые из нее, – разные вещи⁴².

Иной аспект гуманистической идеи истории представлен в работах Луи Леруа (1510–1577), ученика французского гуманиста Гийома Бюде. В 1575 г. им опубликован трактат «О превратности, или Различии вещей во Вселенной», оцененный впоследствии как первый трактат по истории цивилизаций. История понимается здесь как исследовательский прием, подход к исследованию человеческой культуры. Он высоко оценивает свою

⁴¹ Цит. по: Барг М. А. Указ. соч. С. 275.

⁴² Там же. С. 280–281.

эпоху как «время жатв», «созревания плодов». При наличии надлежащих условий каждый народ может добиться выдающихся достижений. Культура каждого народа уникальна. Она развивается по биологической схеме (детство – юность – зрелость – старость). В сравнительно-историческом рассмотрении можно наблюдать прогрессивное развитие культуры. Сквозь все сочинение Леруа красной нитью проходит идея изменчивости и текучести истории. Важно, что этот вывод дается исследователю не как перенос античных идей, а в качестве вывода из сравнительно-исторического рассмотрения разновременных цивилизаций⁴³.

Значительная роль в развитии ренессансного историцизма принадлежит *исторической школе юристов*. Исторический подход к изучению римского права выработывался прежде всего во французских университетах. Целью данного направления являлась реставрация исторического контекста определений, формул и максим римского права. Юристы мечтали открыть в них универсальный вневременной смысл, который может быть применен в настоящем; с их точки зрения, время имеет власть только над *формой* выражения права, а его должным образом определенное содержание неизменно⁴⁴.

В формировании гуманистического историцизма также велика роль направления, сложившегося во Франции к середине XVI в. В университетах городов Бурж и Тулуза утвердился *исторический* метод изучения римского права в противовес формальному, схоластическому методу. На этой почве сложилось одно из наиболее глубоких направлений гуманистической исторической мысли. Смысл его таков: история – научный метод юриспруденции, а историография – род научного познания. Цель историописания – польза, а не удовольствие. Наибольшая ценность истории – в общественном интересе, а не в моральных уроках, в политической мудрости и юридических прецедентах. Вывод: история не жанр или род литературы, а гуманитарная (социальная и политическая) наука⁴⁵.

Наиболее завершенное выражение историко-юридическое направление ренессансного историцизма явился труд Жана Бодена «Метод для легкого усвоения истории». История, по Бодену,

⁴³ Барг М. А. Указ. соч. С. 284–285.

⁴⁴ Там же. С. 286–287.

⁴⁵ Там же. С. 287.

«выше всех наук». Для юриспруденции она выполняет вспомогательную функцию – она помогает собрать и упорядочить сырой материал для юриста, опираясь на который он сможет создать универсальную систему юриспруденции.

Подобным образом решался вопрос о предназначении истории школой гуманистического историзма, созданной Николо Макиавелли (1469–1527). Однако на этот раз речь шла не о юриспруденции, а о политике. Два положения определяют суть этого направления: 1) исторический материал позволяет сделать выводы о природе политики и 2) дает возможность государю контролировать государство⁴⁶.

Итак, картина ренессансного историзма неоднородна. Два его течения, – историческая филология и историческая юриспруденция, – сделали решительные шаги в направлении создания научного метода историографии. Но на *практику историографии* эти направления влияния не оказали. Но историография Возрождения (в отличие от историографии средних веков) *секуляризировалась*; поскольку в качестве объяснительных причин исторических событий фигурировали человеческие мотивы, она также может быть определена как *очеловеченная* (в пике провиденциализму средних веков): «Вертикальная объяснительная схема «человек – небо» сменилась объяснительной схемой «мотивы человека – мотивы человека»⁴⁷. Историография ренессанса остается риторической, т. е. обучающей на примерах. Она исключительно повествовательна, ее «профиль» – *события*. История как сложный, множественный, многоуровневый процесс остается вне поля зрения ренессансной историографии.

⁴⁶ Барг М. А. Указ. соч. С. 288–289.

⁴⁷ Там же. С. 290.

2.2. «Философская история» Просвещения

История есть изложение фактов,
представленных как истинные.
Вольтер

Общая характеристика эпохи Просвещения

Семнадцатый век открыл новую всемирно-историческую эпоху – историю капиталистической формации. В области духовной жизни этот век принес с собой революцию научную и мировоззренческую. Рационализм выступил знаменем этой эпохи. Под **рационализмом** понимали убеждение в познаваемости окружающего мира, а также в способности человеческого интеллекта открыть его законы. Единственным родом знания теперь являются знания *научные*, все остальное называется верой. Познание теперь – техника, которой можно овладеть. С подобной точки зрения всякое знание является «техническим». Отныне то, что не укладывается в рамки научного метода, является в лучшем случае мнением, в худшем – суеверием. Ряд фундаментальных идей новой философии и/или науки приобретает социокультурную значимость и ложится в основу программы широкого культурного движения в Европе и Северной Америке конца XVII–XVIII вв, именуемым Просвещением.

Это идеи 1) однородности мира, 2) возможности выражения его на языке математики и в законах механики, 3) всеобщей причинно-следственной связи (детерминизма). Мир, следовательно, может быть, во-первых, познан, а во-вторых, переустроен в соответствии с человеческими нуждами. Отсюда – предельно высокий статус научного знания. Именно наука теперь – средство разоблачения всевозможных предрассудков и суеверий, источник политических свобод и общественного прогресса. Пафос эпохи Просвещения можно выразить так: научное знание есть радикальное средство совершенствования человека и общества. Мироздание разумно; следовательно, общество должно быть построено на разумных основаниях, а человек – соответствующим образом воспитан. Человек по природе добр, а его пороки связаны исключительно с несовершенством общества, неблагоприятным воздействием окружающей среды и недостатками воспитания. И. Кант определил Просвещение как взрослое

состояние человечества, для которого характерно «мужество пользоваться собственным умом». Принципиальная просвещенческая установка состоит 1) в наделении разума статусом высшего авторитета и 2) моральном долге мыслить самостоятельно. В философски точном смысле слова Просвещение есть поступок, постоянно воспроизводящееся усилие быть «совершеннолетним»: руководствоваться собственным разумом (а не книгой), собственной совестью (а не советами духовного наставника), нести самому ответственность за собственный образ жизни (а не перекладывать ее, например, на врача). Смысл Просвещения, таким образом, в том, что человек сам ответствен за состояние своего несовершеннолетия и выйти из него он может лишь через изменение, которое он сам совершает над собой. Просвещение есть одновременно и движение, в котором люди участвуют совместно, и мужественный поступок, который нужно совершить самому, лично.

Получив рождение от науки и философии нового времени, философия Просвещения распространилась во Франции, Англии и Германии. Ее важнейшими представителями стали Дж. Локк, Ш. Монтескье, Д. Дидро, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, П. Гольбах, И. Гердер, Г. Лессинг и др. В наиболее концентрированном виде идеология Просвещения получила во Франции в период с 1715 по 1789 г., названный веком Просвещения. При всех национальных особенностях философское просвещение имело несколько общих принципов и тем, составляющих его суть. 1. Существует единый порядок природы, на познании которого основаны успехи наук, благополучие общества и моральное совершенство; знание законов природы позволит построить естественную нравственность, естественную религию и естественное право. 2. Разум, освобожденный от предрассудков, является единственным источником знания; факты суть единственный материал для разума. 3. Рациональное знание должно освободить человечество от социального и природного рабства; общество и государство должны гармонизировать с внешней природой и натурой человека. 4. Теоретическое познание неотделимо от практического действия, обеспечивающего прогресс как высшую цель человеческого бытия⁴⁸.

⁴⁸ Доброхотов А. Л. Просвещение // Доброхотов А. Л. Избранное. М., 2010. С. 450.

Теоретическая и практическая программа просвещения метко схвачена в понятии «расколдовывания мира» (М. Вебер). Просвещение взялось разрушить мифы и свергнуть воображение посредством знания. Отныне нет никакого сомнения в том, что преимущество человека состоит именно в знании. Власть и познание отныне синонимы. Неудивительно, что тремя главными ценностными сферами отныне становятся наука, мораль и искусство. Научное знание вместо божественного порядка, обоснованные самим человеком моральные нормы вместо божественных заповедей, эстетическое суждение вместо божественной красоты. По меткому замечанию И. С. Нарского, в мировоззрении Просвещения различима цепочка равенств: естественное = разумное = полезное = благое = законное = познаваемое = осуществимое⁴⁹.

Конкретные пути реализации просвещенческих программ значительно отличались друг от друга. Особенно рознились точки зрения на религию, но объединяющим моментом было резко отрицательно отношение к традиционной церкви. В социальной сфере философы-просветители старались обосновать теорию прогресса, а также связать ее со стадиями хозяйственного и политического развития общества. Следует отметить, что экономические, политические и правозащитные идеи Просвещения сыграли весьма значительную роль в становлении либеральной цивилизации современного Запада. Одновременно это время подлинной историографической революции, объединившей в рамках рационалистического подхода природу и историю. История получила статус науки. В историографию привносятся аналитические методы, и перед ней впервые ставится подлинно научная задача: *открыть общие основания различных исторических эпох и объяснить их последовательную смену*. Рассмотрим методологические предпосылки «историографической революции» XVIII в.

⁴⁹ Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII в. М., 1973. С. 198.

Методологические предпосылки «историографической революции» XVIII в.

1. *Секуляризация общественного сознания.* XVII–XVIII вв. – время глубокой секуляризации общественного сознания. Но рационалистическое мировоззрение XVII–XVIII вв. не было свободно от идеи Бога. Однако это был уже Бог, фигурировавший в качестве объяснительной концепции, полностью деперсонализированный, отождествляемый с мировой целостностью, глубоко погруженный в природу (пантеизм), либо же полностью изгнанный из природы, абстрактный и лишенный чувственных черт (как у деистов) и в любом случае имевший мало общего с богом догматического христианства. Рационализм XVII–XVIII вв., как правило, не только не исключал, а предполагал идею Бога. Но Бог здесь функционировал в качестве гаранта разумности мироздания, неизменности его физических законов и их познаваемости рационалистическим путем.

2. *Абсолютизация разума.* Естественный, «истинный» разум является родовой сущностью человека, определяющей чертой его природы. Как только мы освободим его от заблуждений, он восторжествует. Задача просвещения в том, чтобы раскрыть человеку глаза на эту его изначальную сущность.

3. *«Уравнение» природы и истории.* Человеческая природа – изначальна, одна на все времена. Функции Бога переходят к «природе». Историзм провиденциальный превращается в историзм натуралистический. В натурфилософии XVIII в. история человечества превратилась в историю абстрактной идеи. Мир истории и мир природы более не противостоят друг другу, а органически сливаются в единой картине бытия, управляемого универсальными законами естественного разума. Но для этого мир нужно было интерпретировать в качестве механизма. «Мир – это часы». Природа и история, материя и человек в конце концов могут быть сведены к простым механическим взаимодействиям:

«...Наблюдая, что жизнь есть лишь движение членов, начало которого находится в какой-нибудь основной внутренней части, разве не можем мы сказать, что все *автоматы* (механизмы, движущиеся при помощи пружин и колес, как, например, часы) имеют искусственную жизнь? В самом деле, что такое *сердце*, как не *пружина*? Что такое *нервы*, как не *нити*, а *суставы* – как не такие же *колеса*, сообщающие движение всему телу так, как этого хотел мастер?»⁵⁰.

⁵⁰ Гоббс Т. Левиафан : пер. с англ. М., 2001. С. 8.

4. *Тожественность законов природы и разума.* Человек от природы моральное существо. Его поведение основано на неизменном кодексе норм: он по своей природе, по своей естественной сущности «согласен» с себе подобными. Законы природы тождественны законам разума. Поэтому история имеет смысл. Именно эта предпосылка делает историю столь поучительной для тех, кто стремится осмыслить настоящее и озабочен будущим. Самое глубокое и распространенное убеждение Просвещения: «Природа разумна, разум естествен».

Философия Д. Юма следующим образом иллюстрирует данное положение. Отправной пункт размышлений Юма таков. И в истории, и в природе заложены единообразие и регулярность повторяющихся феноменов.

Об этом свидетельствует: 1) универсализм путей и способов человеческого познания; 2) мотивы человеческих действий (которые качественно и количественно одни и те же во все времена); 3) тождество реакций на одни и те же восприятия; 4) сама история, которая не что иное, как совокупный результат повторяющихся мотивов. Отсюда Юм делает вывод, что ход истории подчинен строгой системе причинности.

«Общепризнано, что существует значительное единообразие в поступках людей всех наций и эпох и что человеческая природа остается одинаковой во всех своих принципах и действиях. Одинаковые мотивы всегда порождают одни и те же поступки, одинаковые явления вытекают из одинаковых причин. Честолюбие, скупость, себялюбие, тщеславие, дружба, великодушие, патриотизм – все эти аффекты, смешанные в разной пропорции и распределенные среди людей, от начала мира были и теперь еще остаются источником всех действий и предприятий, какие только наблюдались в человеческом обществе. Вы желаете ознакомиться с чувствами, наклонностями и образом жизни греков и римлян? Изучите хорошенько поступки французов и англичан, и вы не сделаете больших ошибок, перенося на первых *большинство* наблюдений, сделанных вами над вторыми. Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного. Ее главная польза состоит лишь в том, что *она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы*»⁵¹ (курсив наш. – А. С.).

⁵¹ Юм Д. Исследование о человеческом разумении / пер. с англ. С. И. Церетели. М., 1995. С. 111–112.

5. *Сущность человека – Разум.* Разум – господствующая идея Просвещения. Человек в эпоху Просвещения рассматривается только и единственно с точки зрения его главной универсальной сущностной характеристики – разума. Тот факт, что на человека могут повлиять место и время, условия и обстоятельства, пол и возраст – не принимается в расчет. Всем людям нужно усвоить относительно небольшое число вечных, самоочевидных истин, доступных пониманию каждого человека в любую эпоху, и жить в соответствии с ними. Существование человека и общества санкционировано «законами разума». Человек Просвещения абсолютен по отношению обществу. Общество – принципиально вторичное образование по отношению к индивиду. Человек по самой своей *разумной* природе неизменен со дня творения, равно как и шкала регулирующих его поведение ценностей.

6. *Естественный закон* – закон законов. Он исторически и содержательно предшествует всем другим. Он также предшествует обществу и государству. Гражданские законы по отношению к естественному закону не более, чем глоссы, разъясняющие (или извращающие) его содержание. Истинный гражданский закон – следствие разума Творца. Такой закон раскрывающийся через закон природы для человека и по поводу человека. Он ничего не предписывает, кроме морали. Он ничего не запрещает, кроме аморального. От соблюдения требований этого закона зависит счастье человека и человечества. Пренебрегать им – значит поступать вопреки своей природе.

7. История – это летопись движения человечества по пути естественного закона. Но путь к разуму труден и медленен. Страсти (затемняющие разум) могущественны. Отсюда – все личные и общественные несчастья. Но достаточно лишь свету разума рассеять мрак невежества, вернуть человечество под сень разума, как «естественный порядок» будет восстановлен. Автоматически восстановится и благое начало в истории. Ключ к постижению динамических сил истории мыслится в терминах индивидуальной психологии («страсти...»).

Методологические предпосылки «историографической революции» XVIII в. могут быть суммированы так. Человек – органический элемент вселенской гармонии. Суть естественного закона по отношению к человеку в том, что он – существо политическое. Естественный закон – исконный моральный закон. Им

человек руководствуется по отношению к своему ближнему. Или: естественный закон в обществе проявляется как моральный закон. Все проявления человеческой деятельности – экономической и политической, духовной и моральной, этической и религиозной – обусловлены действием универсального закона природы, являются составной частью естественного порядка вещей. Поиски где бы то ни было «естественного закона» стали непременным условием всякого исследования, которое имело право называться научным (включая все разновидности «человековедения»). Нельзя не отметить, что просветительское мышление являет собой пример явной антропоморфизации. Моральная проблематика проецируется на природу. После чего делается вывод о разумности природы, о тождественности природы и разума.

Абстрактный индивид, т.е. человек-разум, – исходный пункт теории гражданского общества. Естественно-правовые идеи подготовили глубокий сдвиг в историографии. Одна из важнейших среди них – идея универсальности человеческой природы. Естественно-правовые идеи оказались «великим уравниателем» народов, религий, цивилизаций. Научное сообщество пришло к осознанию необходимости отвергнуть представления о прирожденном превосходстве одних людей – привилегированных сословий – над другими. Все сословные и конфессиональные убеждения мало-помалу оказались перечеркнутыми. В перспективе всемирной истории было покончено с европоцентризмом. В перспективе европейской истории – с идеализацией античности. Важной стороной этого переворота явилась секуляризация сознания. От трансцендентных целей сознание обратилось к интересам мира земного.

Контуры «философской истории» Просвещения

В философии истории XVIII в. полностью отсутствовало понятие развития. Справедливости ради нужно сказать, что в философии природы идея развития присутствовала, однако речь шла о наиболее простых формах развития. Фундаментальными чертами историзма Просвещения были механицизм и детерминизм. Мир безусловной необходимости (природа) и мир свободы (история) врастают друг в друга. А потому, только отталкиваясь от законов природы, можно уразуметь законы морали.

«История не была бы в глазах просветителей наукой, если бы она не усвоила принцип всеобщей связи вещей и ей не открылась возможность извлекать свои истины из универсальных оснований. История стала философской, поскольку она связала себя с принципами всеобщей каузальности, благодаря чему ей открылась связь событий. Подобно тому, как великие естествоиспытатели XVIII в. именовали себя философами, историки-просветители... считали, что они рассматривают историю «философски»⁵².

При этом под философией ученые понимали прежде всего свое мировоззрение как совокупность естественнонаучных, политических и моральных взглядов, основанных на рационализме и сенсуализме. Такого рода «философский» подход к истории предполагал следующее: 1) критическое отношение к предшествующей историографической традиции (вплоть до Возрождения) и отрицание возможности теологического подхода к истории как ненаучного; 2) определенную концепцию природы человека; 3) Проблему *рационалистического истолкования* логики истории. Последнее обстоятельство открыло возможность включить в поле зрения всемирной истории другие континенты и цивилизации.

Идея универсализма человеческой природы позволила «философской» истории строить свои обобщения, привлекая материал неевропейских цивилизаций и исторических эпох. «Философская история» занята поиском общих принципов генезиса различных исторических эпох. Она не усвоила до конца уроки филологической и юридической школ исторической критики XVI в. и до сих пор все еще игнорировала собственно-исторический контекст социальных явлений. Выраженная ориентация на научность (которая понималась как выявление общезначимого, необходимого и вневременного) тормозила оформление истории как дисциплины с собственными критериями строгости знания.

Важнейшее место в историзме Просвещения занимала идея *прогресса*, хотя единства между представителями этого интеллектуального течения не было. В одних случаях логика прогресса распространялась на все исторические эпохи, в других – лишь избирательно. Так, например, Вольтер утверждал, что о прогрессе можно говорить лишь применительно к эпохе классической античности и Ренессансу, в то время как Кондорсе распро-

⁵² Барг М. А. Указ. соч. С. 330.

странял его действие на все эпохи человеческой истории. Общая вера в разум как преобразующую силу исторической действительности обусловила оптимистический взгляд на будущее человечества. Прогресс, тем самым, относили к будущему.

В трактовке движущих сил прогресса просветители едва ли ушли дальше Ф. Бэкона и Р. Декарта. Оба они видели прогресс в овладении силами природы, в развитии производительных сил человеческого труда. Единственный случай, продолживший эту линию в XVIII в. – это «Рассуждение» А. Р. Ж. Тюрго. Тюрго усмотрел в прогрессе всеобщий исторический закон. При этом сфера прогресса не ограничивалась сферой разума. Совершенствование затрагивало все сферы человеческой жизни, включая способ добывания средств к жизни и общественное устройство. Вслед за Бэконом именно в области механических искусств Тюрго усмотрел сферу, в которой прогресс не знает перерывов – он продолжается даже в периоды упадка культуры. Наступление «счастливых времен» Тюрго связывал с развитием «механических искусств».

Идея прогресса вытеснила из исторического сознания прошлое как *меру* последующей истории. Ученые перестали оценивать настоящее их перспективы различных версий «золотого века» (одним из вариантов которого часто рассматривали классическую античность или эпоху Возрождения). Теперь *ориентиром* для настоящего стало *будущее*. Целью историографии стал показ движения народов по пути прогресса. (А. Р. Ж. Тюрго: «Если вы не в состоянии сообщить нам ничего другого, за исключением того, как один варвар сменил другого, какая от вас польза публике?») В соответствии с Тюрго, именно механические искусства медленно, но верно подготавливают наступление более счастливых времен.

Доказательством того служит то обстоятельство, что переход от собирательства, охоты и скотоводства к земледелию имел своим результатом такое увеличение количества продуктов, которое освободило значительную часть населения от заботы об их производстве. Отсюда получают более интенсивное развитие города, торговля, все искусства, разделение труда и появление неравенства между людьми, словом, «более быстрый прогресс всякого рода...».

Первым систематическим изложением идеи прогресса XVIII в. явилось сочинение А. Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795 г.). Основная идея сочинения в том, что человек по своей природе способен к бесконечному совершенствованию. Свидетельство тому – прогресс научных знаний. Точнее говоря, в расцвете науки Кондорсе видел условие достижения рая на земле. Что же касается прогресса человечества, то эта цель достигается посредством развития каждого отдельного человека, ведь общество есть не что иное, как сумма обособленных индивидов. Именно в зависимости от состояния науки и культуры Кондорсе разделил всемирную историю на десять эпох.

История начиналась с родо-племенного строя и заканчивалась десятой эпохой, которая существовала только в воображении мыслителя. «Настанет момент, когда Солнце будет освещать Землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме разума».

В этом обществе не будет тиранов и рабов, духовная свобода будет сочетаться с политической, появятся неограниченные возможности для прогресса разума.

Что же представляла собой *практика* философской истории? Творцы этой историографии создали первую в истории полностью секуляризованную версию философии истории, а также метод реализации ее принципов в деле того, что можно было бы назвать «технологией истории» – способом *писать* историю. Каковы основные особенности этого метода? Прежде всего следует отметить, что метод был обусловлен самой целью философии истории. С одной стороны, философская история продолжала преследовать прагматические цели: воспитания и просвещения человека. Вот свидетельство одной из самых заметных фигур английского Просвещения, лорда Болингброка:

«...В чем же тогда заключается истинная польза истории? Каким образом она может служить тому, чтобы мы становились лучше и мудрее?.. Я отвечу Вам... история – это философия, которая учит нас с помощью примеров... Таково несовершенство человеческого мышления, таков наш склад ума, что абстрактные или общие суждения, даже абсолютно правильные, кажутся нам очень часто темными и сомнительными, пока они не будут растолкованы с помощью примеров... <...> Школой примера... является весь мир, а наставники в этой школе – история и опыт»⁵³.

⁵³ Цит. по: Барг М. А. Указ. соч. С. 333.

Но в то же время эта цель достигается не превращением истории в своего рода склад полезных примеров (как например, у историков риторической школы Возрождения), а извлечением из обозрения хода истории ее «философии», или ее общего смысла с тем, чтобы указать человечеству путь к совершенствованию, а через совершенствование – к счастью.

Следует отметить: в XVIII в. именно история (а не, скажем, моральная философия) есть основная область приложения интеллектуальных сил. Именно с историей связывалась реализация главных надежд Просвещения.

Естественно, что в этой связи традиционная предметная сфера историографии расширилась (Вольтер: «Цель истории не в том, чтобы показать, что в какой-то год один недостойный государь следовал за другим жестоким правителем... Зачем вам детали столь ничтожных интересов?»). Новые интересы историографии Вольтер определяет так:

«Теперь хотят знать, как росла нация, каково было ее народонаселение в начале предыдущей эпохи и теперь, какова была ее торговля и как она расширялась, какие искусства возникли в нашей стране и какие заимствованы были извне и затем усовершенствованы, каковы были приблизительные государственные доходы в прошлом и в настоящем, как возникли и развивались морские силы, каково было численное соотношение между дворянами, духовенством и монахами и между ними и землевладельцами»⁵⁴.

С этой же целью просветители вовлекли в рассмотрение неевропейские цивилизации. Прошлое ради самого прошлого – вот чего не могли понять философствующие историки Просвещения. Единственная реальная проблема для них – только настоящее и желанное будущее. Прошлое имело для них в основном иллюстративное значение. Д. Дидро в 1771 г. писал: «Каждый одаренный гением писатель является должностным лицом своей отчизны». Ему вторит И. Кант: «Сделать общественно полезным наш разум, оставаясь при этом всегда свободным от опеки, властей, деспотизма, фанатизма, нетерпимости, социальной несправедливости».

Историография Просвещения впервые обретает философский взгляд на ход истории. На смену гуманистическим повест-

⁵⁴ Цит. по: Барг М. А. Указ. соч. С. 334.

вованьям об искусстве и превратностях политики пришла история проявлений человеческого духа в хозяйстве, институтах, законодательстве, обычаях народов, искусстве, науке.

«История империй свидетельствовала об убогости людей, история наук является их величием и счастьем» (Гиббон). Именно эта проблематика находилась в центре внимания Юма, Вольтера, Монтескье, Робертсона, Гиббона.

Может показаться странным, но важным методологическим требованием философской истории было требование установления фактов. Каждый вывод естественным образом должен буквально напрашиваться из сцепления фактов. Факты – это почти математические величины. Они сами по себе содержат истину, нужно лишь разрешить проявиться. Произошел значительный сдвиг в самом понимании категории факта применительно к истории. Но философствующих историков пугала архивная пыль, они избегали обращения к «антикварной» истории.

Показательным в этом отношении является следующее высказывание лорда Болингброка, где он сравнивает философов с «генералами», а философов-антикваров с «рядовыми солдатами» и «земледельцами»: «В чрезвычайных обстоятельствах генералы сами могут взяться за кирку и лопату (т. е. изучать источники) документального характера, но когда неотложная необходимость миновала... эти орудия предаются в руки тех, кому они предназначены, – в руки рядовых солдат и земледельцев»⁵⁵.

С точки зрения «философской истории» объектом научного познания было не индивидуальное явление, а общий принцип, поиск вечного и неизменного, основанного на природе вещей. Их цель – обнаружить *единство*. Оно должно было сводиться все к той же человеческой природе, остающейся везде и всюду все той же неизменной величиной. Напомним, что в истории, как и в естествознании в это время гораздо больше ценили регулярные, повторяющиеся явления, общие принципы, универсальные законы. В просветительской «Энциклопедии» история сравнивается с математикой.

Что значит писать историю «философски»? Это значит: не вдаваться в детали, группировать материал вокруг выдающихся событий, словом, давать историю «крупным планом».

⁵⁵ Цит. по: Барг М. А. . Указ. соч. С. 336.

«Французские просветители не только презирали прошлое как воплощение варварства, мрака и тирании, они его ненавидели, поскольку оно на их родине было отнюдь не прошлым, а настоящим. Неудивительно, что «философская история» оказалась полем политической битвы со всем отжившим, особенно с засильем церкви, цензурой духа, унижением человеческого достоинства. Эта тенденция усилилась к середине XVIII в. – рубеж, с которого объективно-исторически началась идеологическая подготовка Великой французской революции 1789–1794 гг.»⁵⁶.

История рассматривалась историками-философами как поле битвы, в которой разум бьется со всем порочным, отжившим, противоестественным.

Поэтому одним из излюбленных сюжетов просветительского наступления была история средних веков. По поводу средневекового прошлого наиболее открыто высказывалось то, что историки думали по поводу их настоящего, собственного времени. Оптимистическому в целом будущему противопоставлялась неутешительная картина прошлого. История поражала бедностью духа, тиранией глупости, злобы, произвола. Эстетическая идеализация природы и трепетное, вплоть до религиозности, к ней отношение сменялось выраженным скептицизмом к историческому прошлому большинства эпох.

Два исторических труда могут быть названы в качестве наиболее ярких примеров «философской истории». Они содержательно несопоставимы, весьма своеобразны, но вместе с тем наиболее репрезентативны для французской «философской истории». Речь идет о «Духе законов» Ш. Монтескье (1748) и «Опыте о нравах и духе народов» Вольтера (1756).

Монтескье поставил в центр своего исторического исследования не историю событий, а историю институтов. При этом им преследовалась собственно-философская цель: выяснить законы, управляющие движением человеческих установлений. Под законами он понимал необходимые отношения, вытекающие из природы вещей. Сочинение Монтескье – первая попытка осуществить историческое исследование по канонам современного ему естествознания. Мир истории в перспективе Монтескье предстает двойственным образом. С одной стороны, история жестко детерминирована географическими условиями жизни народов. Именно география оказывает решающее влияние на

⁵⁶ Барг М. А. Там же. С. 337.

обычай и нравы, институты и законы. Все здесь складывается в соответствии с естественной, объективной необходимостью.

С другой стороны, ход истории определяется также и действиями законодателей. В этом случае под «законом» выступает разум, управляющий народами.

Рассуждения Монтескье развиваются в традиции дуализма, заложенной Декартом. Выглядит это следующим образом. Человеку свойственны две природы (или, по Декарту, *субстанции*) – физическая и духовная. Он естественным образом подчинен законам природы и не в силах их изменить.

Но как духовное существо, наделенное волей и разумом, человек в состоянии устанавливать и изменять законы. В этом случае Монтескье имеет в виду *юридическое* понятие закона. Если эти юридические законы разумны, то тем самым они выражают законы природы, или являются их естественным продолжением. Просвещенность законодателя и просвещенность подданных – условие возможности гармонии истории и природы. И наоборот: умственное и нравственное убожество тех и других – причина многообразных страданий и несчастий человечества.

«В целом Монтескье так и не сумел перекинуть мост между проявлениями “двух сущностей” человека. Дуализм природы и разума выступил в системе Монтескье совмещением оптимизма и пессимизма в оценке роли человека как агента истории. Монтескье пессимист и фаталист, поскольку человек связан вечными и неизменными законами природы, предопределяющими для него его будущее. Когда же Монтескье обращается к моральной сущности человека, он верит в возможность улучшения последней, и, как следствие, в усовершенствование институтов и законов»⁵⁷.

«Дух законов» – важнейшая веха в становлении «философской истории». Это проблемная история, это история институтов, цивилизаций и их оснований.

В ней отчетливо проступают специфические для «философской истории» черты: достаточно вольное отношение к историческому материалу, пренебрежение временными и локальными особенностями, выраженный *механицизм* в понимании исторического процесса и некритическое понимание его движущих сил.

Что же касается «Опыта о нравах» Вольтера, то в нем представлен первый опыт подлинно всеобщей истории. Впервые по-

⁵⁷ Барг М. А. Указ. соч. С. 339–340.

мимо народов Европы в поле зрения историка попали народы Китая, Индии, Персии. Вольтер в «Опыте...» движим выраженным критическим пафосом. Его рабочий инструментарий – отнюдь не текстологический анализ источников, но – здравый смысл. Но даже в этом варианте ему удалось в значительной степени расправиться с нагромождением нелепостей, которыми была отягощена историографическая традиция. В философии истории Вольтера мы не найдем идеи объективной детерминированности истории. Зато в его концепции безраздельно господствует безграничная сила разума. Главная надежда «великого скептика» на разумное переустройство общества – просвещенный абсолютизм. Вольтеровская версия объяснения несчастий человечества проста: все беды – либо от невежества, либо от безнравственности тиранов и угнетателей, сознательно преступающих веления разума. Исторический процесс как таковой в серьезной степени подвержен случайностям, проявлениям невежества и фанатизма толпы, а также страстям, склонностям, иллюзиям, интригам. Осмысление истории Вольтером пронизано, как и у Монтескье, дуализмом природы и разума. Его видение истории можно определить как «натуралистический историзм».

Контрольные вопросы

1. Как в ренессансном историзме трансформировались представления о пространстве и времени?
2. В чем специфика историзма Возрождения?
3. В чем заключаются возрожденческие особенности восприятия и воспроизведения истории?
4. Охарактеризуйте гуманистическую идею истории.
5. Каковы методологические предпосылки «историографической революции» XVIII в.?
6. Что представляет собой «философская история» Просвещения?

Глава 3

Время философии истории

3.1. Логика исторического процесса: линейность или цикличность?

Сила духа лишь так велика, как велико ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отважился Распространиться и потерять себя в этом раскрытии.
Г. В. Ф. Гегель

3.1.1. Г. В. Ф. Гегель: история как инобытие Абсолютной идеи

Теоретические причины отсутствия интереса до-гегелевской философии к истории

1. Предгегелевская философия – философия основания, субстанциализм. Термин «субстанциализм» происходит от слова «субстанция», что в переводе с латинского означает «подлежащее», «то, что лежит в основе». Субстанция как основание – предмет ведения онтологии, учения о бытии. Бытие (как субстанция или основание) – есть то, что дает возможность *быть* всему существующему, *условие возможности* существующего. Основание (или субстанция, бытие) традиционно полагается вечным и неизменным в противоположность сущему (как тому, чему оно служит фундаментом) – принципиально изменчивому, временному, непостоянному. Под субстанциализмом, следовательно, мы будем понимать классическую философскую традицию, полагающую в качестве бытия (или основания) неизменную первооснову всего сущего, сохраняющуюся при всех превращениях, в отличие от меняющихся предметов и явлений.

Субстанциализм принципиально не историчен. История не отвергалась, но преходящее, временное не считалось не существующим. Однако по своему онтологическому статусу считалось неизмеримо ниже вечного, т. е. субстанциального. Формула Спинозы «существование меняется, но сущности остаются не-

изменными» может быть представлена в качестве *credo* субстанциализма. При таком раскладе онтологических предпочтений история не могла стать достойным предметом философского осмысления, ведь в истории нет ничего субстанциального, необходимого, существенного.

2. Философией Нового времени был выработан определенный тип рациональности. В соответствии с ним значилось, что истина должна быть общезначима и воспроизводима. Истина потому и истина, что в состоянии претендовать на всеобщность. Истинное знание – это такое знание, которое по содержанию никак не связано с временем и местом его возникновения. Истина едина, варьироваться могут лишь заблуждения. История же, напротив, множественна, индивидуальна, неповторима. Истина едина, история множественна. Истина универсальна, история ситуативна. Истина принципиально воспроизводима, история неповторима.

3. *Научная картина мира* Нового времени также явилась одной из предпосылок к тому, чтобы не рассматривать историю в качестве предмета философского, и шире, научного, исследования. В соответствии с научным мировоззрением Нового времени, однократных невоспроизводимых процессов не существует в природе. Математическая механика, на которую ориентировалось естествознание, была самой неисторичной из наук. Все описываемые ею процессы абсолютно нейтральны по отношению к необратимому времени: если в уравнениях ньютоновской механики знак времени поменять на противоположный, ничего не изменится.

4. Что же касается обществознания, то его центральной категорией была неизменная (и субстанциалистски интерпретированная) «природа человека».

В понятии «природа человека» наука XVII–XVIII вв. фиксировала неизменное, изначальное, необходимо присущее человеку. Несмотря на то, что в конкурирующих философских системах (Т. Гоббс, Дж. Локк, Д. Юм) смысловое наполнение понятия «природа человека» было различным, факт существования а-исторической сущности человека не отвергал никто. Философы XVII в. не видели смысла в размышлениях о назначении истории и своем месте во всеобщем историческом процессе. Они не считали необходимым вводить в теорию «историческое измере-

ние». Факт наличия истории как таковой не отрицался, но средства и предпосылки *мыслить историю*, видеть в ней *проблему* отсутствовали.

Французское Просвещение – рубеж, начиная с которого история обрела философское измерение. Важным мотивом развития исторического подхода явился перенос познавательной активности на изучение субъекта и его деятельной природы. В то же время кантовское понятие трансцендентального субъекта было подвергнуто критике и пересмотру, причем в качестве главного недостатка последнего виделся его неисторический характер.

«Не только как субстанция, но также как субъект»

Позиция Гегеля по отношению к классической философской традиции двойственна. С одной стороны, он полагал субстанциализм («точку зрения субстанции») глубоко истинной и философской позицией. Философия – это наука об основании. Но в то же время данная точка зрения представлялась философски не вполне достаточной, неполной. Историческая задача классического немецкого идеализма – преодолеть характерный для новой немецкой философии дуализм «субстанции» и «субъекта» и превратить субстанцию в субъект. Трансцендентальный субъект должен быть рассмотрен исторически. Субстанция должна обрести самосознание, самодвижение, саморазличение внутри себя самой в процессе своего движения и развития.

Назначение понятия «субстанция» в догегелевской философии заключалось в том, чтобы схватить *определенный и неизменный характер всего, что есть*. Но Гегель не может довольствоваться этим – ведь в таком случае исчезает *становление*, изменение и развитие сущего. Поэтому Гегель делает очень важный шаг в собственном понимании субстанции. Субстанция у Гегеля не только объясняет действительное в его тотальности и конкретности, т. е. в *становлении*, но (и это самое важное!) *и сама является этой действительностью*. Субстанция собирает в себе действительность в ее собственных пределах, обращая ее в динамическую реальность. Сам процесс объяснения становится *динамическим* и совпадает с динамикой самой реальности. И вот с целью фиксации этой неустранимо присущей действительно-

сти динамики Гегель вводит понятие субъекта, характеризует ее в дальнейшем как «субъект». В этом понятии субъекта-субстанции в свернутом виде содержится вся гегелевская мысль. Сущее как таковое, действительность в целом, действительность как целое и есть не что иное, как самодвижущаяся субстанция, точнее – субстанция как субъект.

Таким субъектом у Гегеля и оказалась *история*. История – это самодвижущийся, саморазличающийся процесс. Поскольку это процесс, реализуемый посредством деятельности людей, он содержит в себе *сознание*.

Посредством рефлексии над собой и мышлению себя субстанция становится субъектом. Но теперь речь не может идти об *индивидуальном* сознании. Субъект сейчас – это *история в целом*, история как таковая, разумная целостность, *субъект как субстанция*, абсолютный субъект или *абсолютная идея*.

История и логика развития абсолютной идеи

Исходная принципиальная посылка гегелевской философии – тождество бытия и мышления. Все действительное разумно, все разумное действительно. Сущее поэтому с необходимостью совпадает с разумным, а также с необходимым и должным.

До начала истории абсолютная идея существует в идеальной форме «понятия». Следует отметить, что «понятие» у Гегеля взято вместе с его осуществлением. Понятие способно осуществить себя в реальности. Понятие саморазличается и самоопределяется внутри себя, порождая ступени собственного развития.

Предмет философии истории – осуществление свободы, идея свободы, реализуемая в развертывающемся тождестве понятия и объективности. Мировой дух в истории познает сам себя в своей свободе. Последовательное осуществление во времени форм и степеней свободы духа есть необходимое условие его самопознания. Действительность в качестве своего онтологического основания имеет мышление. Поэтому действительность, с необходимостью проявляющаяся в истории, разумна. Рассматривая историю, мышление обнаруживает и познает в ней само себя. Если бы история представляла собой хаос, философия истории была бы невозможной.

«Мышление, понятое как “субстанция-субъект”, и тождество бытия и мышления, – это основания, на которых “держится” вся философия истории Гегеля: из них выведена как необходимость исторического процесса, так и возможность философии истории»⁵⁸.

Каковы же движущие силы исторического процесса? В соответствии с просветительской традицией, причиной исторических изменений является недовольство людей своей жизнью и желание преобразовать ее в соответствии со своими представлениями. В кантианской версии история – это реализация «плана природы» при активном участии людей, руководствующихся философским разумом. Ж.-Ж. Руссо, напротив, считал, что исторические изменения возможны по причине того, что в их основе лежит присущая человеку «по природе» способность к совершенствованию.

Не отрицая наличия у человека идеальных побудительных мотивов, Гегель не был склонен видеть в них движущие силы истории. Перенос механизма индивидуальной мотивации на историю в целом он считал неправомерным. Саморазвитие духа – сущностная основа мировой истории. Дух – то, что именно *действует* в истории, составляет ее «единственный двигатель. Логике истории составляет необходимая последовательность ступеней развития духа. Ступени эти таковы. Абсолютная идея (субстанция) проходит стадии чистого мышления («Логика»), свободно отчуждает себя в форме «понятия» в собственное инобытие, в природу («Философия природы») и, наконец, породив мыслящий дух, обретает полное и завершенное знание самой себя.

До начала истории абсолютная идея существует в идеальной форме «понятия». Понятие обладает потенциальной способностью развития. Оно саморазличается и самоопределяется внутри себя, порождая ступени своего развития. Понятие у Гегеля – это осуществление. Оно не остается в идеальной форме. Понятие способно осуществлять себя в реальности. Повторим еще раз: если предшествующая философия понимала под термином «идея» понятия и представления как сугубо идеальные образования (существующие лишь в сознании субъекта), то у

⁵⁸ Перов Ю. В., Сергеев К. А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г. В. Ф. Философия истории / пер. с нем. А. М. Водена. СПб., 1993. С. 17.

Гегеля «идеей» называется понятие, взятое вместе с его осуществлением, в их совпадении и неразрывном единстве.

Философия истории Гегеля занята изучением отнюдь не «всей истории» и не «всего в истории». Предмет философии истории – лишь определенный срез фактической истории, а именно – только «разумное» ее содержание. «Неразумное, иррациональное, собственно случайное, не несущее в себе необходимого, все «гнилое существование» остается вне философского рассмотрения истории. Нельзя разумно познавать то, в чем разума нет»⁵⁹. В то же время именно *исторические* формы осуществления понятия, способы его объективации существенны для его содержания. *История* осуществления понятия входит в его содержание и сохраняется в снятом виде.

Выступая против стремления Канта и Фихте конструировать историю только из принципов, без опоры на факты, Гегель настаивал на необходимости исходить из фактического исторического материала. В то же время философия истории Гегеля не может быть целиком представлена в эмпирической истории. Философия истории не может быть выведена априорно, но так же невозможно ее построить и апостериори, вывести ее из исторических «фактов». Во *всем* мире господствует разум; всемирная история сама по себе разумна. Поэтому философия истории интересуют лишь те факты истории, которые согласуются с ее уже предсуществующей логикой, – логикой абсолютной идеи.

В этой связи Гегель различает два смысла понятия исторического.

1. «Только» или «лишь» история: внешний поверхностный слой исторической реальности, лишенный разумного и истинного. Все то конечное, преходящее, временное, не несущее в себе необходимого и существенного для развития духа.

2. Историческое как способ воплощения логического, образующее с ним конкретное тождество. Эти смыслы подчеркнуты у Гегеля и терминологическим различием. Так, «лишь историческое», «только историческое» именуется у него *Historische*, а сущностно-историческое – *Geschichtliche*.

⁵⁹ Перов Ю. В., Сергеев К. А. Указ. соч. С. 18.

Абсолютный разум и роль личности в истории

Важно отметить, что гегелевский тезис о *мировом духе* и присущем ему *разуме* содержал в себе постановку проблемы о наличии и выявлении *объективных закономерностей* в историческом процессе. «Разум», направляющий ход истории, есть не что иное, как обнаруживаемая в ней *необходимость*. «Необходимое» в истории – это то, что происходит объективно, вне зависимости от сознательных целей участников исторических событий. При постановке проблемы *необходимости* в истории Гегель считал источником этой необходимости не Бога (его функции делегированы «Разуму», который именно по этой причине именуется «божественным») и не природу, но связывал ее исключительно с деятельностью людей. Когда Гегель говорит, что исторический процесс совершается разумно, это означает, что он разворачивается «бессознательно для людей», но происходит это, тем не менее, «в итоге их действий».

Речь при этом идет об осуществлении «грандиозного», «исторически существенного» вне зависимости от того, какие бы «малые силы» не участвовали в его порождении. Да, основная масса людей руководствуется в своих действиях сугубо личными интересами и страстями. Но в результате их деятельности так или иначе «осуществляется еще нечто более далекое, что хотя и заключено в этом интересе, однако не заключено в их сознании и их намерении». Этот неявный и косвенный способ действия «Разума», осуществляющего свои цели через деятельность людей, выступающих в роли его «средств», Гегель называл *хитростью*. Присущий абсолютной идее разум, говорил Гегель, столь же хитер, сколь и могуществен. Его хитрость состоит в опосредующей деятельности. Внутри собственно-человеческого мира «Разум» дает людям действовать как им угодно, но в итоге получает осуществление своих целей, которые отличны от тех, которыми руководствуются исторические субъекты. Такое разрешение получила у Гегеля проблема исторически существенных, но сознательно не ставившихся и непредвидимых людьми *объективных результатов* их действий, проблема, которую ставили и разрабатывали Дж. Вико, А. Смит, Гердер, И. Кант, Ф. В. И. Шеллинг. Весьма примечательно, что деятельность людей, о которой идет речь у Гегеля, рассматривается в своей основе как *эко-*

номическая, т. е. как *труд*, направленный на удовлетворение своих жизненных потребностей⁶⁰.

Не обошел Гегель стороной и вопрос о роли личности в истории, или, как он выражался, о ее «героях». Герои истории – люди, успешно действующие во всемирной истории. Они способствуют реализации объективной необходимости преобразования социального мира. «Великие люди в истории – это те, чьи личные, частные цели заключают в себе субстанциальное, являющееся волей мирового духа». Тем самым в истории реализуется прогресс как закономерное осуществление свободы.

Важное значение в гегелевском понимании всемирной истории имеет вопрос об исторической роли отдельных народов и взаимоотношений между ними. Его позиция и здесь отлична от просветительской и во многом противостоит последней. Субъектами всемирной истории являются лишь те народы, которые создали государства: «...Народ без государственного устройства (нация как таковая) не имеет, собственно, никакой истории». Внимание Гегеля сосредоточено на *государствах*. Все остальные стороны существования не существенны. Всемирная история, следовательно, толкуется Гегелем преимущественно в политическом аспекте. Просветители, напротив, рассматривали предельно широкий спектр различных сторон жизни народов. Они старались найти подтверждение того, что между народами существовали доброжелательные и равноправные отношения, что свидетельствовало бы в пользу естественных требований разума.

Гегель считал выражением исторической необходимости стремление каждого народа установить свою гегемонию. Противоборство народов – естественное содержание мировой истории. Установление гегемонии – «ступень» (или «момент»), имеющая всемирно-историческое значение в развитии мирового духа. События всемирной истории есть своего рода «всемирный суд», на котором сходятся в диалектической борьбе «народные духи», в результате чего на отдельном этапе оказывается «правым» только один народ. Этот народ занимает господствующее положение в мире. Он выражает «абсолютную волю», перед которой воля других народных духов ничего не значит.

⁶⁰ Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия. 2-е изд., испр. и доп. М., 2003. С. 344–346.

Категоричность и бескомпромиссность этой позиции несколько снижалась в связи с тем, что раз достигнутое господствующее положение не закрепляется за этим народом навсегда. В соответствии с диалектической логикой, абсолютная воля с необходимостью выходит за пределы своего исторического достояния и преодолевает ее как очередную «ступень».

Другими словами, народ, обладающий гегемонией, с необходимостью утрачивает ее, она переходит к другому народу и так далее. Каждый народ, обладая гегемонией, играя свою всемирно-историческую роль, «заполняет» лишь одну ступень в процессе развития мирового духа. Всемирно-историческая роль может быть сыграна народом лишь однажды. Те народы, чье время прошло, больше не играют никакой существенной роли⁶¹.

«Народу, которому такой момент присущ как природное начало, передано его осуществление в поступательном движении развивающегося сознания мирового духа. Этот народ, *господствующий* во всемирной истории, для данной эпохи – и *составить во всемирной истории эпоху он может ... лишь один раз*. По отношению к этому его абсолютному праву, быть выразителем данной ступени в движении мирового духа, духи других народов бесправны, и они, подобно тем, чья эпоха минула, больше не принимаются в расчет всемирной истории»⁶².

В круг «всемирно-исторических» попадают лишь немногие народы. Среди европейских народов такая роль отведена античным грекам и римлянам, а в настоящее время – германцам. Ведущая всемирно-историческая роль перешла к европейским народам уже в античности. Всемирная история направляется с Востока на Запад и находит свое завершение в Европе. В качестве «героев» мировой истории Гегель называет Александра Македонского и Юлия Цезаря в античности (которых просветительская философия клеймила как злодеев), Наполеона – в Новое время. Будучи свидетелем въезда в Вену Наполеона во главе победоносных французских войск, Гегель восторженно сообщает в одном из писем, что ему довелось лицезреть «мировую душу верхом на коне»⁶³.

⁶¹ Кузнецов В. Н. Указ. соч. С. 348–349.

⁶² Гегель Г. В. Философия права / пер. с нем. Б. Г. Столпнера ; вступ. ст. В. С. Соловьева ; прим. В. С. Нерсесянца. М., 2007. С. 434–435.

⁶³ Кузнецов В. Н. Указ. соч. С. 349.

Военная экспансия «героев» – главное средство утверждения в мире нового политического состояния. Массы – лишь послушное средство, человеческий материал. Гегель симптоматично именует «негероических» людей *воспроизводящими* индивидами. Вопреки просветительской позиции, всемирная история по Гегелю не имеет отношения к человеческому счастью. Исторические «герои», в частности, дважды обречены на несчастье. Во-первых, будучи полностью сосредоточенными на своей цели, они не знают никаких радостей жизни. Во-вторых, реализовав всемирно-историческую миссию, они больше не нужны «мировому духу». Фактически это означает либо смерть в молодом возрасте (случай Александра Македонского), либо гибель в зените славы от рук заговорщиков (случай Юлия Цезаря), либо они лишаются власти и/или свободы (случай Наполеона). А потому и «герои», и «воспроизводящие индивиды» есть лишь средства анонимной деятельности «мирового духа». Таков безотрадный финал истории⁶⁴.

Итак, Гегель произвел пересмотр философии основания. Он выразился в переходе от самотождественной неизменной субстанции к субстанции-субъекту. Субъект-субстанция вобрала в себя подвижное историческое измерение. Это событие повлекло за собой гораздо более радикальные последствия, далеко выходящие за рамки собственно философии истории. Речь шла не больше не меньше как о завершении всей предшествовавшей философской традиции. Разрыв с классической традицией трансформировал предмет философии и поставил под сомнение ее единственный инструмент – абстрактную мысль. Гегель перешел от субстанциализма к историзму. Именно историзм стал ферментом, разложившим субстанциалистский тип философствования.

Переосмысление термина «история» породило содержательные сдвиги в трактовке историчности. Вместо простой фиксации фактов изменчивости во времени на первый план вышли смысловые акценты *необратимости* исторического процесса, *уникальности* и *неповторимости* каждого его состояния, укорененности этих состояний в *содержательном историческом времени*.

Напомним, что традиционная точка зрения такова: все историческое, преходящее, временное принадлежит сфере случайного, несущественного; за всеми историческими трансфор-

⁶⁴ Кузнецов В. Н. Указ. соч. С. 350.

мациями, охватывающими лишь внешний, поверхностный слой реальности, пребывают вечные *сущности*, чье содержание историей никак не затрагивается. Гегель же признал историчность не только вечно изменчивых явлений, но и сущностей. Историческое у Гегеля стало «сущностным», а история получила статус *проблемы*. Философия Гегеля отказалась от поиска абсолютного самоидентифицирующегося основания, она навсегда простилась с субстанциализмом, даже если сохраняла сам термин «субстанция». Ведь если реален только исторический процесс, то именно историю следует помыслить в качестве подвижного, развивающегося несамоидентифицирующегося «основания».

Полагание универсальной историчности общества и человека означало отказ от ряда важных допущений, и в первую очередь – от субстанциалистской неизменной природы человека. Человек не имеет универсальной сущности, которая существовала бы до истории и которая в ходе истории сохранялась бы в неприкосновенности. Или так: сущность человека есть, но только и лишь таким образом, как она формируется, складывается в истории. Место некогда неизменной «природы человека» отныне занимает его *история*.

3.1.2. К. Маркс: материалистическое понимание истории

...У материалистического понимания истории имеется теперь множество таких друзей, для которых оно служит предлогом, чтобы не изучать историю.

Дело обстоит совершенно так же, как тогда, когда Маркс говорил о французских «марксистах» конца 70-х годов:

«Я знаю только одно, что я не марксист».

Ф. Энгельс

«У Гегеля диалектика стоит на голове.

Надо поставить ее на ноги...»

Философская позиция К. Маркса (1818–1883) формировалась сначала внутри гегелевской философской школы, затем в русле так называемого младогегельянского течения. У Маркса на место субъекта-субстанции, или гегелевской попадает *человек*. Человек с полным правом наследует титул *субъекта* – ведь именно человек является основанием *предметного мира*!

Но «человек» толкуется Марксом в соответствии с младегелевской традицией – через предикаты его *реального* существования: «...Человек – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это *мир человека*, государство, общество»⁶⁵. Квинтэссенцией реального существования человека полагается *производственная деятельность*.

Но капиталистический способ производства несовершенен. Человек внутри капиталистической системы не в состоянии реализовать свою *универсальную* человеческую сущность, так как необходимость вынужденного труда сводит его лишь к только и единственно к *производственной* функции: «...Труд пролетариев утратил всякий самостоятельный характер, а вместе с тем и всякую привлекательность для рабочего. Рабочий становится простым придатком машины, от него требуются только самые простые, самые однообразные, легче всего усваиваемые приемы»⁶⁶. В результате человек становится «частичным», или «отчужденным» от собственной универсальной человеческой сущности.

Производственная деятельность, таким образом, помимо продуктов труда, производит (и воспроизводит) еще и отчужденного индивида. Отчужденный индивид с необходимостью фигурирует только и лишь как *частичный субъект* – пролетарий, капиталист, литератор, юрист, еврей и т. д. Отчужденное существование является социально детерминированным – такой способ существования диктуется определенным типом общества – а точнее – капиталистическим способом производства. Высшая задача европейского человечества – ликвидация отчуждения во всех формах и видах.

Материальные условия существования индивидов (и прежде всего – способ материального производства) определенным образом формируют их сознание. Такой тип сознания, свойственный «частичному», или отчужденному индивиду, в младегелевской терминологии получил название «ложного». Капиталистический способ производства формирует «ложное сознание», навсегда приковывая пролетария к образу самого себя и соответствующему образу жизни с его (вынужденно узкими) потребностями, интересами, стремлениями и т. д. Что же нужно

⁶⁵ Маркс К. К критике гегелевской философии права; Ницета философии : пер. с фр. и нем. / вступ. ст. Л. Аксельрод, С. Булгакова. М., 2007. С. 43.

⁶⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 1. М., 1979. С. 113.

сделать для преодоления отчуждения? В этом месте Маркс решительно расходится с младогегельянцами. С точки зрения младогегельянцев, в данной ситуации необходима *критика «ложного сознания»*. Другими словами, люди нуждаются в том, чтобы им *объяснили* действительное положение вещей, в результате которого все обстоит именно так, как есть. Зная действительное положение вещей, люди будут в состоянии его изменить и отчуждение человека от универсальной человеческой сущности будет преодолено. Нужно всего лишь разоблачить несправедливую основу существующего социального порядка, и тогда она рухнет.

Что же касается К. Маркса, то он понимал способ преодоления отчуждения совершенно иначе. Позицию младогегельянцев он рассматривал как классический случай «ложного сознания», именуя последних «овцами, которые воображают себя волками», а их воззрения – «невинными и детскими фантазиями». По Марксу, отчуждение коренится не в сознании, а в материальных условиях жизни. Сознание во всех его «идеологических» формах – принципиально вторичный фактор. Сознание всегда запаздывает по отношению к действительности, а потому воздействовать нужно не на сознание, а на материальную действительность.

Возможность изменения социального порядка существует. Но это не критика действительности и «ложного сознания», а революционный переворот в самих материальных условиях жизни. «Материальная сила может быть ниспровергнута материальной же силой» – писал Маркс. Его тезис прост: «оружие критики» не работает, и ему нужно противопоставить «критику оружием». Знаменитый одиннадцатый тезис известных «Тезисов о Фейербахе» гласит: «Философы до сих пор только объясняли мир, а дело заключается в том, чтобы его изменить». Изменить мир – значит изменить способ человеческого существования, преодолеть отчуждение, создать материальные условия, при которых индивид больше не будет «частичным». Но для этого нужна революционная отвага, «которая бросает в лицо противнику дерзкий вызов: *я – ничто, но я должен быть всем*»⁶⁷.

Эти идеи составили суть переворота, совершенного Максом в философии. Маркс создал оригинальную концепцию истории, заключающуюся в ее «материалистическом» понимании, *исто-*

⁶⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. М., 1955. С. 462.

рический материализм. Суть ее такова: общественное бытие определяет общественное сознание. Общественное бытие – это материальная жизнь общества; прежде всего – производственная деятельность людей, те экономические отношения, которые складываются между людьми в процессе производства. Общественное сознание – духовная жизнь людей, включающая в себя науку, философию, искусство, религию.

«Производство идей, представлений, сознания первоначально и непосредственно вплетено в материальную действительность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д., – но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и – соответствующих этому развитию – общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание никогда не может быть чем-то иным, как осознанным бытием, а бытие есть реальный процесс их жизни. <...> ...Люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание»⁶⁸.

Экономический «базис» определяет «надстройку» – все другие, отличные от материального производства элементы социальной жизни. Главное в экономическом базисе, – *производительные силы*, – орудия труда, средства производства и люди, занятые в производственном процессе. Характер и уровень развития производительных сил определяет следующий важный аналитический элемент – *производственные отношения*. Они определяются как отношения между людьми, складывающимися в процессе производственной деятельности. Важнейшие из производственных отношений – отношения *собственности*. Производственные отношения – отношения между людьми по поводу вещей. Прежде всего – вещей, посредством которых *работают*, но также и по отношению к вещам, которые *производятся*.

Чем определяются производственные отношения? Они определяются теми объективными условиями, которые сложились в обществе, с которыми люди *вынуждены* считаться. Среди

⁶⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 24–25.

этих объективных условий решающую роль играют (повторим) *уровень и характер развития производительных сил*, которые требуют не любой, а определенной, т. е. соответствующей им, *формы производственных отношений*. Декларируя опережающий, первичный характер общественного бытия и вторичность общественного сознания, Маркс исходит из очевидного факта: прежде, чем заниматься наукой, философией, искусством, люди должны есть, пить, иметь жилище, одежду. А для этого нужно трудиться, производить материальные блага. Отсюда следует, что:

«...производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая ступень экономического развития народа или эпохи образует основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления данных людей и из которой они поэтому должны быть объяснены, – а не наоборот, как это делалось до сих пор»⁶⁹.

Система производительных сил и (соответствующих им) производственных отношений образуют *способ производства*: по выражению Маркса, ручная мельница дает нам феодальное общество с сюзереном во главе, а паровая – общество с промышленным капиталистом. Легко заметить, насколько все вышесказанное противоречит Гегелю, согласно которому в основе мира лежит «абсолютная идея». Целью Маркса было обратить мощь современной философии на решение реальных социальных проблем. Поэтому у Гегеля он заимствует «рациональное зерно», – диалектический метод, который позиционирует в качестве «алгебры революции», соединив с общими установками философского материализма.

«Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является прямой его противоположностью. Для Гегеля процесс мышления... есть демиург действительного... У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. <...> У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо поставить ее на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»⁷⁰.

Структура диалектического движения у Гегеля выглядит так: философское = научное знание *открывается* в акте собственной реализации; бытие (и мышление) возвращается «в само-

⁶⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. С. 350–351.

⁷⁰ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала / пер. И. И. Скворцова-Степанова. М., 1978. С. 21–22.

го себя», но – иным, чем было прежде. Знания, следовательно, нет до опыта мышления, и не существует после. *Опыт* мысли конститутивен для ее *содержания*. Аналогичным образом у Маркса изменение материальных условий существования с необходимостью влечет за собой изменение содержания сознания. Однако у Гегеля мышление имманентно действительности, а в случае Маркса – оно «лишь осознает» объективный процесс существования.

История как смена общественно-экономических формаций

Маркс – гегельянец. Это значит, что действительность как таковая рассматривается им диалектически, т. е. в становлении и развитии. Применительно к процессу материального производства это означало следующее. По мере развития производства производственные отношения перестают соответствовать непрерывно изменяющимся производительным силам (трансформация которых связана прежде всего с развитием техники, средств производства). Между производительными силами и производственными отношениями (представляющими диалектическое противоречие) возникает конфликт. Качественно новому уровню развития производительных сил требуются новые производственные отношения.

Конфликт разрешается посредством смены производственных отношений. Разрешение конфликта (как изменение «базиса») влечет за собой полное преобразование политической «надстройки». Общество выходит на качественно новый уровень существования, определяемый новым уровнем экономических отношений, или «базисом». Из множества общественных отношений Маркс в качестве главных, системообразующих, выделил отношения экономические, производственные. Такой подход позволил сформулировать важнейшее понятие исторического материализма – понятие общественно-экономической формации. ***Общественно-экономическая формация*** – это тип общества, взятый в его целостности, функционирующий и развивающийся в соответствии с присущими ему объективными законами, совокупность общественных (экономических, идеологических, семейно-бытовых и т. д.) явлений и процессов, в основе

которых лежит исторически определенный способ производства материальных благ. Каждая общественно-экономическая формация представляет собой целостную функционирующую систему, включающую ряд структур: присущий ей способ производства, определенный характер общественной организации труда, конкретные формы общности людей, формы власти и управления, определенную совокупность идей.

Содержание истории представляет собой *закономерную смену* одной общественно-экономической формации другой, более совершенной. Ее качественное своеобразие зависит от совокупности материальных отношений, т. е. базиса. Именно он придает формации характер определенного конкретно-исторического типа (первобытнообщинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический, коммунистический).

История завершится коммунистической общественно-экономической формацией, в которой будет преодолено отчуждение человека от своей универсальной человеческой сущности.

Содержательно логика смены общественно-экономических формаций выглядит так. *Первобытнообщинная формация* знаменует собой начало человеческой истории. Она существовала десятки тысяч лет. В течение огромного периода времени человек перешел от использования палки и камня как готовых предметов природы к изготовлению примитивных орудий производства (рубила, ножи, долота, скребки, копья, дротики, крючки для ловли рыбы и т. д.). Человек научился добывать огонь. Производственная деятельность людей совершенствуется – появляются скотоводство и земледелие. Низкий уровень развития производительных сил обуславливает соответствующие производственные отношения. Собственность фактически отсутствует. Но все производительные силы развиваются. Металлические орудия труда делают труд более производительным. Скотоводство отделяется от земледелия. Выделяются ремесла (производство оружия, одежды, обуви), начинается обмен продуктами производства. С ростом производительности труда община разбивается на семьи. Появляется частная собственность, возникают первые отношения неравенства. Родовая община распадается, появляются рабы и рабовладельцы. Первобытнообщинная формация сменяется рабовладельческой.

Унаследованные от первобытнообщинной формации производительные силы получают дальнейшее развитие в *рабовладельческой общественно-экономической формации*. Интенсивное развитие производительных сил сопровождается процессом разделения труда. Вырастают города, развивается торговля. Развитие производительных сил в условиях рабовладения обусловлено соответствующими им производственными отношениями. Их основа – полная собственность на раба и плоды его труда. На основе экономического базиса рабовладения формируется надстройка: возникает рабовладельческое государство с органами принуждения и насилия (армия, суд, чиновники и т. д.), появляются протонаука, философия, искусство, религия. Производительные силы, представляющие собой отношения жестокой эксплуатации, в определенный момент исчерпывают возможности своего развития и превращаются в серьезное препятствие на пути развития общественного производства. На развалинах рабовладельческого строя возникает новая, *феодалная формация*.

Прогресс производительных сил еще более ускоряется в условиях феодализма. Человек овладевает энергией воды и ветра (водяные и ветряные мельницы, парусные суда и т. д.). Изобретены порох, бумага, книгопечатание, сделаны открытия в металлургии. Тем самым интенсифицируются и специализируются ремесла, усовершенствуются уже имеющиеся орудия и механизмы. Растут города. Развивается сельское хозяйство.

Развитие производительных сил при феодализме определяется феодальными отношениями. Их основа – собственность феодала на средства производства, прежде всего – на землю, а также неполная собственность на крепостного крестьянина (жизнь работника ему не принадлежит). Производственные отношения феодализма – отношения собственности, господства и подчинения, эксплуатации феодалами принадлежащих им крепостных крестьян. Тем не менее налицо прогресс: эти отношения создают относительную заинтересованность работников в труде, служат условием возможности реализации минимальной индивидуальной свободы. Крестьяне имеют личное хозяйство, в котором могут работать на себя.

Надстройка феодального общества защищает экономические и политические интересы феодалов, которые всеми средствами стре-

мятся сохранить и упрочить такое положение дел. Растет государственный аппарат, крепнут вооруженные силы. В духовной жизни общества господствующее положение занимает христианство.

Время идет, производительные силы продолжают развиваться. Мощный толчок дают Великие географические открытия XV–XVI вв. (открытие Америки, морского пути в Индию и т. д.). Образуется международный рынок. И... на смену мастерской ремесленника приходит *мануфактура*. Под одной крышей сосредоточивается значительное число рабочих; их функции предельно специфицируются; производительность труда резко повышается. Так создаются объективные предпосылки для производства нового типа – капиталистического. Мануфактура требует свободного рабочего, но феодализм привязывает потенциального работника к земле. Мануфактуре необходим широкий (в пределе – международный) рынок, но его образование тормозится натуральным хозяйством и феодальной обособленностью. Возникает настоятельная необходимость заменить феодальные производственные отношения качественно новыми. Эта необходимость – причина ряда многочисленных буржуазных революций в Европе. На смену феодальной приходит общественно-экономическая формация *капитализма*.

Крупное машинное производство – такова специфика, определяющая производительные силы капитализма. Мануфактуру сменяют огромные заводы и фабрики, шахты и рудники.

«Покорение сил природы, машинное производство, применение химии в промышленности и земледелии, пароходство, железные дороги, электрический телеграф, освоение для земледелия целых частей света, приспособление рек для судоходства, целые, словно вызванные из-под земли массы населения...»⁷¹.

Стремительный рост производительных сил обусловлен новыми, капиталистическими производственными отношениями. Основа этих отношений – частная буржуазная собственность, вытеснившая феодальную. Капитализм необходимо влечет за собой *юридическое равенство*. Рабочий свободен – его больше не держит земля, он не прикреплен ни к какому капиталистическому предприятию. Он свободен в точке приложения своих усилий, он не свободен от капиталистической ситуации в

⁷¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. С. 461.

целом. Не имея собственности, он *вынужден* продавать свою рабочую силу. Экономический базис капитализма вызывает к жизни соответствующую надстройку. Налицо интенсивный рост государственного аппарата, армии, полиции.

Прибыль – естественный стимул капитализма. В погоне за прибылью буржуа расширяет производство, совершенствует технику, заботится о внедрении новых технологий в промышленности и сельском хозяйстве. Все это порождает небывалый уровень развития производства, но вместе с тем – закономерно порождает структурные кризисы капиталистической экономики («Современное буржуазное общество... походит на волшебника, который не в состоянии более справиться с подземными силами, вызванными его заклинаниями»). Внутренние противоречия капитализма, – между общественным характером производства и частной формой присвоения, ростом богатства немногих собственников и обнищанием наемных рабочих, составляющих огромное большинство населения, – приводят в конечном счете к социальному взрыву, к ликвидации частной собственности на орудия и средства производства и открывают дорогу к построению коммунистического общества. В этом, по Марксу, заключается «историческая миссия пролетариата».

Коммунистическая общественно-экономическая формация – это формация будущего, по Марксу. Она завершает историю. Коммунизм избавляет всех людей от социального неравенства, от всех форм угнетения и эксплуатации и утверждает на земле Мир, Труд, Свободу, Равенство, Братство и Счастье всех народов – так толковали содержание последней исторической формации теоретики марксизма. Собственность на средства производства перестанет быть частной и будет общенародной; вместе со всесторонним развитием людей на основе постоянно развивающихся науки и техники вырастут производительные силы. Материальные условия и обстоятельства будут таковы, что первой жизненной потребностью станет труд на благо общества. В этой ситуации «все источники общественного богатства польются полным потоком и осуществится великий принцип «От каждого – по способностям, каждому – по потребностям»⁷².

К. Марксу *принадлежит* заслуга открытия и разработки методологии исследования истории как закономерного процесса развития и перехода от одного типа общества к другому. Вы-

⁷² Материалы Пленума Центрального комитета КПСС, 14–15 июня 1983 г. М., 1983. С. 8.

деление объективного критерия обобщения и типизации исторического процесса имело важнейшее значение для науки об обществе. Понятие общественно-экономической формации позволило: 1) отличить один период истории от другого и вместо рассуждений об «обществе вообще» исследовать исторические события в рамках определенных формаций; 2) вскрыть общее для порядков разных стран, находящихся на одинаковой ступени развития производства; 3) рассмотреть человеческое общество в каждый отдельный период его развития как единый «социальный организм», включающий в себя все общественные явления в их органическом единстве и взаимодействии на основе способа производства.

Исторический материализм – социальная философия, ориентированная на освобождение человека. Человек – практически действующее существо. Основа всех взаимоотношений в обществе – взаимодействие человека с природой, развитие производительных сил. Взаимоотношения людей в обществе стихийны, их никто специально не организовывал; но складываются они в зависимости от уровня производительных сил. Столь же стихийно, в зависимости от роли в процессе производства складываются социальные классы – основа отношений господства и подчинения. Содержание истории – это борьба классов. Освободиться от подчинения – значит взять сознательный контроль над организацией и развитием общества. Для отдельного человека это будет означать: универсальность деятельности, потребностей, способностей, а следовательно – преодоление отчуждения от универсальной человеческой сущности и «абсолютно движение становления» человека.

Еще при жизни Маркса его идеи вышли далеко за рамки академической науки. В XIX–XX вв. они послужили основой множества политических проектов внутри социалистических, социал-демократических и коммунистических партий, превратились в инструмент пропаганды и политической борьбы. Популяризация философской концепции чревата ее вульгаризацией; уже в 1880-х гг. Энгельс, ближайший друг и соратник Маркса, в многочисленных письмах к Ф. Мерингу, К. Шмидту, И. Боргиусу И. Блоху и др. (наиболее содержательные фрагменты которых были опубликованы как «Письма об историческом материализме») выражал обеспокоенность по поводу сведения теории историче-

ского материализма к «экономическому материализму» и подчеркивал неоднозначность и ситуативность экономической детерминации социума. Уже в то время в рамках самого марксизма зазвучали аргументы в пользу сложности, множественности и многофакторности исторического процесса⁷³.

3.2. История как смена культур и локальных цивилизаций

Становится понятно, к какому расширению и углублению способна западная критика мира... сколько еще всего... должно попасть в наше поле зрения, какой утонченности ощущения формы, какой высокой степени психологичности, какой самоотверженности и независимости от практических интересов и незауженности горизонта следует нам достигнуть, прежде чем мы сможем сказать, что поняли всемирную историю, мир как историю.

Мы все еще ожидаем ответа философа на вопрос, на каком языке написана история и как ее читать.

О. Шпенглер

3.2.1. О. Шпенглер: от культуры к цивилизации

Циклическая концепция истории

В Новое время начал складываться (а в философии истории Гегеля нашел свое теоретическое обоснование) взгляд, в соответствии с которым история – непрерывно, линейно развивающийся прогрессивный процесс. Гарантом, и движущей силой истории выступает разум. Разум – критерий и цель исторического процесса. Главной исторической осью является линия, ведущая от Греции и Рима через западноевропейское средневековье к Новому времени.

Складывающееся на протяжении тысячелетий, подобное понимание истории было поставлено под вопрос в начале XX в. немецким философом, теоретиком культуры, представителем «философии жизни» Освальдом Шпенглером (1880–1936). В 1918 г. состоялось первое издание «Заката Европы» – основного труда, оказавшего сильнейшее влияние на современную фило-

⁷³ Петренко Е. Л. Марксистская философия: основные идеи и эволюция // Философия : учебник / под общ. ред. В. В. Миронова. М., 2011. С. 173.

софию истории и породившем ошеломительное количество комментариев, толкований, критических отзывов. Традиционное линейное понимание истории Шпенглер назвал птолемеевской системой, неподвижный центр которой – Западная Европа. Исторические взгляды подобного рода родились в угоду сиюминутным целям; они деформируют историю, сжимая тысячелетия до миниатюры, а недавние десятилетия раздувая до гигантских размеров. В этой перспективе европейские исторические события представляются значительными, а азиатские – периферийными, второстепенными, выполняющие функцию бэграунда, исторического фона для Европы.

«Древний мир – Средние века – Новое время: вот в высшей степени сомнительная и лишенная смысла схема, безоговорочное господство которой над нашим историческим мышлением извечно мешало нам правильно и по достоинству оценить положение той малой части мира, которая со времен германских императоров развивается на территории Западной Европы...»⁷⁴.

Но с таким же успехом китайский, индийский, египетский историк имеет все основания для написания такой истории, где не будет упоминания о Цезаре, крестовых походах и Наполеоне. История нуждается в новом подходе; нужен новый панорамный взгляд, коперниканский переворот в истории для выхода к новому уровню исторической объективности.

Суть нового подхода, предложенного Шпенглером, такова. Нет и не может быть никакой всемирной истории как единого непрерывного линейного процесса. Нет единственной линии развития, нет единственной точки зрения. В истории (со)существует восемь великих культур: древнекитайская, древнеиндийская, вавилонская, египетская, античная, арабская, культура майя и западногерманская. Они относительно автономны и не имеют выраженных причинно-следственных связей между собой. Каждая из них имеет свою историческую идею, судьбу, волю. Каждая культура переживает рождение, расцвет и смерть. Культура подобна организму: исчерпав свои возможности, организм больше не возрождается.

«Культуры – организмы. Всемирная история – общая их биография. Колоссальная история китайской или античной культуры оказывается – в

⁷⁴ Шпенглер О. Закат Европы: В 2 т. Т. 1 / пер. с нем. И. И. Маханькова. М., 2004. С. 34.

плане морфологическом – верным подобием малой истории отдельного человека, животного, отдельного дерева или цветка»⁷⁵.

Культура подобна художественному произведению. Все здесь покоится на творческой воле, глубинных чувствах, интуитивных прозрениях. Чужая культура – чужая душа. В каждой культуре, как и в каждой душе, заключена своя, единственная, неповторимая и невыразимая тайна. Ее можно разгадывать, но разгадать никому не дано. Тайна культуры отлетает вместе с душой, подобно тому, как с последним вздохом человека исчезает индивидуальное сознание, неповторимый мир его мыслей и чувств.

Культура уникальна. Здесь не поможет техника причинного объяснения, выводящего из условий и предпосылок. Поэтому культуры несоизмеримы. Ни одна культура не может быть заменена другой, ни одна культура не в состоянии произвести то, что может другая. Понять культуру – значит понять ее тайну. Интерпретация культуры – попытка постичь эту тайну. Тайна непостижима, но в интерпретации есть смысл. Человек созерцает произведение искусства, но не знает, какой след оставляет оно в чужой душе. Об этом можно только догадываться, предполагать. Но человек предполагает только и единственно на основании собственного опыта, посредством усилия своей души. А это значит, что интерпретируя, он *открывает самого себя*.

Вопреки своим исходным установкам, Шпенглер рассуждает с провидческой позиции так, как если бы ему были известны сокровенные тайны чужих культур. Ступени, которые культуры с необходимостью проходят в своем развитии, есть общие формы, составляющие логику истории. Позиция Шпенглера в этой связи может быть уточнена так. Во всемирной истории, истории как таковой нет логики, но есть логика развития каждой культуры.

Историки находятся под властью «монистического заблуждения». Они тяготеют к историческим параллелям, пытаются соединить несоединимое. Они берут некое явление из прошлого и начинают сравнивать с настоящим. Платон говорит о человечестве и подразумевает под таковым греков, причисляя всех остальных к варварам. Кант рассуждает об этическом идеале человечества, но фактически речь идет об идеале западноевропейского человека конца XVIII в. Платон и Кант – два различным

⁷⁵ Шпенглер О. Указ. соч. С. 147.

образом ориентированных ума, принадлежащих к разным культурам. Пора понять, учит нас Шпенглер, что нет ни вечных вопросов, ни вечных истин («Никаких вечных истин не бывает»), ни всеобщих форм мышления.

«Вот что в первую очередь следует назвать языком исторических форм: понимание *живого* мира. Здесь нет ничего непреходящего и всеобщего. И пусть никто больше не заговаривает о формах мышления, принципе трагического, задаче государства. Всеобщая значимость – это неизменно ложное заключение о других – по себе»⁷⁶.

Линейная, единая, непрерывная концепция всемирной истории предполагает наличие субъекта истории. Нетрудно предположить, что таковым является человечество в целом. Но Шпенглер отвергает наличие такого субъекта. Субъект истории – это сознание, понимающее свое прошлое, настоящее и будущее. При этом ни сознание первобытного человека, ни древнего грека, ни древнего индийца такого статуса не получает.

Так, античная культура, по его мнению, не знала памяти. Здесь фактически присутствует лишь настоящее. Космос для грека – это то, что ЕСТЬ сейчас, он не становится, не изменяется, не развивается. Никто из греков на протяжении столетий не интересовался хронологическими рамками Троянской войны. В то время как им она была ближе, чем нам крестовые походы. Науке известны имена всех египетских фараонов III в до н. э., а от досолоновской греческой истории начала I тысячелетия до н. э. не дошло ни одного памятника, ни одной достоверной даты, ни одного несомненного имени. Греки не нуждались в истории в современном нам смысле. Ими была восстребована мифологическая история, история как миф, стирающая грани между прошлым и настоящим, вымыслом и реальностью.

То же самое можно наблюдать и в индийской культуре. Древние индийцы не нуждаются ни в астрономии, ни в календаре. Проблемы «когда» для них не существует. Классическая индийская философия выступает в анонимной форме. Здесь нет искусства портрета. В то же время в древнем Египте мы имеем пирамиды, календарь, хронологию. Все высекается на камне. Все сохраняется (мумии, бальзамирование). Все помнится, увековечивается, обращается к будущему.

⁷⁶ Шпенглер О. Указ. соч. С. 43.

Шпенглер делает вывод: из трех культур две – неисторические. Можно ли после этого всерьез говорить о «субъекте истории»? Есть расцветающие и стареющие культуры, но нет ни стареющего, ни расцветающего человечества. Человечество как субъект истории – понятие, миф, концептуальный персонаж, выдуманный европейцами.

Каждая культура, по Шпенглеру, проходит три стадии в своем развитии. Это стадии этнографическая, культурная и цивилизационная. Они соответствуют основным этапам человеческой жизни. *Этнографическая* стадия: народ (нация) чувствует в себе неограниченную силу, испытывает полноту желаний и чувств, жажда жизни господствует на рефлексией, чувственность – над разумом. Человек слит с природой, поклоняется ей. Стадия *культуры*: народы и государства переживают расцвет своих потенций. Характерными чертами этой стадии являются духовность, внутренняя цельность, гармоничность. Наконец, стадия *цивилизации* это старость, закат, вырождение культуры, исчерпавшей свои творческие возможности.

Культура и цивилизация

Верный последователь Ф. Ницше, Шпенглер – философ прагматического склада. Он ясно представлял свою задачу: исследовать состояние западноевропейской культуры и попытаться предугадать ее будущее, ее судьбу. Закат Европы начинается так: «В этой книге впервые предпринята попытка предугадать историю». Историческое исследование работает с «живой действительностью». Нужно установить ее типические формы и постичь их *судьбу*. «Идея судьбы – последнее, что оно (исследование) может достигнуть». «Судьба» у Шпенглера – выражение самой временности, историчности жизни.

Шпенглер сурово критикует понимание истории немецких романтиков, для которых прошлое – лишь нравственный урок. Гельдерлин, Фр. Шлегель, Новалис высоко оценивают историю за то, что она развивает воображение, подает пример добродетели и тренирует высокие душевные порывы. Неокантианец В. Виндельбанд видит в истории воспоминание человечества. Для Шпенглера все это представлялось наивным и сентиментальным. Перед историей стоит единственная важная задача: указать с точки зрения прошлого и будущего, что делать в настоя-

щем. Именно обо этом может сказать *судьба*, если мы сумеем ее понять. Судьба подскажет наше предназначение и то, что можно и чего нельзя ожидать от будущего.

История до сих пор рассматривалась или из перспективы Санчо Панса, или Дон Кихота. Материалистическое понимание истории настаивает на первичности объективных, материально-производственных обстоятельств. Все возможные формы духовной жизни являются их коррелятивным следствием. Идеалисты во главу угла ставили сознание. Они изучали культы, мистерии, обряды, а все остальное выводили из них. Оба взгляда методологически порочны. Нужно изучать не *основания*, но *формы*, в которых дана культура и в которых она развивается. Нужно учиться читать язык форм, и таким образом учиться пониманию той или иной культуры.

Только подлинно историческому взгляду раскроются возможности, пришедшие к нам из прошлого, и которые необходимо разглядеть в настоящем. Историю необходимо чувствовать; только историческому чувству ведомы возможности культуры и знание того, в какой точке траектории своего исторического развития она находится. Историческое – одноразово, принципиально неповторимо. Когда действительность превосходит ожидания, это вдохновляет. Когда ожидания не оправдываются, наступает разочарование. Но история равнодушна к человеческим эмоциям. В ней нет ни хорошего, ни плохого. Все в ней идет своим ходом, неторопливо и без пропусков. История – это спектакль; возвышенный, трагический, бесцельный. Все оценки вносятся в историю субъектом. Все ее драмы и трагедии – это драмы и трагедии с «человеческой, слишком человеческой» точки зрения. Во избежание жестоких разочарований нужно понимать свое время и не ждать от него того, чего оно не может дать никогда.

Для этого в первую очередь нужно научиться различать *культуру* и *цивилизацию*. Культура и цивилизация – важнейшие оперативные понятия концепции Шпенглера. Культура – это расцвет наций и народов, их *акмэ*, наивысший творческий подъем, максимальная точка реализации их внутренних возможностей. Культуре присуща целостность, одухотворенность, религиозность, метафизическая устремленность.

В плане производства культура связана с землей; в социальном плане она представляет собой наиболее совершенное

существование «верхов» и «низов»: одни должным образом повелевают, другие – подчиняются. Все культуры автономны, они развиваются за счет собственных возможностей. Но постепенно, как и у любого организма, силы культуры иссякают, vitalная сила народа подходит к концу и наступает эпоха упадка, заката, или – цивилизации.

Цивилизация противоположна культуре. Это старость, затухание жизненных процессов, вырождение духа. Цивилизация – это атеизм, бездуховность, материализм, прагматизм. Если культура в плане производства связана с творческой силой земли (и деревни), то цивилизация – это бездушное производство. Цивилизация – это быстрый рост городов, дисгармония социальных «верхов» и «низов» (порожденная разрушительной идеей равенства). Цивилизация, в отличие от культуры, не имеет собственных ресурсов развития; она живет за счет внешних акций – завоевательных войн. Цивилизация, одним словом, есть предельное снижение жизненного тонуса культуры.

Главное, однако, заключается в следующем. Западная Европа после 1800 г. вступила в полосу цивилизации. С этого момента дух Европы обречен на деградацию. Европа изжила себя как *культура*. Душа Европы (так называемая «фаустовская» душа) раз и навсегда исчерпала свои жизненные возможности. Фаустовская рациональная душа Европы отмирает. Развитие городов и промышленности привели к естественному разрыву людей с землей. Деревня связывает людей с землей, но также духовно и родственно. Города разделяют людей; они обречены на духовное нищание. Именно духовное обнищание они компенсируют знаниями, зрелищами, развлечениями. Но чувства не заменить интеллектуальным напряжением; внешние впечатления не насыщают душу. Поэтому все в цивилизации направлено на то, чтобы не подпустить человека к самому себе, отвлечь его от жизненных проблем.

«Культура появляется на свет в тот миг, когда великая душа пробуждается из состояния прадушевности вечно ребяческого человечества, когда она выделяется – как образ из безобразного, как ограниченное и переходящее из безграничного и пребывающего. Она процветает на почве точно определенного ландшафта и – подобно растению – остается привязанной к нему. Культура умирает тогда, когда эта душа осуществила все без остатка возможности в форме народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук, и тем самым снова возвращается в прадушевное состояние. Однако ее

живое существование, эта последовательность великих эпох, строгими контурами знаменующих постепенное завершение, представляет собой таящуюся в глубине, страстную борьбу за утверждение идеи, борьбу, которая идет как с силами хаоса снаружи, так и с бессознательным (в котором злобно укрылись первые) – внутри. Не только художник борется с сопротивлением материи и с уничтожением идеи в самом себе. Всякая культура находится в глубоко символическом и едва ли не мистическом отношении с протяженным, с пространством, в котором и посредством которого она желает осуществиться. Если цель достигнута, если идея, вся полнота внутренних возможностей осуществлена и наружно реализована, культура внезапно *каменеет*, она умирает, ее кровь свертывается, а силы оказываются подорванными – она делается *цивилизацией*»⁷⁷.

Цивилизация – триумф *внешнего*. Все виды деятельности в эпоху цивилизации имеют преимущественно внешнюю и количественную направленность. Самым характерным выражением такого рода деятельности является война. Война отныне – доминирующий инструмент.

Подобно тому, как Рим утверждал себя во внешних завоеваниях, также живет и современный империализм. Империализм – это захват. «Империализм – это цивилизация в чистом виде. В форме этого явления кроется неотвратимая судьба Запада»⁷⁸. Шпенглер, однако, не вкладывает в эти слова осуждения. Война, экспансия, насильственная «цивилизаторская» миссия – это судьба Западной Европы, а судьбу нужно любить.

Воплощением духа западной цивилизации, империализма и колониализма для Шпенглера является Сесиль Родс, английский и южноафриканский политический деятель, бизнесмен, строитель собственной всемирной империи, инициатор английской колониальной экспансии в Южной Африке.

«...Я усматриваю в Сесиле Родсе первого человека новой эпохи. Он являет собой политический стиль отдаленного будущего – западного, германского, в первую очередь немецкого. Принадлежащие ему слова “Распространение – это все” содержат в себе... наиболее характерную тенденцию *всякой* созревшей цивилизации. Это справедливо в отношении римлян, арабов, китайцев. Тут не существует выбора. Здесь нет абсолютно никакого места осознанной воле человека, целых классов или народов. Тенденция к экспансии – это рок, нечто демоническое и чудовищное, что хватает позднего человека стадии мировых столиц, ставит его себе на службу и его

⁷⁷ Шпенглер О. Указ. соч. С. 149–150.

⁷⁸ Там же. С. 59.

потребляет, вне зависимости от того, желает ли того и догадывается ли об этом он сам»⁷⁹.

Западноевропейское человечество эпохи цивилизации раздираемо противоречиями. Оно окружено лучшими образцами литературы, искусства философии, – но в современную эпоху бал правит посредственность. У одних в этой ситуации опускаются руки, другие предаются безвольным мечтаниям о лучших временах. Задача философа истории – указать выход, понять свою судьбу, увидеть свое историческое место. Европейский человек должен понять и смириться с тем, что высший жизненный этап уже пройден. Больше не будет ни высокого искусства, ни архитектуры, ни философии. Единственная оставшаяся перспектива западной цивилизации – наука и промышленность. Осознать это обстоятельство – значит получить шанс обрести твердую почву под ногами.

Все высшее – позади. Незачем умножать бессмысленные усилия. Душа Запада находит себя в математике, естествознании, технике. Нельзя предотвратить скольжение по наклонной плоскости, но можно избежать падения. А потому – европейцам нужно заниматься делом, к которому они приговорены судьбой. Отсюда – современные ценностные ориентиры.

«За поразительно ясные, высокоинтеллектуальные формы быстрого парохода, сталелитейного завода, прецизионной машины, за тонкость и изящество некоторых химических и оптических процедур я готов отдать всю стильную дребедень современной художественной промышленности вместе с живописью и архитектурой»⁸⁰.

В одной из наиболее значительных последних работ «Человек и техника» (1932) Шпенглер отходит от жесткого противопоставления культуры и цивилизации. Запад переживает триумф научных открытий, научный гений Европы торжествует. Техника – судьба современного европейского человечества.

Итак, великие культуры прошлого как бы демонстрируют Западу его собственную судьбу. Анализ Шпенглера поведал западному миру, что тот неудержимо катится к закату.

⁷⁹ Шпенглер О. Указ. соч. С. 59–60.

⁸⁰ Цит. по: Кутлунин А. Г. Немецкая философия жизни: Критические очерки. Иркутск, 1986. С. 161.

Шпенглер сдержанно оценивал исторический смысл и судьбу первого в мире социалистического государства: «...социализм – вопреки внешним иллюзиям – отнюдь не есть система милосердия, гуманизма, мира и заботы, а есть система воли к власти...». В то же время он усматривал важное будущее историческое назначение России:

«Сегодня глубинной Русью создается пока еще не имеющая духовенства, построенная на *Евангелии от Иоанна* третья разновидность христианства, которая бесконечно ближе к магической, чем фаустовская, и поэтому основывается на новой символике *крещения*»⁸¹.

В 1930-х гг. Шпенглер открыто отказался от сотрудничества с нацистами в Германии. «Закат Европы» – одно из первых произведений, открывших тему кризиса западной культуры, которая приобрела фундаментальное значение для самосознания современного европейского человечества. Работы Шпенглера серьезным образом повлияли на авторов, определивших интеллектуальный ландшафт прошлого столетия (Н. А. Бердяев, Х. Ортега-и-Гассет, А. Тойнби, К. Мангейм, М. Шелер, К. Ясперс и др.). Сегодня Освальд Шпенглер предстает перед нами как метакультурный диагност, разработавший многомерную содержательную историческую концепцию. С его приходом в социокультурном познании было покончено с плоским прогрессизмом рационалистического толка. Шпенглер стал «философом будущего для любой современности» (Т. Г. Румянцева).

⁸¹ Шпенглер О. Указ. соч. С. 533.

3.2.2. А. Тойнби: локальные цивилизации против «всемирной истории»

Эдисон предложил Эйнштейну свои тесты: сколько километров от Нью-Йорка до Орлеана, какова температура плавления иридия и пр. Эйнштейн сказал: «Не знаю, посмотрю в справочнике». Современной культуре нужна не память прошлого, а справочник, в котором можно найти прецеденты на все случаи будущего. Такой справочник пробовал сделать Тойнби.
М. Л. Гаспаров

Цивилизация как Ответ-на-Вызов

Арнольд Джозеф Тойнби (1889–1975) – крупнейший представитель исторической мысли XX в. Его основной труд – фундаментальное 12-томное «Постижение истории» по праву принадлежит к числу высших достижений современной философии истории. Особенность сочинения – богатейшая фактологическая основа. Тойнби стремился разработать концепцию сущности истории, адекватную состоянию исторического знания и социального опыта двадцатого столетия. С самого начала британский исследователь заявил себя противником интерпретации истории как процесса линейного прогрессирующего движения в его классическом варианте.

Специфика научного подхода Тойнби начинается с определения объекта исследования: таковыми являются *цивилизации* – общности, бóльшие в пространственно-временном плане, чем нации, и меньшие, чем все человечество. Сама историческая концепция имеет выраженный *антропологический характер*. Историю создают личности, общество есть лишь посредник во взаимодействии людей между собой. Исторический опыт и историческое время не даны человеку как нечто внешнее. Их нет и не может быть в отрыве от внутренней жизни индивида. Объективные процессы истории идут через его внутренний мир, через его опыт. История в этом смысле *персоналистична*. Она не подвластна человеческому произволу, но развивается история именно через человека.

Человек у Тойнби – существо, возвышающееся над природным и социальным детерминизмом. Человек способен сделать выбор, принять решение; отсюда – оригинальное, «драматиче-

ское» прочтение и понимание истории. Отечественный исследователь творчества английского историка Е. Б. Рашковский так комментирует антропологизм Тойнби:

«Коль скоро конкретный человек поневоле участвует в живой эстафете, в живой преемственности поколений и сознаний и коль скоро этой преемственностью определяется специфика истории, то, следовательно, для каждого человеческого существа объективная всеобщая история одновременно является и его личной историей. Сфера человеческого общения всегда в той или иной мере определяется ее участниками, специфическими особенностями их обликов и характеров. Человеческая история, «история людей», есть сфера человеческого общения, и притом осмысленная в ее особом – временном, долговременном, многовековом – измерении. И личность человеческая не растворима всецело в этой сфере, но, напротив, во многом определяет ее специфику»⁸².

По поводу зарождения и дальнейшей логики развития цивилизаций Тойнби приходит к важному выводу: причина генезиса цивилизаций – не некий единственный фактор. Такая причина есть комбинация условий, не сущность, а отношение. Тойнби открывает стержневой элемент, являющийся своего рода «клеточкой», «единицей», истории. Такой элементарной структурной единицей истории является столкновение Вызова-и-Ответа. Вызов – то, что ставит жизнь общества под вопрос, некая угроза существованию социума. Ответ – творческая реакция людей на Вызов, позволяющая жить дальше. Вызов в метафизической перспективе может расцениваться как Божественное испытание; экстремальные условия Вызова способствуют раскрытию человеческой *свободы*.

«Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние. Отсутствие вызовов означает отсутствие стимулов к росту и развитию. Традиционное мнение, согласно которому благоприятные климатические и географические условия... способствуют общественному развитию, оказывается неверным. Наоборот, исторические примеры показывают, что слишком хо-

⁸² Рашковский Е. Б. Читаем Тойнби... // Тойнби А. Дж. Постигание истории / пер. с англ. ; сост. А. П. Огурцов ; вступ. ст. В. И. Уколовой ; закл. ст. Е. Б. Рашковского. М., 1991. С. 560–651.

рошие условия, как правило, поощряют возврат к природе, прекращение всякого роста»⁸³.

В эмпирическом смысле вызов может быть предельно многообразен. ухудшение природных условий, внешнее завоевание, давление «варваров», появление внутри общества инородных социальных сил и др. Ответ на вызов с метафизической точки зрения есть выбор между добром и злом. В эмпирическом плане Ответ есть творческое усилие, позволяющее преодолеть проблемную ситуацию. Челночное, постоянно воспроизводимое движение Вызова-и-Ответа есть, с одной стороны, не больше не меньше как трансисторическая структура, образующая ткань всей мировой истории. Что же касается конкретных условий места и времени, то адекватный, удачный Ответ на Вызов рождает *локальную цивилизацию*, обладающую неповторимым культурным, социальным и историческим своеобразием.

Творцы, или авторы Ответа, – творческое меньшинство. Тойнби сочувственно цитирует Г. Дж. Уэлса:

«Все мои надежды на будущее связаны с верой в то серьезное меньшинство, что так существенно отличается от равнодушной и безликой массы нашего общества. Я не могу понять смысла любой большой религии, я не могу объяснить конструктивного хода истории, пока я не обращаюсь к этому вдумчивому меньшинству. Они Соль Земли, эти люди способны посвящать свои жизни отдаленным и величественным целям»⁸⁴.

Однако творческие достижения меньшинства не являются нейтральными дарами инертной массе. Проблема заключается в диссонансе, порожденном несоответствием между достижениями западной цивилизации (наука, техника, политика), предъявляющими возросшие требования к обществу и подавляющим инертным большинством, характеризующемся все более низким уровнем духовного и интеллектуального развития.

«Творец, заявив о себе, всегда оказывается выброшенным за пределы инертной, нетворческой массы. Иногда у него есть удачная возможность наслаждаться общением с узким кругом родственных душ. Акты социального творчества – прерогативы либо творцов-одиночек, либо творческого меньшинства.

⁸³ Тойнби А. Дж. Постигание истории / пер. с англ. ; сост. А. П. Огурцов ; вступ. ст. В. И. Уколовой; закл. ст. Е. Б. Рашковского. М., 1991. С. 119–120.

⁸⁴ Тойнби А. Дж. Указ. соч. С. 258.

Западная наука и западная техника, существующие для того, чтобы превращать знание и силу в богатство... обладают тем не менее опасной эзотеричностью. Великие общественные силы современности – Демократия и Индустриализм, – приведенные к жизни западной цивилизацией, возникли из глубин творческого меньшинства, и это меньшинство стоит сейчас под вопросом, способно ли оно руководить и управлять гигантской энергией высвобожденных сил. Главная причина, по которой Соль Земли не может ощутить себя в безопасности, заключается в том, что большинство, увы, по-прежнему “пресно”.

В настоящее время огромные массы людей все еще остаются на том интеллектуальном и нравственном уровне, на котором они пребывали и сто пятьдесят лет назад, когда новые гигантские социальные силы только начали появляться. Мера нравственного убожества и деградации современного человечества в полной мере видна на страницах “желтой прессы”. В извращенности западной прессы также ощущается властная сила современного индустриализма и демократии, стремящаяся удержать основную массу людей, и без того ущербную в культурном отношении, на как можно более низком уровне духовности. Та же сила вдохнула жизнь в порочные институты Войны, Трайбализма, Рабства и Собственности. Творческое меньшинство в современном западном мире находится перед опасностью регресса, а земля, преобразенная творческим актом, оказалась в руках новых сил и нового аппарата власти. Совершается преступление, и нельзя утверждать, что впереди нас не ждут еще большие несчастья. Использование изобретений меньшинства не приводило бы к столь катастрофическим последствиям, если бы в то время, когда меньшинство совершает гигантский нравственный и интеллектуальный шаг вперед, большинство не пребывало бы в косности. Стагнация масс является фундаментальной причиной кризиса, с которым столкнулась западная цивилизация в наши дни»⁸⁵.

Тем не менее пассивное большинство в минимальном объеме обживает и востребует творческие инновации. Меньшинство приобщает инертную массу к новым социальным ценностям посредством процедуры *мимезиса*.

«Мимезис – общая черта социальной жизни. Действие его можно наблюдать как в примитивных обществах, так и в цивилизациях, однако в разных видах обществ мимезис действует в различных направлениях. В примитивных обществах... мимезис ориентирован на старшее поколение и на уже умерших предков, авторитет которых поддерживается старейшинами, в свою очередь обеспечивая влияние и престиж власти. В обществе, где мимезис направлен в прошлое, господствует обычай, поэтому такое общество статично. В цивилизациях мимезис ориентирован на творческих личностей, которые оказываются первооткрывателями на пути к общечеловече-

⁸⁵ Тойнби А. Дж. Указ. соч. С. 259.

ской цели. В обществе, где мимезис направлен в будущее, обычай увядает и общество динамично устремляется по пути изменений и роста»⁸⁶.

Локальные цивилизации принципиально сопоставимы друг с другом, что позволяет эмпирически выводить исторические закономерности. Логика развития локальной цивилизации такова. После момента зарождения цивилизации следует фаза роста поступательного движения. Ее содержанием являются повторяющееся чередование успешных ответов и все новых вызовов, рождаемых развитием общества. Существуют и критерии роста цивилизации. Таковыми являются процессы *самоопределения* и *дифференциации*. За ростом следует фаза надлома. Признаком распада – войны. Распад цивилизаций проявляется прежде всего в эскалации внутренних войн. Череда войн ведет к надлому. Надлом, усиливаясь, переходит в распад. «Военный психоз» негативно воздействует на самые различные аспекты жизни общества. И хотя война также может стимулировать развитие техники, и, тем самым, способствовать углублению знаний о мире – это власть не во благо; подобное овладение действительностью неизбежно ведет к распаду. Война поглощает ресурсы, истощает жизненные силы. Общество пожирает само себя.

Но все же критерий следует искать не здесь.

«Ключ к пониманию обнаруживается в расколе и разногласии, исходящих из самых глубин социального тела... Основной критерий и фундаментальная причина надломов цивилизаций – внутренний взрыв, через который общество утрачивает свойство самодетерминации. Социальные трещины – следы этого взрыва – бороздят тело надломленного общества. Существуют «вертикальные» трещины между территориально разделенными общинами и «горизонтальные» – внутри смешанных общин, подразделенных на классы»⁸⁷.

«Вертикальный» тип раскола подразумевает распадение общества на ряд локальных государств, что служит основанием междоусобной войны. Война длится и изматывает общество до полной победы одной из сторон, которая будет в состоянии установить личную власть и твердый порядок.

«Горизонтальный» раскол присущ не только цивилизациям. Этот феномен зарождается в момент надлома общества и

⁸⁶ Тойнби А. Дж. Указ. соч. С. 93–94.

⁸⁷ Там же. С. 336.

образует его отчетливую фазу. Этот тип раскола инициирует в гибнущем обществе три группы: правящее меньшинство, внутренний пролетариат, внешний пролетариат. Каждая из этих социальных групп порождает соответствующий социальный институт: универсальное государство, вселенскую церковь и отряды вооруженных варваров⁸⁸.

Расколы надломленного общества не являются чем-то случайным или противоестественным. «Движение постоянно проявляется в феномене распада, обращения через Ян к Инь и через бессмысленное и дикое разрушение ценностей, созданных Прошлым, Трудом и Любовью, к возрождению в новом акте творчества»⁸⁹. Важную роль в расколе общества продолжает социальное меньшинство. Ко времени раскола из *творческого* меньшинство переходит в *правящее*. Элита деградирует. Страсть социального творчества вырождается в волю в власти, в страх потерять власть, в желание сохранить существующее положение любой ценой. Общество раскалывает нравственное отчуждение, оно перестает быть гармоничным единством.

«...Меньшинство, однажды победоносно отразившее вызов, воздерживается от повторения своих борений и подвигов. Иначе говоря, оно просто не может ответить на новый вызов с прежним успехом. Поддавшись искушению почивать на лаврах, оно начинает всячески сопротивляться тому, что в какой-то степени означает отход от проверенного пути, приведшего к силе и богатству.

В силу этих противоречивых тенденций творческое меньшинство в растущем обществе постоянно изменяется, причем не только по составу, но и в своих духовных и идейных устремлениях. Правящее меньшинство распадающегося общества, напротив, имеет склонность становиться замкнутой группой, идеи и идеалы которой приобретают легендарную ригидность неизменных «законов мидян и персов».

Эта социальная, душевная и духовная косность, характерная для правящего меньшинства, определяется еще и тем, что в отличие от растущего общества вызов, перед которым стоит разлагающаяся цивилизация, остается в каждом круге Вызова-и-Ответа постоянным. Вызов, оставшийся без ответа, возникает вновь и вновь, а неспособное к действию правящее меньшинство, будучи не в состоянии ни преодолеть, ни обойти его, не желает, тем не менее, оставить поле битвы. Неспособность ответить на исторический вызов предreshена утратой творческих сил и энергии. Оборонительная позиция, которую занимает правящее меньшинство, может быть

⁸⁸ Тойнби А. Дж. Указ. соч. С. 338.

⁸⁹ Там же.

либо мягкой, либо жесткой, но в любом случае оно всячески пресекает поползновения кого-бы то ни было разделить с ним ответственность, чем еще ярче доказывает свою некомпетентность.

Твердость позиции, которую не в силах изменить ход проигрываемой битвы, – характерный признак правящего меньшинства распадающегося общества. Контраст с подвижностью и многогранностью творческих меньшинств в развивающихся обществах разителен. Творческие меньшинства находятся в постоянном движении, потому что они – воплощение разнообразия форм, в которых творческий дух проявляется в ответе на вызовы. Правящее меньшинство упрямее соляного столпа, в который превратилась жена Лота в наказание за то, что оглянулась на обреченные города, вместо того, чтобы устремить свой взор вперед, туда, где можно было найти более счастливое будущее»⁹⁰.

Тойнби вступает в полемику с фатализмом Шпенглера. Социальное старение и смерть, по Шпенглеру, неизбежны. Если цивилизация – это организм, то ему, как и всему живому, нужно пережить естественные этапы детства, юности, зрелости, старости и распада. Тойнби, напротив, подчеркивает, что цивилизация отнюдь не является организмом с жестко заданным жизненным циклом.

«Западные защитники предопределения или детерминизма в судьбах цивилизаций обращаются к закону старения и смерти, который, как они полагают, распространяется на всю сферу планетарной жизни. Один из наиболее уважаемых представителей этой школы, Освальд Шпенглер, утверждает, что цивилизацию можно сравнить с организмом, а значит, она проходит периоды детства, юности, зрелости и старости. Но мы уже показали выше, что общества не являются организмами, с какой бы стороны их не рассматривали. В субъективных понятиях это умопостигаемые поля исследования; а в объективных понятиях они представляют собой основу пересечения полей активности отдельных индивидуумов, энергия которых и есть та жизненная сила, что творит историю общества.

Кто может утверждать или предсказать, каковы будут характеры и типы взаимодействий между всеми этими действующими лицами и сколько их появится на сцене истории? Догматически твердить вслед за Шпенглером, что каждому обществу предопределен срок существования, столь же глупо, как и требовать, чтобы каждая пьеса состояла из одинакового числа актов <...> Правильный, на наш взгляд, ответ состоит в том, что общество не является родом или видом. Более того, оно не является организмом. Каждое общество – это представитель некоторого вида из рода *обществ*. Но род, к которому принадлежат люди, не является ни западным обществом, ни эллинским, ни каким-либо еще. Это род *Ното*. Столь простая

⁹⁰ Тойнби А. Дж. Указ. соч. С. 341.

истина снимает с нас обязанность исследовать шпенглеровскую догму о том, что роды и виды обществ обладают predetermined жизненными сроками по аналогии с индивидуальными организмами.... Даже если мы на некоторое время предположим, что срок жизни рода *Homo* заведомо ограничен, достаточно беглого взгляда на реальную историческую длительность биологических родов и видов, чтобы понять ошибочность концепции, связывающей надломы цивилизации с этим гипотетическим концом жизни рода *Homo*. Как, впрочем, нельзя их связывать и с исчезновением материальной Вселенной через распад ее вещества»⁹¹.

Ход истории определяется творческим усилием человека. Пока элита сохраняет свой духовный потенциал, цивилизация жизнеспособна. Наряду с первичными цивилизациями, произошедшими непосредственно от первобытных обществ, Тойнби выделяет цивилизации второго и третьего поколений. Особенность перехода от второго поколения к третьему такова: цивилизация воспроизводится посредством церкви – «куколки». В условиях «универсального государства», создаваемым в фазе распада правящим меньшинством вторичной цивилизации, духовно отчужденный «внутренний пролетариат» творческим усилием создает «вселенскую церковь» как зародыш нового общества.

Возникновение «высших религий» – христианства, ислама, индуизма и буддизма Тойнби считает важнейшим этапом духовного прогресса человечества. Вопреки распространенному мнению о том, что в центре интересов А. Тойнби находились локальные цивилизации, следует сказать, что английского историка прежде всего волновала судьба Цивилизации («...цивилизации приходят и уходят, а Цивилизация остается»), которая выступала символом и синонимом свободы и неограниченных творческих возможностей человека. Цивилизация для Тойнби – бесконечная духовная задача, а не однажды достигнутый результат.

Контрольные вопросы

1. Каковы теоретические причины отсутствия интереса догегелевской философии к истории?
2. Как связано с историей гегелевское понятие субъекта?
3. Какова, по Гегелю, роль личности в истории?
4. В чем новизна марксистского подхода по сравнению с гегелевским?
5. В чем заключается суть исторического материализма?

⁹¹ Тойнби А. Дж. Указ. соч. С. 295–296.

6. Каковы функции понятия общественно-экономической формации?
7. Каковы претензии Шпенглера к классической истории?
8. В чем смысл различения понятий культуры и цивилизации?
9. Каковы теоретические истоки концепции Шпенглера?
10. Почему о концепции Тойнби принято говорить, что она носит выраженный антропологический характер?
11. Что, по Тойнби, является структурной единицей истории?
12. Каковы критерии роста цивилизации?
13. Расскажите о вертикальных и горизонтальных расколах цивилизации.

Глава 4

Русская философия истории

Россия не есть условность территории,
а непреложность памяти и крови.

М. Цветаева

«Славянофильство» и «Западничество», – имена очень неточные,
только подающие повод к недоразумениям и ложным толкованиям.

Г. Флоровский

4.1. Славянофилы и западники

Философия истории – доминирующая проблематика русской мысли в XIX в. Именно концепции философии истории определили/отразили сформировали русское национальное самосознание. Драма идей, разыгравшаяся в полемике западников и славянофилов, по праву может считаться одним из важнейших событий российской интеллектуальной истории того времени. Имеет ли Россия свой собственный исторический путь, обладает ли русский народ собственной, ни на кого не похожей судьбой и исторической миссией? Что задумал Творец о России? Весь XIX в. и отчасти XX в. в России и русском зарубежье не будут стихать споры от том, каковы пути России, могут ли они быть простым повторением истории Западной Европы.

Славянофильство возникло в 30-х гг. XIX в. и достигло расцвета в 40-х и 50-х. Общее основание появления и развития славянофильства – различие и даже противоположность западноевропейской культуры и русской национальной самобытности. Разумеется, различия между странами и народами – совершенно нормальный факт. Однако Россия длительное время развивалась в стороне от главных течений западноевропейской культуры и обрела выраженную социокультурную специфику.

Осознание особенности и уникальности «русского пути» восходит еще к XVI в. В Московском государстве оформилась идея «третьего Рима»: московские книжники в полемике с иностранцами и иноверцами настаивали на официальной передаче Москве духовной и царской власти от Рима и Византии. Учение о третьем Риме стало достоянием народных преданий. В XVII в.

идеологема «Москва – третий Рим, четвертому же не быть» стала официальным девизом церкви и государства.

Однако случилось так, что России было суждено по ряду обстоятельств учиться у стран, более сильных в культурном отношении. Это обстоятельство еще более обострило противостояние между Западом и Россией.

«Как римляне учились у греков и в то же время порицали греков, как впоследствии англичане, французы восставали против своих учителей-итальянцев, немцы против своих учителей-французов, так русские протестовали против западного просвещения тем сильнее, чем более приходилось проникаться им. Уже раскол был стихийным протестом укоренившегося предания против образованности и отвлеченных соображений, на которые наводило влияние чужой культуры. Переворот Петра и последовавшее за ним господство немцев и немецких порядков не могли не отзываться национальной реакцией. Частные возражения и несогласия получили принципиальное обоснование, когда в конце XVIII в. оказалось, что культура западных учителей представляет не что-то несомненное и твердое, а, напротив, переживает какое-то глубокое превращение. Революция, охватившая Европу, ставила для России дилемму: или приходилось признать, что западное движение законно... или же критически отнестись к учителю и освободиться от его авторитета. Записка Карамзина о древней и новой России представляет русского мыслителя 20-х годов на распутье: он воспитан на европейский лад, недоумевает перед результатами европейской жизни и обращается к русской старине»⁹².

Русская официальная политика того времени открыто враждебна по отношению к европейским либеральным идеям. Ведь именно они породили революцию! «Государственные» историки и журналисты наперебой доказывали, что неизменные основы русской жизни православие, самодержавие, народность. Однако зарождающееся учение славянофилов гораздо глубже и оригинальнее, нежели простое желание легитимировать и возвеличить существующее положение дел.

Двумя главными источниками славянофильской мысли служат 1) сознательное культивирование *русской жизни* и 2) деятельное участие в развитии общеевропейской мысли. И. В. Киреевский (1806–1856), А. С. Хомяков (1804–1860), К. С. Аксаков (1817–1860), Ю. Ф. Самарин (1819–1876), Н. Я. Данилевский (1822–1885) были хорошо знакомы с немецкой классической философией, представлявшей на тот момент высшую

⁹² Гершензон М. О. Славянофильство // Вопр. философии. 1997. № 12. С. 68.

точку в развитии мировой философской мысли («Германия Канта и Гете – второе отечество для образованного русского» Ю. Самарин). По словам М. О. Гершензона, в борьбе с Европой славянофилы пользовались европейским оружием. Гершензон отмечает также определенное сходство русской и европейской интеллектуальной ситуации – русские мыслители духовно находятся в «кровном родстве» с философскими лидерами Запада. «Если иметь в виду не частные результаты, а настроение и примы мысли, славянофильство окажется своего рода западничеством, т. е. одним из общеевропейских направлений на русской почве...»

В Европе рационализм XVIII в. имел своим практическим следствием перестройку традиционных социальных институтов, взглядов и привычек на основе разумной целесообразности, справедливости, сознательного руководства. Но «древние порядки» оказались неожиданно живучими и способными постоять за себя. Реакция на просветительские реформы выразилась в романтизации традиционных форм, «народа», религии. В литературе и философии здесь и там высказывался протест против отвлеченной рассудочности и слышались призывы к художественному творчеству и религиозному созерцанию.

Славянофилы в части пафоса своего направления во многом примыкали к этому течению европейской мысли. Но они самым серьезным образом усилили его критическую составляющую и обратили ее против европейского вектора развития вообще. Философский пафос романтизма и философии Гегеля были восприняты славянофилами всерьез: «Книги переходили и переходят у нас непосредственно в жизнь, в плоть и кровь» (Г. Флоровский). Русские мыслители прочно усвоили тенденцию недоверия по отношению к сугубо рассудочной, умственной деятельности и сознательному социальному реформированию и склонились перед творчеством народного духа.

Культура так называемой образованной России болезненна, считает И. Киреевский: она неестественна в самом своем источке, так как не является собственно русской. А «русскость», народное мирозерцание переделать невозможно точно так же, как нельзя пересоздать кости уже сложившегося организма. Между Россией и Европой – пропасть. Россия не знала и не могла знать влияния трех конститутивных для Европы факторов: 1) классического античного мира, 2) католической церкви и

3) германского завоевания. Все три фактора определили лицо западной цивилизации. Отныне в ее основе – холодное, рационалистическое и юридическое понимание действительности.

Римский католицизм – христианство, стиснутое разумом, зажатое духом формальной логики. Факт господства церкви над государством, папская власть – все это было установлено посредством логических выводов. Из этого же истока родом Реформация. Государство на Западе возникло из борьбы, и до сих пор существует за счет силы, договоров, противовесов и ограничений. Каковы же конечные результаты западной культуры? Наука достигла самых впечатляющих результатов, уровень жизни достиг небывалых высот. Но жить нечем: древняя вера подорвана; нож разума разрушил самые основания культуры.

Русский народ отчужден от Запада. Он отстал в науке и социальном устройстве. Но все же он обладает главным: живой народной верой. Ведь его университетами были монастыри, а его духовные водители стояли на том, что мысль, не пронизанная чувством, не есть полная мысль, и что стремление к истине есть слитое воедино стремление всех сил человеческой природы – разума, чувства и воли. Поэтому долг образованных людей в России – развить начала, заложенные в самой народной жизни. Таковы в общем взгляды И. Киреевского. Следует помнить, что Киреевский не оспаривал добросовестности, методизма и способности европейцев организовывать жизнь. Его работы раскрывают общие основания славянофильства, а также его связь с родственными течениями.

Что же касается отдельных сторон славянофильского учения, то они полнее обозначились в трудах А. Хомякова, Константина и Ивана Аксаковых, Юрия Самарина. А. Хомяков много занимался богословскими вопросами. Именно ему принадлежит наиболее полное понятие «соборности», как общности, основанной на любви к Богу. Духовное неустройство современного ему европейского общества объясняется ошибками в понимании и организации церкви. Великий раскол между православием и католицизмом произошел вследствие нарушения заповеди любви. Латиняне произвольно изменили Символ Веры и тем самым отвергли братское единение с греками. Отныне во всем остальном сказывается то же уклонение от церковного начала. Для латинянина во всех отношениях, включая отношения с Богом, пер-

вичен юридический принцип: значение имеет лишь «текущий счет» верующего, на котором имеются соответствующие взносы и обязательства. Если нет объединяющей силы любви, нужно прибегнуть к единению через закон и власть – отсюда папизм, стремление господствовать над государством, аристократия духовенства, уподобившаяся светской аристократии.

Что же касается протестантов, то у них нет церкви – это просто собрание добрых людей. Католики говорят: «Для решения догматических вопросов и предотвращения раздоров нужна власть». Протестанты говорят: «Для духовной свободы не обязательно, чтобы все были согласны друг с другом». Те и другие приводят рациональные аргументы и отвергают краеугольный камень церкви – братскую любовь. Православная церковь в учении Хомякова является одновременно мистическим, теоретическим и социокультурным фундаментом как древнейшего, так и нового народного быта. Восточная церковь соборна и общенародна. Церковь соборна, так как составляет единое мистическое тело. Единство и целостность церкви охраняется благодатью. Каждый свободен иметь собственную точку зрения, но никто не будет перечить голосу церкви. Церковь народна – она состоит не из одного только духовенства. В соответствии с восточными отцами, единство веры поддерживается самим народом. Народное начало православной церкви противопоставляется у Хомякова индивидуальному сознанию и рационализму Запада.

Эта же самая идея у Константина Аксакова легла в основу его интерпретации русской истории и политики. Аксаков выступил против родовой теории древнерусского быта в защиту теории *общинной*. В роду главный – родоначальник. Русские же племена управлялись *собраниями*, в которых вождь выполнял только лишь председательские функции. Сельский сход, вече, земский сбор берут начало из этого общинного начала. Разумеется, русское государство никогда не было ни республикой, ни конституционной монархией. Политические воззрения русских иные. Все, что касается формально-принудительной стороны общежития – безопасность, право, войско, суд, тюрьма – было отдано народом *государству*. *Земля* же составляет общину. Она сохраняет самостоятельность как вольное братство, и без нее свободный политический союз деградировал бы до механизма. С одной стороны – царь, в руках которого сосредоточена сила

государства. С другой – земля, составляющая общину. Царь свободно обращается к народу за советом, прислушивается к его мнению в думе или соборе, однако может действовать по своему усмотрению. Царь абсолютен в своей власти, народ абсолютно свободен в своем мнении.

Влияние Запада извратило существующий способ существования. Древнее земство пришло в упадок; столица переместилась в Петербург; царь оказался окружен немецкой бюрократией. Но возрождение возможно, необходимо и естественно. Царь вернется в Москву, земля отойдет общине, народ получит свободу мнения и голоса. Западный жизненный уклад является ту-пиковым. Европа исчерпала себя в качестве мирового лидера. Настало время русско-славянского социокультурного типа. Этот новый социокультурный тип призван реализовать смысл истории – воплотить всечеловеческий церковный идеал, создать мистически соборное сообщество, проникнутое духом любви и всечеловеческого братства.

Российский литературовед и философ, представитель культуры «серебрянного века» в конце 90-х гг. XIX в. М. О. Гершензон так оценил вклад славянофилов в русскую интеллектуальную историю:

«Характерным свойством русской народности была признана братская, любовная общинность в церкви и обществе. В шестивии мирового прогресса русский народ считался призванным заменить царство рассудочности и эгоизма гармоническим развитием способностей и общинностью. Многие положения славянофильства представляли сознательную защиту русской жизни в ее различных проявлениях, и в этом смысле они находили и впредь будут находить приверженцев. Православие, царская власть, сельская община, право народа на свободу мнения, борьба против механических заимствований и исключительной государственности занимают видное место в сочинениях славянофилов, и можно сказать, что вклад славянофильской школы в духовное развитие России очень значителен. Отпечаток славянофильских мнений заметен в воззрениях современных реакционеров и либералов, народников и мистиков. Но славянофильство как целое, как общая теория, давно разложилось. Оно выросло на почве романтизма и распалось вместе с ним. Осуждение рассудочности, неизменность национальной личности и всемирно-историческая смена руководящих народностей были коренными идеями славянофильства и все эти идеи в настоящее время представляются односторонними и преувеличенными. Борьба с рационализмом была своевременна и законна, но она увлекла славянофилов в преклонение перед иррациональным, в равнодушие к умственному прогрессу... Учение о народном духе выдвинуло психологиче-

ские условия исторической жизни в противоположность попыткам механического устройства, но в руках славянофилов народная психология сделалась учением о постоянных типах, и поэтому против них обратилось социологическое изучение истории. Славянофильство является самым законченным выражением романтического мирозерцания, а его судьба дает прекрасный пример диалектического развития общественных теорий»⁹³.

Следует отметить, что даже такой скептический исследователь русской мысли, как Г. Г. Шпет, заявлял, что «славянофильские проблемы – единственные оригинальные проблемы в русской философии, как бы ни решались они»⁹⁴. Исследователи творчества славянофилов отмечают выраженную оригинальность их концепции. Так, для католических и протестантских фундаменталистов тезис о теоретической и политической схожести папы Николая и Мартина Лютера покажется святотатством; равно как и признание духовного единства между схоластикой Фомы Аквинского и философией Декарта для традиционного историка философии будет скандальным. И все же в рамках собственной оптики славянофильство глубоко последовательно. В этом смысле схема всемирной истории И. Киреевского отмечена строгой логичностью. Позитивным признано также его стремление охватить в рассмотрении как можно больше взаимодействующих социальных сфер: религию, духовное развитие, образование и государственность.

«Для Киреевского последняя причина исторического развития лежит в господствующих идеях и образе мышления или, его собственными словами, развитие государственных институтов есть не что иное, как развитие определенных внутренних принципов. Такой идеализм не свободен от субъективности, но он стоит гораздо ближе к истине, чем исторический материализм. Историю делает сознание людей, и каждое событие проходит через осознанное решение. Всемирно-исторический эскиз Киреевского содержит много истины. Сравнительное описание Запада и Востока поражает своей точностью»⁹⁵.

Наряду с позитивной в целом оценкой философского творчества славянофилов, западные исследователи (В. Гердт) отме-

⁹³ Гершензон М. О. Указ. соч. С. 72.

⁹⁴ Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопр. философии. 1991. № 5. С. 31.

⁹⁵ Игнатов А. Русская философия истории: романтический консерватизм // Вопр. философии. 1999. № 12. С. 106.

чают ошибочность их нормативных и ценностных выводов, которые прямо следуют из концепций. Романтическая критика «бездушного» западного общества и его «сухих», «формалистских» институтов все же не в состоянии дать им альтернативу. В то же время такой известный отечественный философ, как С. С. Хоружий полагает, что интуиции Киреевского «встречают нас едва ли не на самых критических поворотах пути русской мысли». Не следует забывать, что славянофилы – носители «первооткрывательской миссии» по отношению к русской философской традиции.

«Именно в творчестве славянофилов впервые было осознано, что философия для России – не одно из заимствований с Запада, но необходимый элемент в кругу духовных заданий национального развития. В нем впервые утверждалась необходимость своего самостоятельного пути и своих особых задач, вырастающих из самой нашей истории; и были указаны эти задачи, было открыто истинное поле деятельности для самобытного русского философствования»⁹⁶.

Течением, противостоящим славянофильству, было западничество. Начиная с эпохи Петра I в России явно и неявно поощрялся масштабный процесс культурной модернизации. «Официальные круги» в целом защищали прозападническую ориентацию. В первой половине XIX в. возникает и формируется философско-интеллигентское сообщество, выработавшее ряд концепций необходимости «вытягивания» России на общеевропейский уровень развития. Теории западников формировались параллельно и в полемике со славянофильством. В кружок западников входили (или примыкали к нему) В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, В. Н. Боткин, Н. П. Огарев. Пророком западничества стал П. Я. Чаадаев (1794–1856). Именно Чаадаев в своих «Философических письмах» впервые использовал противопоставление России и Запада в качестве методологической основы своей историософии. **Историософия** – осмысление истории как целого с точки зрения раскрытия в ней универсального закона, метаисторического смысла.

Суть теории П. Я. Чаадаева такова. Смысл истории реализуется божественной волей. Бог ведет историю к определенной конечной цели. Важнейшая черта концепции Чаадаева – прови-

⁹⁶ Хоружий С. С. Указ. соч. С. 31–32.

денциализм. **Провиденциализм** есть воззрение, согласно которому развитие человеческого общества и истории определяется (как в отношении движущих сил, так и в отношении цели) внешними по отношению к историческому процессу силами – провидением, судьбой, Богом. Сама идея философии истории, по сути, родилась из интуиций провиденциализма. Провиденциализм во всех его формах – частое явление в истории философии вообще. Философия истории Гегеля – яркий пример провиденциалистской концепции. Наличие 1) конечной цели исторического процесса и 2) смысла в происходящем (и, соответственно, отрицание истории как хаоса или бесконечного повторения) – необходимые предпосылки провиденциализма. Чаадаев практически не интересовался конкретными историческими фактами, «историей историков». «Пусть другие роются в старой пыли народов, нам предстоит другое». Его цель – масштабное осмысление исторических фактов.

«Разум века требует совсем новой философии истории, такой философии истории, которая так же мало напоминала бы старую, как современные астрономические учения мало схожи с рядами гномонических наблюдений Гиппарха и прочих астрономов древности. <...> Самые факты, сколько бы их ни собирать, еще никогда не создадут достоверности, которую нам может дать лишь способ их понимания. <...> Итак, истории теперь осталось только одно, – осмысливать»⁹⁷.

По Чаадаеву, польза философии истории заключается в том, что она позволяет больше знать о человеке. Человек, собственно, и есть предмет настоящей, подлинной современной истории. Но не просто «человек исторический», реальный человек в его развитии, а человек как существо, причастное Богу и носящий в себе искру божественного сознания. История поэтому иррациональна, она ведома волей божественного Провидения. История принципиально теономна и телеологична. Теономна (от греч. *Theos* – бог, *nomos* – закон) – так как управляема божественным законом («ни план здания, ни цемент, связавший воедино эти разнообразные материалы, не были делом рук человеческих: все совершила пришедшая с неба мысль»), телеологична – так как движется к определенной цели – установлению Царства Божьего на земле («Я только одно непрестанно говорю, только и де-

⁹⁷ Чаадаев П. Я. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 394–395.

лаю, что повторяю, что все стремится к одной цели, и что эта цель царство Божие»).

Следует оговориться, что Чаадаев не был сторонником вульгарного понимания провиденциализма. Человек обладает свободой воли, действует как свободное существо. Именно этот факт объясняет разнообразие эпох, культур и народов. С момента появления на земле христианства человечество пережило крутой цивилизационный излом, определивший новый вектор развития. Царство Божие на земле, к которому движется человечество, русский философ понимает как идею богословскую и философскую одновременно. Царство Божие – это осуществление красоты, истины, блага, совершенства как «в сфере отвлеченности», так и в будущем конкретном человеческом обществе.

В знаменитом первом «Философическом письме» Чаадаев сформулировал классическую для западничества точку зрения. Восток – место «тупой неподвижности». Свет христианства, цивилизовавший Европу, дошел до России в форме православия. Это обстоятельство явилось барьером между Россией, которая в культурном смысле перестала принадлежать Востоку, но духовно не породнилась с объединенной католичеством Европой. Россия начисто лишена «дисциплины формы», которой жива культура Запада. В итоге

«...всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам не знаком. В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу. В природе человека теряться, когда он не находит способа связаться с тем, что было до него и что будет после него; он тогда утрачивает всякую твердость, всякую уверенность; не руководимый ощущением непрерывной длительности, он чувствует себя заблудившемся в мире. Такие растерянные существа встречаются во всех странах; у нас это общее свойство. <...> В наших головах нет решительно ничего общего, все там обособлено и все там шатко и неполно. Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее отличие народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы»⁹⁸.

Силы русского народа не реализованы, они остались в потенциальном состоянии.

⁹⁸ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 1. С. 327–328.

«Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что осталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь. <...> В крови у нас есть нечто, отвергающее всякий настоящий прогресс. Одним словом, мы жили и сейчас еще живем для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в интеллектуальном порядке. Я не перестаю удивляться этой пустоте, этой удивительной оторванности нашего социального бытия. В этом, наверное, отчасти повинна наша непостижимая судьба»⁹⁹.

Так, в первом письме делается вывод, что Россия выпала из семьи христианских народов. Провидение обошло ее стороной. В качестве полемического ответа Чаадаеву А. В. Хомяков начинает работу над своим главным сочинением: «Семирамида». 19 октября 1836 г. А. С. Пушкин пишет Чаадаеву:

«Нет сомнений, что схизма (разделение церквей) отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех. Вы говорите, что источник, откуда мы черпали христианство, был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема и т. п. <...> У греков мы взяли евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве. Согласен,

⁹⁹ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 1. С. 329–331.

что нынешнее духовенство отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот и все. Оно не принадлежит к хорошему обществу. Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже отдельные усобицы – разве это не жизнь, полная кипучего брожения и пылкой бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие – печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, – как, неужели все это не история, а лишь бедный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел вас в Париж? И (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что паразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора – меня раздражают, как человека с предрассудками – я оскорблен, – но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог ее дал»¹⁰⁰.

После революционных потрясений в Европе в 1830 и 1848 гг. Чаадаев смягчил изначально радикальность своих взглядов в отношении как Запада, так и России.

«...Нам нет дела до крутины Запада, ибо сами-то мы не Запад... Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей и интересов Европы. <...> Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами... оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества... все наши мысли в жизни, науке, искусстве должны отправляться от этого и к этому приходить... в этом наше будущее, в этом наш прогресс» <...> Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам»¹⁰¹.

Он проникается величием православия: «Сосредоточивался, углубляясь, замыкаясь в себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучался во все стороны... развивался он на Западе». Наконец, итогом его историософских раз-

¹⁰⁰ Пушкин А. С. Сочинения. В 10 т. Т. 10. Письма 1831–1837. М., 2006. С. 289–290.

¹⁰¹ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 2. С. 96, 98.

мышлений становится *русский мессианизм*, суть которого может быть сведена к следующему. Западная Европа не в состоянии решить сама собственные проблемы – она глубоко внутренне поражена межпартийной борьбой, эгоистическими интересами, тщеславием и т. д. У России, в силу своего положения между Востоком и Западом есть исторический шанс соединить в себе достоинства как того, так и другого. Рациональная активность Европы синтезируется с созерцательной задумчивостью Азии – так возникнет новый культурный тип, призванный «решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Русская мессианская идея соединяется у него с ожиданием новой эпохи Св. Духа.

П. Я. Чаадаев оказал сильнейшее влияние на современников и потомков. Это было влияние не только идей, но и образа жизни, его драматической судьбы, его искренней боли за Россию. Диапазон оценок, даваемых ему исследователями, широк: «Чаадаев – одна из самых замечательных фигур русского XIX в.» (Н. А. Бердяев). Но при этом также и: «масон VIII степени посвящения в таинство белых братьев», «мистик», «тайный декабрист». «Его сложная позиция и постепенная эволюция не позволяют отнести Чаадаева к определенному групповому течению. Он стоял «особняком» и появлялся на глаза московской публике с выражением отстраненности на лице, с застывшей маской печали и тайной глубокой внутренней мысли, лишь отчасти поведенной им в своих сочинениях и беседах с немногочисленным избранным кругом людей, пользовавшихся его доверием» (М. Н. Громов).

Исходные посылки западнической идеологии были адаптированы Герценом, Белинским, Бакуниным и другими представителями течения к социально-политическим концепциям, которые связаны с революционными преобразованиями (так называемое радикальное крыло западничества). Движение приобретает все более партийный и прагматичный характер. Идеалом общественного развития теперь видится перспектива построения в России социалистического общества. Естественно, что идеология радикального западничества оказала существенное влияние на революционную теорию и практику в России в конце XIX в. «Отсталость» России в этой перспективе объяснялась господством патриархальных традиций и религиозного мировоззрения, которые предполагалось по возможности быстрее искоренить.

Западничество и славянофильство возникли как попытки осмыслить историческую судьбу России и ее отношение к Европе. Для части русских людей Запад был идеалом, мечтой. Западники были такие же русские люди, как и славянофилы. Они любили Россию и всей душой хотели для нее блага. Западники целиком приняли реформу Петра и будущее России видели в том, чтобы она шла западным путем. Славянофилы верили в особый тип культуры, возникающий на духовной почве православия. С их точки зрения европеизация петровского периода были изменой России. Славянофилы вменили свой идеал, свою утопию совершенного общественного строя историческому прошлому России. Западники путали свой социальный идеал с современной им Западной Европой, существование которой даже с натяжкой нельзя было назвать безоблачным. По словам Н. А. Бердяева, и западники и славянофилы противопоставили *мечту* невыносимой николаевской действительности. Западники не поняли своеобразия России, славянофилы не хотели понять, что именно в петровскую эпоху в России стали возможны мысль и слово (и мысль самих славянофилов в частности).

4.2. Еще раз о России и Европе: Н. Я. Данилевский

Универсально-общечеловеческое находится
в индивидуально-национальном, которое делается
значительным именно своим оригинальным достижением
этого универсально-общечеловеческого.

Н. А. Бердяев

Николай Яковлевич Данилевский – представитель второго, или «младшего» поколения славянофилов. Ему принадлежит теория «культурно-исторических типов», изложенная в книге «Россия и Европа» (1871). Книга при жизни автора издавалась несколько раз, однако большим успехом не пользовалась, и даже первый ее тираж (1500 экз.) не был раскуплен полностью. Тем не менее Данилевского можно смело считать предшественником О. Шпенглера, «Закат Европы» которого стал интеллектуальным бестселлером первой трети XX в. и в период с 1918 по 1922 г. выдержал 23 издания.

Основной тезис труда Данилевского таков: история представляет собой параллельное сосуществование и развитие культурно-исторических типов цивилизаций, каковых насчитывается десять. Это цивилизации: египетская, китайская, еврейская, древнегреческая, ассиро-вавилонская, индийская, римская, аравийская, иранская, германо-романская. Россия со славянством образуют новый культурно-исторический тип, который должен появиться в скором времени, совершенно отличный и отдельный от Европы. Человечество как таковое – лишь абстракция. Культурно-исторический тип, напротив, есть высшее и окончательное выражение социального единства.

Принципиальный момент теории заключается в следующем: между различными культурными началами цивилизаций не существует преимущества и взаимодействия. Начала эти находят свое выражение в религиозной, политической и социально-экономической деятельности, а также в науке и искусстве. Культурно-исторические типы цивилизаций изначально чужды и враждебны друг другу. Поэтому любые действия одного, способствующие его усилению, вызывают естественную негативную реакцию другого.

«Явление, касающееся всех сфер жизни, от политических до обыкновенных житейских отношений, распространенное во всех слоях общества, притом не имеющее никакого фактического основания, может внедриться только в общественном инстинктивном сознании *той коренной розни, которая лежит в исторических началах и в исторических задачах племен.* Одним словом, удовлетворительное объяснение как этой политической несправедливости, так и этой общественной неприязненности можно найти только в том, что *Европа признает Россию и славянство чем-то для себя чуждым, и не только чуждым, но и враждебным*»¹⁰² (курсив наш. – А. С.).

Этим инстинктом Данилевский объясняет набеги древних германцев на Рим и даже нападение Наполеона на Россию. Взаимоотношения подобного рода не имеют рациональных причин и предпринимаются без видимой экономической целесообразности. Рассматривая Россию на предмет принадлежности к европейской романо-германской цивилизации философ приходит к утверждению, что Россия к ней не принадлежит:

«Она не питалась ни одним из тех корней, которыми всасывала Европа как благотворные, так и вредоносные соки непосредственно из ея же

¹⁰² Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 53.

разрушенного древнего мира, не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского дух <...> Не знала Россия и гнета, а также воспитательного действия схоластики и не выработала той свободы мысли, которая создала новую науку, не жила теми идеалами, которые воплотились в германо-романской форме искусства»¹⁰³.

Один из тезисов Данилевского, далеко опередившего свое время, таков: европейская цивилизация не тождественна общечеловеческой. Особенно интересны в этой связи примеры, приводимые автором по истории Китая. Китай – родина эффективных технических, научных, культурных и социальных устройств, а его земледелие, возможно, было одним из самых рациональных.

Данилевский допускает возможность того, что любой этнос в состоянии образовать самобытный тип цивилизации, указывает на возможную плодотворность ситуаций мультиэтничности, поликультурности и политической независимости. Самобытность не возникает в процессе завоевания одним народом других. На примере походов Александра философ показывает, что ни на Востоке, ни на Западе эллинизация не прививалась надолго. Даже дорогое нам представление об органичном усвоении Римом греческого наследия «младший славянофил» подвергает сомнению. Греция в Риме – скорее музей, нежели живая традиция. Оригинальный вектор развития Рима выразился в праве, в то время как культурной парадигмой Греции служит философия.

Как же, в таком случае, обстоит дело с трансляцией культурного наследия вообще? Каков главный механизм передачи результатов, наработанных культурно-историческим типом? Ответ Данилевского – колонизация. Именно так финикийцы передали свою цивилизацию Карфагену, греки – Южной Италии, англичане – Северной Америке и Австралии. При этом колонизация неизбежно сталкивается с сопротивлением и неотделима от завоеваний. Европа, в частности, уже не может и не хочет покорять другие народы и поэтому не может отождествлять себя с мировой цивилизацией.

Помимо завоевания есть еще один способ распространения цивилизации. Это так называемая «прививка». Греческие и римские прививки в Европе и Азии рано или поздно дичают и утрачивают цивилизаторский потенциал. Более естественным оказывается такой способ влияния, когда достижения одной цивилизации

¹⁰³ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 60.

лизации играют роль «удобрения» для другой. Именно так Греция воздействовала на Рим, а вместе они – на Европу.

«Только при таком свободном отношении народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свое политическое и общественное устройство, свой быт и нравы, свои религиозные воззрения, свой склад мыслей и чувств как единственно ему свойственные, одним словом, сохраняет свою самобытность, – может быть истинно плодотворно воздействие завершённой или более или менее развитой цивилизации на вновь возникающую»¹⁰⁴.

Различия между Россией и Европой Данилевский проводит по линиям «психологии народов» и «национального характера». Национальный характер определяется как совокупность культурно-нравственных императивов. На огромном количестве примеров демонстрируется агрессивность европейцев и, наоборот, мягкий характер славянских народов (исключая, правда, поляков).

«Насильственность есть не что иное, как чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мысли, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему»¹⁰⁵.

Европейская «насильственность» проявилась прежде всего в форме католицизма. Насильственность и нетерпимость романо-германских народов привели к искажению истинного христианства, которое обрело форму католицизма. Протестантизм также унаследовал эту нетерпимость. Что же касается религиозной толерантности, наблюдаемой в Европе в течение последних трех столетий, то это обстоятельство объясняется «приватизацией» религии, которая теряет выраженное политическое измерение и становится частным делом людей. Насилие теперь перешло в сферу политики и экономики. В противоположность европейцам, основная черта русского народа – терпимость. «Терпимость составляла отличительный характер России в самые грубые времена».

¹⁰⁴ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 100.

¹⁰⁵ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 179.

Интересен взгляд Данилевского на российскую специфику реализации важных исторических событий. На Западе исторические события являются плодом теоретического конструирования и моделирования и последующей их реализации реформаторами и революционерами. Запад всегда имел некий политический курс и точку ориентации. Все великие моменты в жизни русского народа как бы не имеют предвестников; или значение и важность предвестников не соответствуют значению и важности того, что ими предвещается; старый порядок вещей не удовлетворяет более народного духа, он становится невыносим. Народ внутренне отрешается от того, что подлежит отмене или изменению, и, когда приходит пора на деле заменить старое новым, это совершается быстро и без видимой борьбы (которая уже совершилась в народном сознании).

Причины тупика, в который зашли разговоры о России и Европе, Данилевский видит в неправильном понимании «самых общих начал хода исторического процесса». Прежде всего это понимание касается главной идеи прогресса. Прогресс для России – это то, что считает прогрессом Европа. Одна из заслуг Данилевского – в том, что он указал на европоцентризм идеи прогресса, на то, что участвуя в нем, Россия неизбежно окажется частью Европы. Даже если она победит Европу ее же оружием, она утратит свою самобытность.

Несмотря ни на что, позиция Данилевского в целом оптимистична. России и славянскому миру принадлежит особая роль в защите православия. Он пророчит создание великой славянской империи со столицей в Константинополе. Империя объединит не только славянские народы, но и греков, венгров, румын. Эта теория вызвала и до сих пор вызывает серьезную полемику. Ф. М. Достоевский с большим энтузиазмом начал читать «Россию и Европу», когда работа выходила еще на страницах журнала «Заря». Однако его постигло горькое разочарование, когда выяснилось, что Данилевский отрицает единство человечества и общечеловеческих идеалов. В. С. Соловьев также резко критиковал Данилевского за отрицание принципа христианского универсализма.

4.3. Н. Ф. Федоров: сказать смерти «нет»

Все мне дорого, ничего нельзя забыть и оставить;
и каждой рытвине, каждому столбу и далекому
человеку, пропадающему на дороге
я говорю: «я возвращусь».

А. Платонов

Особое место в развитии христианской философии истории принадлежит родоначальнику «русского космизма» Николаю Федоровичу Федорову (1828–1903). Федоров связывает свое учение христианством, в частности, с православием. Вся концепция Федорова тесно связана с проблемой смерти и воскресения. Его философско-исторические взгляды таковы. История – это *воскрешение*, ведь история занята не живущими, а умершими. Для того чтобы судить об истории, требуется – хотя бы и не в прямом смысле – воскресить прошлое. Для мыслящих история есть понятийное, словесное, метафорическое воскрешение. Для одаренных воображением история есть воскрешение художественное. Для тех, которые сильнее чувствуют, чем мыслят, история есть поминовение. История как воскрешение обнимает всех: и ученых, и неученых, и «народ» и даже дикарей, «которые пишут историю, т. е. поминание, на собственной коже (татуировка)». Различие в понимании истории обусловлены объективным (или, как выражается философ, «сословным») различием – есть истории местные, народные, западные, восточные.

История как объективное повествование есть «вызов умерших» ради праздного любопытства. История как «памфлет», или использование истории для того, чтобы подтвердить некую частную мысль (например, что конституция или федерация есть благо) есть профанация. Таким использованием истории могут быть заняты только люди, живущие искусственной жизнью, утративших естественный смысл и цель жизни. Это, как пишет философ, «уже история не сынов, а если и сынов, то забывших отцов, т. е. сынов блудных».

«Если имя Божие не следует употреблять *всуе*, то и имен умерших не следует призывать *всуе*, а история как памфлет и есть нарушение этой заповеди; но нужно отказываться не от истории, а от суеты!»¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С. 197.

История есть еще и история как раскрытие смысла или цели жизни. Это собственно философия истории, однако она не лишена памфлетного свойства или субъективного характера. Философия истории сама имеет почтенную историю, хотя, как замечает мыслитель, смысла жизни не отыскала и даже отчаялась найти его. И это не удивительно, ведь

«Смысла в истории нет и быть не может, пока человек не пришел в разум истинный, но если нет смысла, то будут нелепости, и эти нелепости имеют постоянство, повторяемость, т. е. они будут иметь вид законов; статистическая история и констатирует их. Смысла в истории человеческого рода не будет, пока история, как это очевидно, не есть наше действие, не есть произведение нашего совокупного разума и воли, пока она явление бессознательное и невольное. Но история и не может быть нашим действием, нашим произведением, пока мы живем в розни; даже и при соединении наша родовая жизнь не будет делом разума, пока человек зависит от слепой силы природы, пока он не сделает ее орудием своего совокупного разума и единой совокупной воли. *Искание смысла есть искание цели, дела – единого общего дела...*»¹⁰⁷.

Смысл жизни, по Федорову, дает только цель. У человека нет и не может быть никаких проблем с определением цели и смысла жизни, в случае, если он осознает себя 1) смертным и 2) сыном, т. е. сыном умерших отцов. История как повесть о прошлом есть история мнимая, и в ней, по большому счету, нет смысла. И его не будет до тех пор, пока история не станет *действительной*. Именно действительное воскрешение есть полная, всесторонняя история. Но действительной истории просто не может быть, пока люди живут в розни сословной, народной, личной. Смысл действительной жизни – в объединении всех живущих для воскрешения умерших.

«Объединение или соединение живущих для воскрешения умерших, есть общество не по типу организма, а по образу и подобию Пресвятой Троицы; *воскрешение же есть полное тождество нравственного закона над физической необходимостью*»¹⁰⁸.

Если человечество отказывается от воскрешения, от управления слепой силой природы, то оно сознательно отдает себя во власть последней. Но и бессознательная история имеет смысл,

¹⁰⁷ Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 197.

¹⁰⁸ Там же. С. 198.

если воскрешение будет совершаться бессознательно и невольно, т. е. если род человеческий будет некоторым образом *принужден* к тому, чтобы сделать воскрешение своим сознательным и свободным делом. В этом случае человек будет лишь исполнителем воли высшего разума, воли, безусловно, благой.

Всеобщее соединение для воскрешения «становится *братотворением, душетворением, оживотворением*». Удаление же сынов от праха отцов создает бездушные, безжизненные, механические сообщества. История для человечества есть своего рода «психическая задача» в смысле пробуждения души, родственного чувства. Социология есть наука о бездушном обществе.

«Объединение живущих, т. е. сынов, для воскрешения отцов есть положительное истинное совершеннолетие; тогда как освобождение, эмансипация, мнимая самостоятельность отцов и дочерей есть лишь отрицательное, обманчивое совершеннолетие, замена отцов вечными опекунами, дядьками, – словом, чужими, замена отечества – государством, братства – гражданством, замена воскрешения искусством, т. е. забавами, играми; другими словами – это вечное несовершеннолетие или бесконечный прогресс. История как воспитание лишь, а не воскрешение, есть наилучшее доказательство, что человек всегда будет школьником»¹⁰⁹.

Отказавшись от воскрешения человек меняет прямой путь на окольный, при условии, что слепота человека не будет вечной. Однако если человечество выберет слепоту, настанет конец мира. При отказе от воскрешения *общество* как «нахождение-вместе» станет невозможным. В его основу (вместо возможного *общего дела*) будет положено «право разойтись» во всех союзах, от брачного до государственного. Поскольку при этом полный «развод» онтологически невозможен, борьба и преступность станут необходимыми принадлежностями общества, «в коем жить вместе невыносимо, а жить врозь невозможно». И причина этих несчастий не сварливость, якобы изначально присущая человеку, а отречение от общего дела, в котором силы, затрачиваемые на борьбу, могли бы найти естественный выход.

«Не проклятье ли лежит на этом бесцельно соединенном обществе? Оно судит и наказывает, а преступления не прекращаются; оно устанавливает порядок, а порядок вечно нарушается!.. И война, и торговый обман возможны и неизбежны только в обществах, не имеющих общего дела, за-

¹⁰⁹ Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 198–199.

бывших отцов, не для них живущих. Но этими наказаниями за отречение от воскрешения дело не ограничивается; воспоминание об умерших отцах будет также наказанием, мучением совести, ибо совесть есть невольное воспоминание, невольное восстановление отцов и предков в памяти, которые должны быть восстановлены сознательно и вольно и против которых, не исполняя сего, мы, следовательно, виновны»¹¹⁰.

«Христианство есть объединение живущих для воскрешения мертвых, т. е. соединения в любви ядущих и пьющих для возвращения к трапезе любви отшедших; затем и едят и пьют, чтобы иметь силу возвращать к жизни умерших. Христос, соединив при своем отшествии поминовение, или любовь к Себе (что значит ко всем отошедшим), с питанием, с тем, что дает жизнь и силу на труд, заповедал собрать всех живущих к этой вечери любви, любви к Нему, как ко всем умершим, такой любви, которая отдает все силы жизни для того, чтобы увидеть и услышать Его со всеми отошедшими. И у язычников жертвенник отцам был в то же время очагом для приготовления пищи сынам. Жилище не отделялось от кладбища, т. е. сыны, сколько могли, не отделялись от отцов, хотя само погребение есть уже отделение; наибольшее же отделение кладбища от жилища выразилось в превращении очага, жертвенника отцам, в орудие кулинарного искусства. Когда же род человеческий станет союзом всех сынов, служащих всем отцам, как одному отцу, тогда очагом этой семьи будет само солнце»¹¹¹.

Природный тип существования Федоров оценивает как извращенный. Однако в торжестве общего дела природно-исторический принцип преодолевается проектом «творческого воссоздания своего организма, заменяющего питание» как образом полноценного исторического существования.

Философские работы Н. Ф. Федорова изложены не вполне систематически и последовательно; с точки зрения современной научной культуры они производят впечатление незрелых. И все же его труды изобилуют оригинальными и глубокими размышлениями по самым различным вопросам (начиная от предложений по борьбе с засухой и заканчивая позитивистской теорией прогресса или сопоставления древнеготического и древнерусского письма). Идеи Федорова вдохновляли и продолжают вдохновлять художников и ученых. Работами Федорова интересовались В. И. Вернадский и Н. Бор. Возможно, в наше время гигантских темпов развития науки и техники, взгляды русского философа приобретут еще большее влияние.

¹¹⁰ Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 199.

¹¹¹ Там же. С. 200–201.

4.4. Л. П. Карсавин: «Философия истории»

С нашей точки зрения исторический процесс
есть процесс Богочеловеческий...
Как процесс Богочеловеческий, историческое развитие
отличается свободой и творчеством...
Творчество человека заключается
в приобщении себя к Божеству.
Л. П. Карсавин

Русский философ Л. П. Карсавин (1882–1952) следующим образом формулирует задачи философии истории.

«*Во-первых*, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются началами исторического знания, истории как науки. *Во-вторых*, она рассматривает эти основания в единстве бытия и знания, т. е. указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному Бытию. *В-третьих*, задача ее заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в целом, в раскрытии смысла этого процесса, поскольку философия истории ограничивает себя первой задачей, она является *теорией истории*, т. е. теорией исторического бытия и теорией исторического знания, поскольку она преследует решение второй задачи, она – *философия истории* в узком и специальном смысле термина «философия». Наконец в области, определенной третьей задачей, она предстает перед нами как *метафизика истории...*»¹¹².

Он считает, что «высшею задачей исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта»¹¹³. История изучает развитие человечества как «единого всепространственного и всевременного субъекта». «Развитие» здесь понимается как процесс, в котором некоторое целое (организм, мышление, психика) становится качественно различным, имея причину в себе: «оно меняется непрерывно, непрерывно становится качественно иным, становится изнутри, из самого себя, а не путем присоединения к нему чего-то *извне*». Развивающийся объект не есть простой конгломерат элементов; он не состоит из частей. Постоянство развития показывает, что речь идет о *едином субъекте*. Субъект есть его развитие: «Но субъект не вне развития – в этом случае он бы нам совсем не был нужен – а в самом разви-

¹¹² Карсавин Л. П. Философия истории. М., 2007. С. 5.

¹¹³ Там же. С. 109.

тии. Нет субъекта и развития, а есть развивающийся субъект»¹¹⁴. Субъект полагается реальным, как само развитие. Поэтому он должен быть признан всевременным (так как развитие протекает во времени), всепространственным, всекачественным, всеобъемлющим. Такой субъект квалифицируется Карсавиным как личность, а любой качественный аспект ее является «стяженный всеединством». Развитие такого субъекта есть движение от одного его аспекта к другому, имеющее источник (повторим) в диалектической природе самого субъекта, а не в действии извне.

Специфической чертой концепции Л. П. Карсавина является отказ от «внешних отношений» в сфере исторического бытия как от способа объяснения исторического процесса. Иными словами, русский философ отвергает едва ли не самое «святое» исторической науки – концепцию причинности. Объясняется это так. Всякий исторический процесс (касается ли он семьи, личности или нации) сам по себе является всемирным целым в каком-то одном из собственных неповторимых аспектов. Историческое существование состоит из таких существований и аспектов. Все находится в ситуации взаимопроникновения и в то же время развивается свободно. Ведь в каждом фрагменте сущего в зародышевой форме уже содержится все. Следовательно, никакие внешние отношения не имеют сущностного смысла. Русский философ и богослов Н. О. Лосский так поясняет это обстоятельство:

«Если две нации или два народа воздействуют друг на друга в ходе своего развития, то это возможно только благодаря тому, что они составляют аспекты высшего субъекта, который их заключает в себе (культура, человечество, космос). Следовательно, то, что “чуждо” для нации, есть в некотором смысле “ее” собственное; так что развитие совершается непрерывно и диалектически из идеи нации и не появляется как мозаика из внешнего воздействия на нее. Карсавин считает, что влияние природы на жизнь народа – не внешнее влияние: природа страны, как и все материальные элементы существования (например, одежда, размеры отдельных земельных участков и т. п.), оказывает влияние на исторический процесс не как таковая, не как взятая изолированно, но лишь поскольку она отражена в сознании и преобразована в социально-психический элемент. Это возможно потому, что природа, подобно человечеству, есть индивидуализация высшего субъекта – макрокосмоса; поистине она менее полна, чем челове-

¹¹⁴ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 13.

чество, но, тем не менее, через этот высший субъект она составляет часть интеллекта человека»¹¹⁵.

Для философии истории Карсавина большую важность имеет тезис о том, что все новое в историческом процессе имеет своим источником небытие; в противном случае новое не было бы новым. По этой причине философ отвергает генетические объяснения, редуцирующих новое к рекомбинации старого. Примером редукции подобного рода может служить попытка «объяснить» происхождение христианства как синтез иудейской и эллинистической культуры. Как замечает Н. О. Лосский, для концепции Карсавина конфликт между индивидуализирующим и индивидуализирующим методами в истории не является непримиримым. Универсальность здесь – индивидуализация высшего субъекта во множественности низших субъектов. Само универсальное есть некий конкретный индивидуум; универсальное «не абстрактно, не изолировано от своих конкретных выражений»¹¹⁶.

Л. П. Карсавин не отрицает возможности классификации ряда исторических объектов. Так, например, выраженную иерархию представляют индивидуум, семья, нация, цивилизация, человечество, мир. Что же касается эмпирического развития любой исторической индивидуальности, то в ее развитии можно различать следующие периоды: 1) потенциальное всеединство исторической личности или «переход от небытия к бытию»; 2) первоначально дифференцированное единство, т. е. деление на элементы, ослабление единства; 3) органическое единство, иначе говоря, период функционального ограничения и сравнительной стабильности индивидуальных черт; 4) вырождение органического единства в *систематическое* единство, и его последующее разрушение через дезинтеграцию.

Цель развития – реализация космического всеединства твари как абсолютной индивидуальности. В эмпирическом мире данная цель принципиально недостижима. Она может состояться только в сверхэмпирическом порядке, посредством соучастия в существовании Абсолютного как абсолютной благодати. Абсолютная благодать от начала и до конца предаёт себя миру, спаса-

¹¹⁵ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 357–358.

¹¹⁶ Там же. С. 358.

ет мир через воплощение и делает мир совершенным. Исторический процесс, следовательно, есть процесс богочеловеческий.

«Совершенство – не хронологический конец развития; с точки зрения несовершенного субъекта, идеальное всегда находится перед ним и вечно реализуется “в бесконечном числе индивидуализаций, но это ни в малейшей степени не препятствует идеальному быть также некоторой реальностью, более высокой, чем аспект становления, который оно содержит, или выше, чем эмпирический исторический процесс”. Во всеединстве “в любой его точке совпадают становление и завершение, совершенствование и совершенство”»¹¹⁷.

Как легко заметить, концепция развития Л. П. Карсавина резко отлична от традиционных взглядов на прогресс. Его отправной тезис – всеединство. Во всеединстве любой момент развития качественно равноценен любому другому. Ни один из моментов исторической траектории не может расцениваться как «переходный» по отношению к гипотетически высшей точке, некоторому «апогею» исторического существования. Единственное, что имеет значение – это степень, с какой в том или ином моменте исторического времени раскрыто содержание всеединства. Но история любого индивидуума с необходимостью содержит в себе момент максимального проявления всеединства, являющийся экстремумом его индивидуального развития. Есть и критерий этого момента – им может служить степень религиозности характера данного индивидуума, или его «специфическое отношение к абсолюту». Историческое развитие как таковое – богочеловеческий процесс. Критерий его приближения к идеалу должен быть найден в личности. Абсолют, наиболее полно выразивший себя в эмпирической сфере есть Иисус. Поэтому вся история человечества есть

«Не что иное, как эмпирическое становление и погибание земной Христовой Церкви (следует говорить и о смерти Церкви, раз умер Иисус Христос). С этой точки зрения апогей развития человечества – христианская религиозная культура. В ней с наибольшей эмпирической полнотой явлено религиозное качество, и она сама являет наибольшую полноту формального строения Всеединства. Это вовсе не значит, что другие индивидуализации человечества – другие религиозные культуры не самодостаточны в своих качествах и не раскрывают в иных, не данных в христианской, формальных моментах; не значит, что христианство исчерпы-

¹¹⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 359.

вает и человеческое, «отменяя» иные культуры. Это не значит также, что именно сейчас момент апогея в развитии *самой* христианской культуры. Напротив, очень многое говорит за то, что на смену умирающей западно-христианской ее индивидуализации нарождается иная, восточно-христианская или православно-русская, может быть и не она одна. Конечно, с этим можно спорить, указывая на возможность иной религии. Но для убежденности в истинности христианства «новая религия» есть не что иное, как новое христианское исповедание; для допускающего всего религиозного в христианстве высшее из известных нам религиозных мирозерцаний»¹¹⁸.

Историческая наука, по Карсавину, с необходимостью должна быть *религиозной* и, более того, *православной*.

4.5. Н. А. Бердяев: «Смысл истории»

Люди, подобные Бердяеву, оказывают сильную поддержку делу сохранения и развития цивилизации, которая защищает абсолютную ценность личности; и за все это – честь и хвала им!

Н. О. Лосский

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) считал философию истории важнейшим жанром отечественной философской мысли. Фактически на всех его произведениях лежит отсвет его взглядов на смысл логику исторического процесса.

«Русская мысль в течении XIX в. была более всего занята проблемами философии истории. На построениях философии истории формировалось наше национальное самосознание. Не случайно в центре наших духовных интересов стояли споры славянофилов и западников о России и Европе, о Востоке и Западе. Еще Чаадаевым и славянофилами была задана русской мысли тема по философии истории, ибо загадка России и ее историческая судьба была загадкой философии истории. Построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской философской мысли»¹¹⁹.

Его работа «Смысл истории» начинается с различения «историзма» и «исторического»:

¹¹⁸ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 359. М., 2007. С. 304.

¹¹⁹ Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 3.

«...Между “историческим” и “историзмом” существует не тождество, а огромная разница и даже противоположность. Историзм, свойственный исторической науке, сплошь и рядом бывает далек от тайны “исторического”. Он к ней не подводит. Он утерял все способы обращения с этой тайной. Историзм не познает, не понимает – мало того, он отрицает “историческое”. Для того, чтобы приобщиться к внутренней тайне “исторического” <...> нужно вернуться к тайникам исторической жизни, к ее внутреннему смыслу, к внутренней душе истории для того, чтобы осмыслить ее и построить настоящую философию истории»¹²⁰.

Для этого разум должен быть приобщен и к первобытной мудрости человека, к тем первоощущениям бытия, первоощущениям жизни, которые зарождаются на заре человеческой истории и даже на заре доисторической жизни. Эта мудрость, свойственная первоначальным эпохам, проходит затем через внутренние таинственные глубины жизни всей истории человеческого духа, через зарождение христианства и через средние века нашего времени. «Только такой разум постигает внутренний свет, который присущ каждой из этих эпох. Только такой разум будет истинным, просвещающим и просветленным разумом». Так, например, существует не только священное предание церковной истории, но и священное придание самой культуры, «священные внутренние традиции». Историческое – особая реальность, особая ступень бытия, реальность особого порядка. Для ее изучения нужна собственная теория познания.

«Философия истории, историческое познание, есть один из путей познания духовной действительности. Это есть наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни. Она имеет дело с той конкретной духовной действительностью, которая гораздо более богата и более сложна, чем та, которая открывается, например, в индивидуальной человеческой психологии. Именно философия истории берет человека в полноте его духовной сущности... Философия истории берет человека в совокупности действия всех мировых сил, т. е. в величайшей полноте, в величайшей конкретности <...> И эта совокупность мировых сил и порождает действительность высшего порядка, которую мы именуем исторической действительностью»¹²¹.

Человек как таковой историчен, он есть «в высочайшей степени историческое существо». Человек не просто находится в историческом. Историческое есть условие возможности челове-

¹²⁰ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 6.

¹²¹ Там же. С. 14.

ческого. «Между человеком и «историческим» существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимосвязь, что разрыв их невозможен».

«В “историческом” в подлинном смысле раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя духовная сущность мира, а не внешнее только явление, внутренняя духовная сущность человека. “Историческое” глубоко онтологично по своему существу... Для того, чтобы проникнуть в тайну “исторического”, я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю как м о е, как до глубины м о ю историю, как до глубины м о ю судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину. В самой глубине человеческого духа раскрывается присутствие какой-то человеческой судьбы. Все исторические эпохи, начиная с самых первоначальных эпох и кончая самой вершиной истории, эпохой нынешней, – все есть моя историческая судьба, все есть мое»¹²².

Следующий тезис, принципиальный для понимания концепции Бердяева, таков: «История не есть объективная эмпирическая реальность, история есть миф». Миф же есть не вымысел, как мы привыкли его понимать, но особого рода реальность. История была и будет насыщена мифами. Есть миф великой французской революции, есть миф об эпохе Ренессанса, Реформации и т. д. Никто не в состоянии владеть от начала и до конца объективной историей.

«Мы не можем понять исключительно объектной истории. Нам нужна внутренняя, глубинная, таинственная связь с историческим объектом. Нужно, чтобы не только объект был историчен, но чтобы и субъект был историчен, чтобы субъект исторического познания в себе ощущал и раскрывал “историческое”. Только по мере раскрытия в себе “исторического” начинает он постигать все великие периоды истории. Без этой связи, без собственной внутренней «историчности» не мог бы он понять историю»¹²³.

Поэтому история требует веры, «история это – не просто насилие над познающим субъектом внешних объективных фактов, это есть некоторый акт преображения великого исторического прошлого...». В таком акте совершается внутреннее постижение исторического объекта, внутренний процесс, в котором субъект сливается в акте понимания с объектом.

¹²² Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 15.

¹²³ Там же. С. 18.

Историческое вобрало всю полноту собственного смысла с явлением миру христианства. В христианской философии истории впервые отождествляется и сближается метафизическое и историческое

Бердяев приводит характерные условия исторического, сформировавшиеся с появлением христианства: 1) катастрофичность, устремленность к концу, трагедия; 2) свобода; 3) богочеловечество.

«Для построения метафизики истории неизбежна основная предпосылка, что “историческое” вводит в самую вечность, что оно вкоренено в вечности. История не есть выброшенность на поверхность мирового процесса, потеря связи с корнями бытия, – она нужна для самой вечности, для какой-то свершающейся в вечности драмы. История есть не что иное, как глубочайшее взаимодействие между вечностью и временем, непрерывное вторжение вечности во время... Эта борьба вечности с временем есть непрерывная трагическая борьба жизни и смерти на протяжении всего исторического процесса...»¹²⁴.

Философ делает акцент на необходимости *конечности* человеческого существования, важности конца: «История, для восприятия ее, для констатирования и понимания во всей полноте ее, предполагает существование конца...». Но для истории не менее важна и память:

«Память есть то начало, которое ведет непрерывную борьбу со смертоносным началом времени... Память есть основа истории... Все историческое знание есть не что иное, как припоминание, как та истинная форма торжества памяти... Нет ничего важнее для истинного исторического сознания, как установление должного отношения к прошлому и будущему»¹²⁵.

Какая же тема является первичной во всемирной истории? Это – судьба человека. Судьба человека разворачивается в отношении человеческого духа и природы. Действие свободного человеческого духа в природе – в космосе – и есть первичное основание, первичное начало исторического. В истории легко выделить разные формы взаимодействия между человеческим духом и природным целым. Первая стадия – драма грехопадения. Это драма свободы. Она повергла человеческий дух в недра природной необходимости. Произошло ниспадение человека в природу. Отныне он скован природными стихиями, из которых

¹²⁴ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 53.

¹²⁵ Там же.. С. 58–59.

собственными силами ему не вырваться. Все первичные стадии человеческой истории, характерные для примитивных состояний и древних культур, связаны с этой погруженностью человеческого духа в стихийно-природное.

Изначально свободный человеческий дух как бы потерял первичную свободу и перестал ее осознавать. Он не помнит себя как свободного, творящего, духовного субъекта. Вследствие отпадения от Духа Божьего он потерял свою свободу. Всемирно-историческая судьба человека – это проблема освобождения творящего человеческого духа из недр природной необходимости, из природной зависимости и порабощенности низшими стихийными началами. Человек раб природы, он – ее неразрывная часть, он – ее принадлежность.

Величайшее дело христианства заключалось в освобождении человека от власти стихийной низшей природы. Оно как бы силой вырвало человека из погруженности в природу и поставило его духовно на ноги. Христианство извлекло человека из подчиненности природному мировому целому, выделило его и вознесло до небес. Христианство вернуло человеку изначальную духовную свободу. Возвращение человеку печати высокого божественного происхождения совершается через христианское искупление, через явление Божественного Человека, Богочеловека, Человека, как второго лица Божественной Троичности.

Но процесс освобождения от природной стихии имеет еще свою оборотную сторону. С концом античности и приходом христианства природа бесконечно удаляется от человека – наступает «смерть великого Пана». Между человеком, вставшем на путь искупления, и природой образуется бездна. Христианство наглухо закрывает внутреннюю жизнь природы и не допускает человека к этой жизни. Оно как бы умерщвляет природу. Это – обратная сторона совершенного христианством великого дела освобождения человеческого духа. Природа осталась погруженной в тот языческий мир, от которого нужно было оттолкнуться. Так продолжалось все средние века.

Внутренняя жизнь природы страшит человека. Отворачивание от природы в первую очередь характеризует христианский период истории. Последствия этого события парадоксальны. Результат христианского периода – механизация природы. Напомним, что для всего языческого мира природа была живым

организмом. Христианство демонизировало природу. Природа в средние века вызывает чувство опасности, она кажется страшной и жуткой. Отсюда – бегство от природы, духовная борьба против нее. Позже, на заре новой истории, начинается техническое воздействие на природу. Парадоксально, но христианство сделало возможным естественное и позитивное отношение к технике.

«Пока человек находился в непосредственном взаимодействии с духами природы, пока он строил жизнь на мифологическом миропонимании, он не мог возвыситься над природой в акте познания через естественные науки и технику. Нельзя строить железные дороги, нельзя проводить телеграфы и телефоны, страшась демонов природы. В человеческой жизни должно было померкнуть чувство одухотворенности и демоничности природы и непосредственной связи с природой для того, чтобы он мог работать над природой, как над механизмом. Механическое мирозерцание восстало на христианство, но оно явилось духовным результатом христианского акта освобождения человека от стихийной природы и от демонов природы. В человеческой жизни должно было померкнуть чувство одухотворенности и демоничности природы и непосредственной связи с природой для того, чтобы он мог работать над природой, как над механизмом. Механическое мирознание восстало на христианство, но оно явилось духовным результатом христианского акта освобождения человека от стихийной природы и от демонов природы. Человек, внедренный в природу, находящийся в общении с ее внутренней жизнью, не мог научно познавать ее, не мог технически овладеть ею. Этот результат должен пролить свет на всю дальнейшую судьбу человека. Христианство освободило человека от подвластности природе, поставив его духовно в центре мироздания. Антропоцентрическое чувство бытия древнему человеку было чуждо. Он чувствовал себя неразрывной частью природы. Только христианство дало это антропоцентрическое чувство, которое и сделалось основной движущей силой новых времен. Новая история, со всеми своими противоречиями, стала возможной, потому что явилось это антропоцентрическое чувство, чувство центральности человека, возвышающее его над природой и полученное целиком от христианства. Все новые противники христианства не сознают в достаточной степени свою зависимость от этого христианского источника»¹²⁶.

Судьба античного мира до появления христианства заканчивается тенденцией к появлению вселенского целого. В этом процессе культурного объединения огромную роль сыграли завоевания Александра Македонского.

Духовное объединение Востока и Запада началось в великий эллинистический период. Это синкретичная эпоха, где со-

¹²⁶ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 91.

седствовали все религии и все культурные типы, выработанные в древнем мире. Образование Римской империи было результатом интегративного процесса, который сделал возможной всемирную историю. Христианство возникло и раскрылось в этот периода вселенской встречи всех культурных процессов, которые преломились в культуре римской. Вселенскость христианства – «природный процесс человеческого мира». Христианство возникло внутри маленького народа, который отнюдь не занимал центральное место в истории того времени. И все же то, что произошло в г. Вифлееме в Палестине, предопределило всю всемирную историю.

«В то время как на арене истории совершались такие великие события, в Риме, в Египте, в Греции происходили процессы объединения, образовывалось универсальное объединение народов и культур в единое вселенское человечество, в это время образовалась точка, совсем не центральная по видимости, в которой совершалось величайшее излияние Божественного, величайшее откровение и соединение процессов, объединенных потоком древней истории в единый всемирный поток в последний период его существования. Образовался новый христианский мир, началась *всемирная* история, которая древнему миру не была известна»¹²⁷.

Образование всемирной истории – одно из важнейших следствий появления христианства. Другой результат, по словам Бердяева, страшный и трагический, заключался в том, что древний мир должен был не только объединиться и образовать единое целое, но и пасть. Должно было совершиться великое падение язычества. Это падение и совершилось тогда, когда было достигнуто состояние вселенскости. Падение язычества и античного мира совершилось тогда, когда образовались всемирное государство и самая утонченная эллинистическая культура.

«Я думаю, что это – один из самых центральных фактов всемирной истории, который более, чем другие факты, заставляет задуматься над природой исторического процесса и переоценить многие теории исторического прогресса. Не случайным было это падение древнего мира. Оно определилось не только нашествием варварских народов, которые разрушили ценности древнего мира и открыли период варваризации, но и какой-то внутренней болезнью, которую все более и более признают историки, в корне поразившей эту культуру и сделавшей неизбежным ее падение именно в периоде величайшего ее внешнего блеска. Падение Рима и древ-

¹²⁷ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 93.

него мира учит нас двум вещам прямо противоположным. Оно говорит, что в культуре есть непрочность и хрупкость всех земных вещей и всех земных достижений; оно постоянно напоминает нам о том, что перед лицом вечности, перед вечной судьбой, все достижения земной культуры, даже в самой могущественной и цветущей форме, – тленны и заключают в себе смертельную болезнь. Но вместе с тем это падение в свете истории нашего времени учит нас не только о смертности культуры, не только о том, что культура переживает моменты зарождения, расцвета и умирания, но также и о том, что культура есть начало вечности, потому что, поистине, изумителен тот результат, что не только этот великий древний мир пал и настал период варварства и тьмы, которыми характеризуются первые века средневековья, века VII, VIII и XI, которые были периодами варваризации, но вместе с тем на веки веков осталась культура. Она вошла глубочайшим пластом в жизнь христианской Церкви; в христианскую Церковь вошла как эллинская культура, с ее искусством и философией, со всеми ее достижениями, так и римская культура, с которой католическая церковь глубочайшим образом связана. Падение Рима и античного мира не означают смерти, а обозначают какую-то катастрофу в истории, когда на поверхности земли все сдвинулось, но и что-то вошло внутрь, и коренное начало древней культуры осталось жить навеки. Римское право вечно живо, вечно живо греческое искусство и философия и все другие начала древнего мира, составляющие основу нашей культуры, вечной и единой, но переживающей лишь разные моменты. Падение древнего мира учит нас прежде всего тому, что все прямолинейные учения о прогрессе никуда не годятся и не выдерживают никакой критики, что такого прогресса по прямой линии – нет. Все основные события истории, в сущности, эту теорию отвергают»¹²⁸.

Христианство, в отличие от древних природных религий, связанных непосредственно с чувством природы и отражением в человеческой душе ее таинственных процессов, – культурно-историческая религия. В христианстве происходит встреча двух великих духовных сил мировой истории – Востока и Запада. Без этого соединения христианство невысказимо. Оно возникает в период образования единого человечества через Римскую империю и эллинистическую культуру, когда Восток и Запад окончательно объединяются.

Христианство переносит центр тяжести истории с Востока на Запад. Восток делается все более статичен. Динамическая сила истории переносится целиком на Запад. Восток сходит с арены мировой истории. Это не значит, что Восток умирает. Народы Востока, по мысли философа, еще могут войти в поток истории и играть в ней важную мировую роль. Христианство впер-

¹²⁸ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 94–95.

вые сознательно ставит тему человеческой личности. Для язычества и иудаизма глубокая постановка вопроса о судьбе человеческой личности невозможна.

Христианство настаивает на духовной изначальности и духовной первичности человеческой природы, а также невозможность свести ее ни к какой низшей природе или нечеловеческой среде. Христианство – это констатация связи человеческой личности и ее божественной природы. Эволюционный натурализм рассматривает человека в качестве дитя природы и в этом качестве отрицается духовная первородность человека. Христианство же утверждает божественно-изначальную человеческую природу и ее независимость от низших стихийных процессов. Это делает возможным помыслить человека в его наивысшем достоинстве, как личность.

«Я думаю, что выковывание и укрепление человеческой личности совершилось в тот период истории, который долгое время, с гуманистической точки зрения, считался для личности неблагоприятным, – в период средневековья. Средневековье, в период расцвета, укреплялось и дисциплинировалось двояким путем – в монашестве и рыцарстве. Именно образы монаха и рыцаря были образами дисциплинированной человеческой личности, именно в монахе и рыцаре личность человека была многоценной. Там личность была закована в латы как физически, так и духовно, и достигла независимости от внешних стихийных сил, которые разрывали ее в клочья»¹²⁹.

Обращают недостаточно внимания на то, какое значение имела для человечества эпоха Средневековья. Именно в средневековье были выкованы предпосылки того, чтобы в эпоху Возрождения человек встал во весь рост и заявил свои права.

«Вся христианская аскетика имела значение такой концентрации духовных сил человека и недопущения их растраты. Духовные силы человека были внутренне подобраны и сосредоточены. И если не всегда творческие силы получали возможность достаточно свободно себя проявить и расцвести, то они, во всяком случае, сосредоточивались и сохранялись. В этом был один из величайших и неожиданных результатов периода средневековой истории. Поэтому и был возможен внешний творческий расцвет в эпоху Ренессанса, что он был внутренне подготовлен в средние века. Если бы человек не прошел аскетической школы воздержания от растраты сил, то не вошел бы в новую историю полным творческой мощи и дерзновения,

¹²⁹ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 97.

каким вошел он в эпоху Ренессанса. В этом существенная противоположность между средневековьем и новой историей. Если европейский человек выходит ныне из новой истории истощенным и с растраченными силами, то он вышел из истории средневековой с силами, накопленными, девственно непочатыми и дисциплинированными в школе аскетике. Образ монаха и образ рыцаря предшествовали эпохе Ренессанса, и без этих образов человеческая личность никогда не смогла бы подняться на должную высоту»¹³⁰.

Средневековый замысел религиозной культуры – величайший замысел в истории. Он велик по своей глубине, универсальному размаху, по взлету мечты. Это была культура, всеми силами желавшая осуществить Царство Божье на земле. Она желала величайшей духовной и физической красоты, какую только видел мир. Но замысел этот не осуществился и не мог осуществиться. Более того, дальнейший путь был систематическим отходом от средневековой культуры. Средневековое сознание несло в себе некий изъян, который должен был раскрыться в последствии.

«...Недостаточность средневекового сознания прежде всего заключалась в том, что не была раскрыта настоящим образом свободная, творческая сила человека, и человек в средневековом мире не был отпущен на свободу для свободного, творческого дела, для свободного созидания культуры, не были в этом смысле испытаны в свободе те духовные силы человека, которые были выкованы христианством и христианским периодом истории. Средневековая аскетика укрепила человеческие силы, но силы эти не были отпущены для испытания в свободном творчестве культуры. Выяснилось, что принудительное осуществление Царства Божия – невозможно <...> Средневековье, сосредоточив и дисциплинировав духовные силы человека, вместе с тем связывало их. Оно держало их в подчинении духовному центру, оно централизовало всю человеческую культуру. Это подчинение было во всем складе средневековой культуры. На заре нового времени произошла децентрализация, были отпущены на свободу творческие силы человека. И вот шипучая пора этих творческих сил и создала то, что мы называем Ренессансом, последствия которого продолжаются и до XIX века. Вся новая история есть ренессансный период истории. Этот исторический период стоит под знаком отпущения на свободу творческих сил человека, духовной централизации, отрывания от духовного центра, дифференциации всех сфер общественной и культурной жизни, когда все области жизни становятся автономными. Автономной является наука, искусство, государственная жизнь, экономическая жизнь, вся общественность и вся культура. Этот процесс дифференциации и автономизации и есть то, что называется секуляризацией человеческой культуры. Была секуляризо-

¹³⁰ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 98.

вана даже религия. Искусство и познание, государство и общество в новое время пошли секуляризованными путями. Все сферы общественной и культурной жизни перестают быть связанными и становятся свободными. Это – характерная особенность новой истории. Переход от средневековой истории к новой означает некоторый поворот от Божьего к человеческому, от Божьей глубины, от сосредоточенности внутри, от ядра духовного волье, во внешнее культурное выявление. Это поворот от духовной глубины, с которой были связаны человеческие силы, к которой они были внутренне прикреплены, есть не только освобождение человеческих сил, но есть также переход на новую поверхность человеческой жизни, из глубины на периферию, переход средневековой религиозной культуры к светской культуре, когда центр тяжести из Божьей глубины переносится в чисто человеческое творчество. Духовная связь с центром жизни начинает все более и более слабеть. Вся новая история есть прохождение европейским человеком пути, все более отдаляющегося от духовного центра, пути свободного испытания творческих сил человека»¹³¹.

Изначальная ткань исторического процесса такова: отношение человеческого духа к природе и судьба человеческого духа в этих взаимоотношениях с природой. Судьба человека всегда трагична. Вначале человек был рабом природы. Он начал героическую борьбу за свое существование, независимость и освобождение. Он создал культуру, государства, классы. Но он стал рабом государства, национальности, классов. Ныне, в новейшую эпоху, он вступает в новый период. Он хочет овладеть иррациональными общественными силами. Он создает организованное общество и развитую технику, делает человека орудием организации жизни и окончательного овладения природой. Но он становится рабом организованного общества и техники, рабом машины, в которую незаметно превращается и сам человек. История – неудача человеческого духа, «в ней не образуется Царство Божие». «История есть, поистине, – и в этом ее религиозное содержание – путь к иному миру». Но внутри истории как таковой наступление какого-либо абсолютного совершенства невозможно.

«...Задача истории разрешима лишь за ее пределами. Это и есть основной и главный вывод, к которому приходит метафизика истории. Это и есть основной и главный вывод, к которому приходит метафизика истории, это и есть секрет, который лежит внутри исторического процесса. Переходом от одной эпохи к другой бьется человечество над разрешением

¹³¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 101–102.

своей судьбы внутри истории. Когда оно приходит не к тому, что ждало, и начинает ощущать безвыходность круга истории, тогда человечество начинает сознавать невозможность разрешить свою задачу внутри самого процесса истории, начинает сознавать, что лишь трансцендентный выход делает историю разрешимой. Для того, чтобы разрешить задачу истории, неразрывно связанную с природой времени, нужно всю перспективу истории обратить внутрь и от попытки разрешить ее, вытянув во временном историческом свершении, перейти к разрешению ее через выход за пределы истории в сверх-историю, через допущение в замкнутый круг истории сил надисторических, т. е. нового ноуменального небесного события в земном и феноменальном – грядущего явления Христа. Основная идея, к которой приходит метафизика истории и которая вместе с тем является и предпосылкой метафизики истории, есть идея неизбежности конца истории»¹³².

Итог философии истории Н. А. Бердяева пессимистичен. Судьба человека неразрешима в пределах истории. Метафизика его истории порывает с любыми иллюзиями, связанными с обоготворением будущего, низвергает идею прогресса, но укрепляет надежду и упование на разрешение всей муки истории в перспективе вечности, в перспективе вечной действительности. Но по собственным словам философа, такая пессимистическая метафизика истории «более оптимистична, в последнем и глубоком смысле слова, чем безотрадное и смертоносное для всего живого оптимистическое учение о прогрессе».

4.6. Евразийство

Народы – это мысли Бога.
Гердер

В широком смысле евразийство представляет собой интеллектуальное и идейно-политическое течение в среде русской эмиграции в 20–30 гг. Яркой особенностью евразийской историко-философской концепции является синтез морфологической методологии культурно-исторического анализа с актуальными политическими тенденциями. Теоретические истоки евразийства – историософия Н. Я. Данилевского, а также взгляды К. Н. Леонтьева и Ф. М. Достоевского. Первый обосновал нередуцируемую оригинальность русско-славянского мира, второй заведомо «исход к Востоку» (имея в виду, что спасение России не на

¹³² Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 154.

Западе), третий обогатил евразийскую теорию тезисом о «народе-богоносце». К евразийскому течению относится целая плеяда ярких и талантливых философов, литераторов, историков, публицистов и экономистов. Это географ и экономист П. Н. Сувчинский, философ и историк-медиевист Л. П. Карсавин, языковед и этнолог Н. С. Трубецкой, историк Г. В. Вернадский, искусствовед П. П. Сувчинский, философ и богослов Г. В. Флоровский, философ В. Н. Ильин, критик Д. П. Святополк-Мирский, экономист Я. Д. Садовский.

Суть евразийского учения такова. Н. С. Трубецкой, П. Н. Сувчинский и другие представители движения обнаружили значительное число этнографических, политических, экономических признаков, радикально отличающих Россию и ее финских, тюрских и монгольских соседей от Западной Европы. Обнаруженные отличия позволяли рассматривать Россию и ее азиатских соседей как своего рода семью народов, «связанную духовным родством и общими интересами». Пространство, населенное этими народами авторы предложили назвать Евразией. Евразия – совокупность стран, лежащих между Западом и Востоком при существенном влиянии последнего. Евразия – интеркультурна. В географическом смысле это пространство очерченное Восточно-Европейской, Западно-Сибирской и Туркестанской равнинами. Культурный облик Евразии определялся доминированием православия.

Еще до выхода в 1921 г. программного для евразийцев сборника «Исход к Востоку» П. Н. Сувчинский в статье «Европа и Евразия» предложил рассматривать Россию как особый географический мир. Ученый предлагал изменить географическую терминологию, связанную с выделением на пространстве Старого Света наряду с Европой и Азией третьего «срединного» мира – Евразии.

«Но не только в географических определениях смысл предлагаемого изменения формулировок. Это изменение ориентировано также на определенные культурно-исторические обстоятельства: учитывая то, что с понятием “Европа” и “Азия” связаны у нас некоторые культурно-исторические представления, мы заключаем в имя “Евразия” некоторую сжатую культурно-историческую характеристику того мира, который иначе называется российским, мира, не являющегося... ни Европой, ни Азией»¹³³.

¹³³ Савицкий П. Н. Европа и Евразия // Русская мысль. 1921. Янв.-февр. С. 118–138. (Цит. по: Семенкин Н. С. Русская философия: софиология, имеславие, евразийство. М., 2012. С. 202).

Савицкому вторит И. Л. Копецкий:

«Мы, евразийцы, выступаем как осознатели культурно-исторического своеобразия России. По-нашему, эта последняя не есть Европа с ее романо-германской цивилизацией, не есть и Азия, быт и культура которой дали известные элементы в сокровищницу культуры русской, но есть как бы синтез, сопряжение этих двух культур в культуре третьей, которую мы и назвали *евразийской*. История мира знает такого рода мощные культуры: это культура эллинистическая, сочетавшая в себе культуру тогдашнего Запада, т. е. Греции, с культурами Востока, и, как ее продолжение, – культура византийская. Византийская культура и является тем основанием, на котором созидалась русская культура... Наряду с этим основоположным влиянием с XIII века мы должны отметить влияние новой, «степной» цивилизации, которая оставила и до наших дней свои следы. Эта степная цивилизация сыграла, по-нашему, крупную роль в деле строительства русской государственной храмины и отразилась на бытовом укладе русского народа, в его языке и т. д.»¹³⁴

Опираясь на данные этнографии, географии, социологии и истории, теоретики евразийства акцентировали не только актуальность противопоставления «Россия – Евразия – Западная Европа», но также и подчеркивали значимость как основной триады русской ментальности «православие, самодержавие, народность», так и ее ситуативной трансформации: «централизация, дисциплина, самопожертвование». С точки зрения евразийцев, в настоящее время идет формирование особого этнопсихологического евразийского типа. Он формируется, с одной стороны, на основе языковой палитры восточнославянских народов, а с другой – азиатского культурно-этнического типа.

Отсюда теоретики евразийства делали вывод об особой значимости империи великих ордынских ханов для формирования традиций евразийской государственности. Киевская Русь при этом трактовалась в качестве духовно-нравственной «колыбели» Евразийской цивилизации.

В евразийском манифесте 1926 г. значилось:

«Мы усматриваем форму симфонически-личного бытия евразийско-русского мира в его государственности... С нашей точки зрения, революция привела к созданию наилучшим образом выражающей евразийскую идею форме – форме федерации. Ведь федеративное устройство не только внеш-

¹³⁴ Капецкий И. Л. Евразийство // Евразийская хроника. Вып. 1. Прага, 1925. С. 5–6. (Цит. по: Семенкин Н. С. Русская философия: социология, имеславие, евразийство. М., 2012. С. 202–203).

не отмечает многочисленность евразийской культуры, вместе с тем сохраняя ее единство. Оно способствует развитию и расцвету отдельных национально-культурных областей, окончательно и решительно порывая с тенденциями безумного русификаторства. Это – сдвиг культурного самосознания, несомненное и важное его расширение и обогащение»¹³⁵.

Современный исследователь русской философии пишет: «Если мы сейчас начнем отрицать духовное родство народов Евразии, то, по сути дела, перечеркнем всю тысячелетнюю историю нашей страны, обьявив эту историю якобы несостоявшейся. В таком случае станут бессмысленными и все усилия наших предков: подвижничество Солунских братьев и мученическая смерть князей Бориса и Глеба, воинский подвиг Александра Невского, стойкость героев Бородинского сражения, мужественное освоение просторов Сибири и Победа советского народа в Великой Отечественной войне. В итоге все разрушится, рассыплется в прах и не останется у нас ничего святого, не будет будущего <...> Историю России необходимо изучать под углом зрения евразийской истории. Лишь в таком контексте, как часть всемирной истории, в соотнесенности с абсолютной шкалой нравственных ценностей, она сможет найти свое оправдание»¹³⁶

В конце XX в. евразийские идеи пережили своего рода ренессанс. С одной стороны, тому способствовали исследования Л. Н. Гумилева, работы которого аккумулировали обширный исторический и этнографический материал применительно к евразийскому пространству. С другой стороны, реальная политическая практика в «Евразии» конца XX в. (распад СССР, распад СФРЮ, крушение системы стран социалистического лагеря, идеологическая, экономическая и военная экспансия Запада). Центростремительные тенденции в современном геополитическом евразийском пространстве на рубеже XX–XXI вв. демонстрируют глобальный потенциал евразийской идеи¹³⁷.

Контрольные вопросы

1. Каковы главные источники славянофильской мысли?
2. В чем суть критики славянофилами Запада?

¹³⁵ Грицанов А. А. Евразийство // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / гл. науч. ред и сост. А. А. Грицанов. М. ; Минск, 2002. С. 254.

¹³⁶ Цит. по: Семенкин Н. С. Русская философия: софиология, имеславие, евразийство. М., 2012. С. 203–204.

¹³⁷ Грицанов А. А. Указ. соч. С. 255.

3. Какова цель славянофильского проекта?
4. Каково содержание историософской концепции Чаадаева?
5. Сформулируйте и обоснуйте точку зрения западничества.
6. Какова эволюция взглядов Чаадаева?
7. Каковы взгляды Данилевского на вопрос взаимовлияния культур?
8. Перечислите основные понятия теории Данилевского.
9. Каковы, по Данилевскому, перспективы развития русской цивилизации?
10. Как связаны в теории Федорова *история* и *воскрешение*?
11. Как Карсавин определяет задачи философии истории?
12. Каково отношение Карсавина к концепции исторической причинности?
13. В чем, по Карсавину, заключается смысл человеческой истории?
14. Как Бердяев различает «историзм» и «историческое»?
15. Что в понимании Бердяева означает, что «история есть миф»?
16. Как, в соответствии с Бердяевым, христианство влияло на отношение человека к природе и технике?
17. Какова суть евразийской концепции?
18. С чем связан возросший интерес к евразийскому учению сегодня?

Глава 5

Силы, события, скрипторы

Даже самые наивные полицейские знают, что свидетелям
нельзя верить на слово.

Мир – маска, за которой происходит все истинно важное.
М. Блок

5.1. Проблемы исторического факта и «новая история»

Историк обречен на то, чтобы иметь дело с текстами.
Ю. М. Лотман

Каковы задачи истории как науки? Является ли она наукой? Историк, занимающийся исследованием конкретного материала, как правило, следует классической формуле Л. фон Ранке: «восстановить прошлое». Но что значит «восстановить прошлое»? Прежде всего это выяснение фактов и установление связей между ними. Установление фактов есть сбор и сопоставление документов и их научная критика. Критика документа – выявление неподлинных документов, неправомερных обобщений, тенденциозных версий. Огромную важность в работе историка имеет искусство чтения документа, способность понимания исторического смысла, обладание навыками текстологической работы и исследовательской интуицией – и все для того, чтобы должным образом установить исторический факт.

Что такое исторический факт? Прежде всего, исторические факты имеют прямое отношение к *текстам*. В естественных эмпирических науках научный факт есть нечто первичное, исходное данное, то, что всегда предшествует толкованию. Естественнонаучный факт наблюдаем, воспроизводим. Он подлежит статистической обработке. Историк же, по выражению Ю. М. Лотмана, обречен на то, чтобы иметь дело с текстами. Необходимым условием существования истории как науки являются три составляющие: 1) произошедшее «на самом деле» историческое событие; 2) исторический документ, так или иначе

фиксирующий это событие; 3) историк, задача которого – восстановить, реконструировать историческое событие.

Однако прямой доступ к прошлому отсутствует. Это значит, что отсутствует непосредственно данный научный факт. *Исторический* факт нужно получить из текста. Текст всегда создан кем-то, с какой-то целью. Событие в тексте предстает в зашифрованном виде. Историк – дешифровщик. Он сам должен создать факт. Из текста нужно извлечь то, что «произошло на самом деле». Из *рассказа* о событии нужно вычитать само *событие*.

В XIX в. просматриваются два хорошо различимых критических подхода по отношению к способам определения исторической объективности. Первый подход делал акцент на возможность искажения летописцем фактов, сделанного либо умышленно (например, исходя из политических соображений), либо ввиду невежества или суеверий. Второй подход определялся уровнем развития науки. То, что не соответствовало научным представлениям, объявлялось плодом непросвещенной фантазии. Следовательно, для того чтобы из наивного текста пропустило подлинное *событие*, сведения мифологического, сверхъестественного характера, нужно было научно истолковать или попросту исключить.

Современные подходы к истолкованию исторического факта ставят вопрос иначе. Рассмотрим в качестве примера *семиотическую* версию определения исторического факта, разработанную М. Ю. Лотманом. Прежде, чем дать оценку исторического документа, необходимо реконструировать код (или набор кодов), которым пользовался создатель документа и соотнести его с кодом (кодами), которыми пользовался исследователь. Создатель документа фиксирует события, которые представляются ему значимыми (или которые соотносятся с элементами его кода), и совершенно естественным образом опускает все «незначимое». Ю. М. Лотман приводит в качестве примера Лаврентиевскую летопись, переписанную в 1337 г. в северо-восточной Руси и сохранившую в своем составе древнюю Киевскую летопись «Повесть временных лет». В ней под 1029 г. значится: «мирно бысть». Последнее обстоятельство означает, что в это время не происходило ничего, так как был мир, не было войн и междоусобиц. Однако это не означает, что в эти годы не происходило ничего важного с точки зрения современного исследователя.

Вернемся, однако, к семиотической интерпретации исторического факта. М. И. Стеблин-Каменский аналогично отзывается о скандинавских хрониках: «Если никакой распри не происходило, то считалось, что ничего не происходит и описывать нечего». «Все было спокойно», – говорится в «сагах об исландцах» в таких случаях¹³⁸.

Такова одна из неустрашимых проблем истории как науки. Историк фиксирует *значительное* событие. Все остальные события автоматически квалифицируются историком как второстепенные и неважные; ими можно пренебречь. В «историю» попадает что-то важное ОДНО, а бесчисленное множество других событий ИСКЛЮЧАЮТСЯ. История – технология исключения. Писать историю – значит отбрасывать неважное. Все исторические события подчиняются жесткой необходимой связи, строго определенному логическому порядку. Все события истории, выпадающие из логики необходимой связности и непрерывности, оказываются исключенными. Но кто же может гарантировать, что исключенным действительно можно пренебречь?

Фактически, имея дело с историческим документом, историк должен предполагать, что документ этот *написан на другом языке*, грамматику которого ему еще только предстоит освоить. Документальный факт, с которым сталкивается историк, всегда *сконструирован* тем, кто создал текст.

Поле деятельности историка – сложная неоднородная картина подобного рода «фактов эпохи». Исторический факт – это не нечто изначальное и неизменное, но *текст*. Текст сам есть событие; он имеет предпосылки своего появления, материальное воплощение. В этом смысле ему и придается значение. Факт относителен по отношению к пространству культуры. В соответствии со значимым кодом он появляется из определенного культурного пространства и в какой-то момент вновь становится неразличимым в результате смены культурных кодов. Важно иметь в виду, что исторический факт как *текст* не полностью определен культурно-семиотическим пространством. У него есть внесистемные аспекты, которые могут революционизировать всю культурную систему, подтолкнуть ее к трансформации¹³⁹.

¹³⁸ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2004. С. 336.

¹³⁹ Там же. С. 338.

Историк не наблюдает события, он имеет их *пересказы*. Историк располагает текстами, нарративными источниками. Ситуация не меняется и в случае, если он их наблюдает. Его наблюдения – тоже текст. Он передает не то, что увидел, а то, что пересказал: «Где ты была сегодня, киска? / У королевы у английской / Что ты видала при дворе? / Видала мышку на ковре» (С. Я. Маршак). Любое высказывание неизбежно организует материал, или содержание во временных и причинно-следственных координатах, поскольку они изначально присущи языку. События реальной жизни, происходящие как хаотическое скопление множества взаимно не связанных структур получают в тексте целостное, сюжетно-линейное построение.

«...Сама необходимость для историка опираться на тексты, а для текстов – пересказывать события по законам языковых и логических, риторических и нарративных конструкций связана с тем, что историческая реальность попадает в руки исследователя в заведомо деформированном виде»¹⁴⁰.

Политическая история позитивистского толка уже во второй половине XIX в. переживала стадию компиляторства и теоретической нищеты. В качестве ответа на создавшиеся трудности исторической науки во французской историографии в течение последних пятидесяти лет оформилась школа так называемой новой истории, или историей больших исторических длительностей. Пафос новой истории – в стремлении избавиться историю от деяний правителей и жизнеописаний великих людей в пользу интереса к жизни масс и анонимных исторических процессов. Именно с этим связан лозунг основателей новой истории Люсьена Февра и Марка Блока: «История человека без человека». Такой взгляд на историю имеет своих предшественников в лице Вольтера, Шатобриана, Гизо и Мишле. Ю. М. Лотман добавляет к этому перечню Л. Толстого, настойчиво повторявшего, что подлинную историю следует искать в частной жизни и массовых бессознательных движениях, а не заниматься бесконечными апологиями «великих людей». Фрагмент из рассказа Л. Толстого «Из записок князя Д. Нехлюдова. Люцерн» следующим образом иллюстрирует его позицию:

«Седьмого июля 1857 года в Люцерне перед отелем Швейцергофом, в котором останавливаются самые богатые люди, странствующий нищий

¹⁴⁰ Лотман Ю. М. Указ. соч. С. 341.

певец в течение получаса пел песни и играл на гитаре. Около ста человек слушало его. Певец три раза просил дать ему что-нибудь. Ни один человек не дал ему ничего, и многие смеялись над ним. <...> Вот событие, которое историки нашего времени должны записать огненными неизгладимыми буквами. Это событие значительнее, серьезнее и имеет глубочайший смысл, чем факты, записываемые в газетах и историях. <...> Это факт не для истории деяний людских, но для истории прогресса и цивилизации. <...> Да разве вся жизнь людей происходит в сфере закона? Только одна тысячная доля ее подлежит закону, остальная часть происходит вне его, в сфере нравов и воззрения общества»¹⁴¹.

Под этими словами, по мнению Ю. М. Лотмана, подписался бы любой сторонник «новой истории».

Стремление исследовать анонимные, бессубъектные структуры, коллективные исторические импульсы, которые определяют действия масс, не осознающих воздействующих на них сил, серьезным образом расширило тематику этой школы, которая вышла далеко за пределы привычной области исследования. Среди наиболее известных ученых данного направления следует назвать Ж. Ле Гоффа, Ж. Делюмо, М. Вовеля, Ф. Арьеса. Заметная черта школы – отказ от *сюжетности* исторического повествования. С этим обстоятельством связано стремление к «недвижимой истории» (Ф. Бродель). История уподобляется здесь некоему геологическому процессу, «действующему на людей, но не с помощью людей». Направление новой истории, истории больших длительностей (или «долгого дыхания») внесло в историческую науку новые методологические принципы, расширило ее предметную область, обогатило новыми исследованиями. Не все принципы этой школы разделяются учеными безоговорочно. Основные претензии сводятся к тому, что история не только сознательный процесс и не только бессознательный процесс. История – событийное сопряжение того и другого. Задача «освободить историю от “исторических личностей” чревата историей без творчества, мысли и свободы. Это была бы безальтернативная история, история без возможности выбора путей»¹⁴².

Новая история становилась и развивалась под знаком широкого научного синтеза. История неожиданно тесно сблизилась с антропологией, экономикой, социологией, а также структур-

¹⁴¹ Толстой Л. Н. Собр. сочинений. Т. 3. М., 1979. С. 27–28.

¹⁴² Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2004. С. 342.

ными методами гуманитарных наук. Смысл такого сближения сводился к следующему: мы не можем обратиться непосредственно к истории. Но можно и нужно работать с текстами – памятниками, очевидцами, летописями, хронологиями. Однако нужно постоянно помнить, что каждый документ организован по определенным правилам; и адекватно воспринят он может быть только в соответствии с этими правилами. Объект исследования историка – не сама история, но определенная совокупность текстов, за которой – как принято считать – таится некая реально свершившаяся история, и назначение историка – познать ее во всей возможной полноте¹⁴³. Возможно ли это? Вопрос остается открытым. Но с определенной долей уверенности можно утверждать, что история – не данность, но продукт той практики, которая конкретизирует ее в качестве дискурса. Что же касается дискурса – то это прежде всего *порядок*, в соответствии с которым что-то высказывается. Дискурс – условие возможности выражения. Но сама возможность выражения всегда строго определена, ограничена собственными правилами. В этой ситуации историку приходится покидать привычную почву суждений о проблеме исторической целесообразности или прогрессе и заниматься совершенно иными вопросами, среди которых наибольшую важность приобретает следующий: как избежать власти дискурсивной организации текста, как перестать находиться «внутри» дискурса? Ведь «звездное небо», так поражавшее Канта, тоже представляет собой текст, правила чтения которого меняются от эпохи к эпохе и от дискурса к дискурсу. Следовательно, нужно исследовать хотя бы общие правила, образующие дискурсы, в соответствии с которыми сложились культурная парадигма современности.

¹⁴³ Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб., 2010. С. 476.

5.2. М. Фуко: понятие дискурса и дискурсивные процедуры

Неужели вы не находите, сударыня, что и вообще традиционная, или повествовательная история по необходимости неполна?

Что она может заключать в себе лишь то, что сохраняется лишь в памяти людей? А ведь сохраняется не все происходящее. Поэтому очевидно, что современная точка зрения истории не может удовлетворить разум.

П. Я. Чаадаев

Понятие дискурса впервые появилось в рамках структурализма – совокупности методов гуманитарных наук, связанных с обнаружением и описанием структур в разных областях культуры. Структурализм предложил способ анализа социальной обусловленности речевых высказываний, или дискурса. Принадлежа изначально сфере структурной лингвистики, данное понятие вскоре стало «знаковым» для структурализма в целом и после 50-х гг. XX в. стало широко использоваться в современной философии, социологии, когнитивных анализах и семиотике.

Наиболее подробная и последовательная методология дискурсивного анализа была разработана М. Фуко. Дискурсивный анализ зарождался в его ранних работах, таких как «История безумия в классическую эпоху» (1961)¹⁴⁴, «Рождение клиники» (1963)¹⁴⁵, «Слова и вещи» (1966)¹⁴⁶. Единство замысла позволяло рассматривать эти работы как своего рода трилогию: различным сферам проблематики (психиатрия, история, медицина, эпистемология) была поставлена в соответствие совокупность социальных практик, как особая сфера субстантивации знания. Высоко ценя Маркса, Фуко пытался не только максимально расширить сферу детерминант исторического процесса, но также и доказать, что социальные практики (экономические, юридические, религиозные и т. д.) находятся в гораздо более сложных отношениях с сознанием и производством знания, чем принято считать. В явном виде понятие дискурса в качестве темы и объекта исследования появляется в последующих работах французского мыслителя «Что такое автор» (1969) и «Порядок

¹⁴⁴ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

¹⁴⁵ Фуко М. Рождение клиники. М., 1997.

¹⁴⁶ Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994.

дискурса» (1970), развивающих основной замысел Фуко и внося вместе с тем в него существенные изменения. И, наконец, в наиболее систематизированной форме понятие дискурса и дискурсивного метода получают описание в «Археологии знания» (1970). Целью археологии знания – особой гуманитарной дисциплины, опирающейся на дискурсивный анализ, является описание социальных феноменов, ведущих скрытое, латентное существование посреди и совместно с классическим социально-историческим знанием. Дать язык непроговариваемому, заметить незаметное, определить важность несущественного, оценить статус маргинального – и все для того, чтобы яснее увидеть истоки собственной культуры, точнее оценивать настоящее и прошлое, чтобы знать, что такое настоящее.

В научной литературе слово «дискурс» часто выступает синонимом слову «речь». «Дискурсивный» означает также «рациональный», «логический» или «языковой» в собственном смысле слова. Под дискурсом понимается также и специально организованный способ выражения – в этом смысле часто употребляются выражения «научный дискурс»¹⁴⁷, «философский дискурс» и т. д. Что касается операционального значения этого слова у М. Фуко, то оно не поддается однозначному переводу на русский язык, да и во французском его значение сугубо контекстуально: где «дискурс» не имеет терминологического смысла, там его переводят как «речь», реже – «рассуждение». Там, где он определяется как термин, причем термин неопределимый – его переводят словами «дискурс», «дискурсия», «дискурсивный». Н. Автономова, переводившая совместно с В. Визгиным «Слова и вещи», давала следующее рабочее определение этому понятию: «Дискурсия – это срединная область между общими законами и индивидуальными явлениями, это область условий возможности языка и познания»¹⁴⁸.

Выражаясь точнее, можно сказать, что под дискурсом в исследовательской практике М. Фуко следует понимать, прежде всего, особую совокупность социальных практик, производящих, нормирующих, дублирующих, поддерживающих и воспроизводящих высказывающую речь. **Дискурс**, таким образом, *есть*

¹⁴⁷ См. например: Розин В. М. Типы и дискурсы научного мышления. М., 2000.

¹⁴⁸ Автономова Н. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко. М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 26.

социально обусловленная система речи и действия. Всякая речь с необходимостью субстантитативна. Она не просто что-то высказывает, но и объясняет то, что высказывает, проясняет собственные основания или причины¹⁴⁹. Одним из открытий Фуко и явился тот факт, что такая субстантивация в действительности производится не только и не столько лингвистическими и логическими средствами, но *социальными практиками*. С точки зрения дискурсивного анализа, речевые высказывания могут быть проанализированы с социальной точки зрения, открывая нормы и правила, в соответствии с которыми и осуществляется дискурс – артикуляция высказывания в речи, письме, деятельности и т. д.

В интервью 1969 г., посвященном выходу в свет «Археологии знания», Фуко говорил:

«Я не хочу искать – *под* дискурсом, чем же является мысль людей, но пытаюсь взять дискурс в его явленном существовании, как некую *практику*, которая подчиняется *правилам*: правилам образования, существования и сосуществования, подчиняется системам функционирования и т. д. И именно эту практику в этой плотности и почти материальности я и описываю»¹⁵⁰.

Фуко следующим образом формирует свою рабочую гипотезу:

«Я полагаю, что в любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых – нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, угрожающей материальности»¹⁵¹.

Нельзя не заметить некоторые странности этого допущения. Разве дискурс уже не есть порядок? Зачем же еще один порядок дискурса? Порядок порядка? Однако язык (называя и упорядочивая вещи, мысли, состояния) сам подвержен контролю. В подтверждение этого тезиса французский мыслитель выделяет три группы процедур контроля дискурса. Первые, идущие со стороны социума, назовем внешними. Это процедуры *запрета, разделения и отбрасывания*. Вторая группа ограничи-

¹⁴⁹ Керимов Т. Х. Дискурс // Современный философский словарь. Лондон ; Франкфурт-на-Майне ; Париж ; Люксембург ; М. ; Минск, 1998. С. 249–251.

¹⁵⁰ Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

¹⁵¹ Фуко М. Порядок дискурса. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 338.

тельных процедур имеет отношение к архитектонике или внутреннему строению самого дискурса, и может быть названа «внутренними». К ним можно отнести функционирование *комментария* и функцию «автор». Наконец, третья и последняя группа процедур смешанного происхождения связана с *селекцией, отбором*, или, как выражается Фуко «прореживанием» *говорящих субъектов*. Охарактеризуем последовательно каждую их групп.

Говоря о процедурах исключения, прежде всего следует отметить самую привычную из них, это – *запрет*. В каждой культуре существуют множественные запреты разной степени жесткости – морального, идеологического, политического характера – на определенные темы, слова и выражения:

«Нам хорошо известно, что говорить можно не все, говорить можно не обо всем и не при любых обстоятельствах и, наконец, что не всякому можно говорить о чем угодно. Табу на объект, ритуал обстоятельств, привилегированное или исключительное право говорящего субъекта – здесь мы имеем дело с действием трех типов запретов, которые пересекаются, усиливают друг друга или компенсируют, образуя сложную решетку, которая непрерывно изменяется»¹⁵².

Иным способом контроля и ограничения дискурса является *разделение и исключение*. Яркие примеры действия разделения демонстрирует психиатрия. Отделяя норму психического здоровья, врач вынужден разделять больных и здоровых, безумных и вменяемых. С раннего средневековья сумасшедшим считался тот, чей дискурс не был в состоянии циркулировать также, как дискурс других. Безумие узнавалось именно по словам. Слово и было тем «местом», где происходило разделение. При этом слова сумасшедших не слушались и не собирались. Воинствующий гуманизм современности, признающий права безумных на существование, содержит огромное множество ограничений, вменяемых этим людям как «больным». Безумие (в отличие от XVIII в.) признано, однако оно по-прежнему исключено из «нормального» общества и во всех отношениях лишено права голоса.

Разделение разума и безумия соседствует с разделением *истинного и ложного*. Последнее в европейской культуре всегда имело привилегированный характер. Так, у греческих поэтов VI

¹⁵² Фуко М. Порядок дискурса ... С. 52.

в. истинным дискурсом (внушающим почтение и ужас) был дискурс, произнесенный в соответствии с «надлежащим ритуалом». Но уже спустя столетие истина дискурса «переместилась из акта высказывания – ритуализированного, действенного и справедливого – к тому, что собственно высказывается: к его смыслу и форме, его объекту, его отношению к своему референту»¹⁵³. Начиная с эпохи классической античности, в философии установился новый порядок разделения истинного и ложного, придавший общую форму воле к знанию. Пройдя через соответствующие трансформации в Средние века и эпоху Возрождения, в Новое время в Европе появилась такая воля к знанию, которая навязывала познающему субъекту определенную исследовательскую стратегию, специфический способ видеть и говорить, а также типы возможных объектов (доступных наблюдению, измерению, классификации). Следует скорее видеть, чем читать, скорее проверять, чем комментировать¹⁵⁴. Субъекту вменялся также и тот технический уровень, на котором знания могли быть проверяемыми и полезными.

Воля к истине, поддерживаемая институционально, не является нейтральной по отношению к другим дискурсам. Так, например, классическая философия была вынуждена использовать авторитет и аргументы науки для придания себе особой социальной значимости, а западная литература в течение веков искала опору в «естественном» и «правоподобном». Экономика и мораль, политика и философия с XVI в. прибегали к рационализации для самолегитимации собственного статуса. Даже система уголовного права, имеющая, казалось бы, сугубо предписывающий характер, искала свое основание в социологическом, психологическом, медицинском и психиатрическом знании. Таким образом, из трех важнейших систем исключения (запрет, разделение и воля к истине), важнейшей, по мнению Фуко, является последняя. Именно к ней в течение веков всегда сводились две первые. Если запрет и разделение по мере ускорения хода истории становятся все более и более неопределенными, то воля к истине, напротив, становится все более глубокой.

Следующая группа процедур, о которых пойдет речь, являются процедурами внутренними, так как контроль над дискур-

¹⁵³ Фуко М. Порядок дискурса ... С. 55.

¹⁵⁴ Там же. С. 56.

сами здесь осуществляется самими же дискурсами. Фуко выделяет среди них две: фигуру *автора* и *комментарий*. Начнем с последнего. На протяжении столетий в Европе важным условием возможности дискурса и его важным элементом был комментарий. Само понятие комментария предполагает наличие какого-то числа раз и навсегда данных или основных, порождающих дискурсов и, соответственно, еще большее число дискурсов второстепенных, которые повторяют, толкуют, словом комментируют основные. Казалось бы, подобная разноразноуровневость текстов (главный – второстепенный) неустраима. Однако известно, что множество первичных текстов теряется, исчезает и комментарий полностью занимает их место. Не идет ли речь об упразднении одного из членов разноразноуровневого отношения? Фуко обращает внимание на то, что факт расслоения между первичным и вторичным текстом (внутри того, что называют комментарием) играет двоякую роль. С одной стороны, комментарий делает возможным, или производит новые дискурсы, при нерушимом превосходстве первичного текста. Но с другой стороны, функция комментирования обретает смысл только тогда, когда удастся *наконец* сказать то, что уже молчаливо подразумевалось *там*.

«Соответственно парадоксу, который комментарий постоянно перемещает, но избежать которого ему никогда не удастся, он должен высказать впервые то, что уже было сказано и неустанно повторять то, что сказано еще не было»¹⁵⁵.

Комментарий, как форма контроля дискурса, заключается в том, что «новое», сказанное в комментарии, возможно только в том случае, если будет сказан и в определенном смысле осуществлен сам текст.

Существует и другой принцип контроля дискурса, отчасти дополнительный по отношению к комментарию. Речь пойдет об авторе. Имя автора не является нейтральным элементом дискурса. Оно выполняет определенную роль, несет в себе специфические функции. Чем характеризуется дискурс, несущий на себе функцию «автор»? Чем отличается он от других дискурсов? Прежде всего это дискурсы некоей собственности, «автор» –

¹⁵⁵ Фуко М. Порядок дискурса ... С. 62.

форма их присвоения. С другой стороны, в европейской культуре те или иные дискурсы не всегда требовали атрибуции к тому или иному автору – функция «автор», следовательно, не всегда отправлялась неким универсальным и постоянным образом. Однако тексты, претендовавшие в Средние века на статус «научных», обретали свою истину, будучи обязательно маркированными именем автора: «В метафизике Аристотеля...», «Гиппократ сказал...» «Согласно свидетельству Плиния...». Имя автора служило индикатором, необходимым для того, чтобы положения принимались в качестве доказанных. Однако в XVII–XVIII вв. научные дискурсы стали самодостаточными и принимались благодаря самим себе. Научность и истинность стали гарантироваться благодаря принадлежности некоему систематическому целому, служащему критерием. Функция «автор» постепенно стиралась: «теперь имя открывшего истину служит самое большее для того, чтобы окрестить теорему, положение, некий примечательный эффект, свойство, тело, совокупность элементов или патологический синдром»¹⁵⁶. Что же касается «литературных» дискурсов, то они, напротив, обретают действенность только будучи снабжены функцией «автор»: «литературная анонимность для нас невыносима; если мы и допускаем ее, только в виде загадки»¹⁵⁷.

Все эти операции, безусловно, изменчивы в зависимости от эпохи и типа дискурса. «Философского автора» конституируют не так, как «романиста» и автора поэтического произведения. В XVIII в. «автор» значил нечто иное, чем сегодня. Если комментарий ограничивал и контролировал дискурс таким генезисом идентичности, формой которой были «повторение» и «тождественность», то принцип автора ограничивал дискурс такой идентичностью, формой которой были «индивидуальность» и «Я».

Третья группа процедур, контролирующих дискурсы, связана с условиями их приведения в действие и, соответственно, с навязыванием индивидам (эти дискурсы произносящим) некоторое число правил, с тем, чтобы обеспечить относительную закрытость, герметичность дискурса. Речь идет о *прореживании* говорящих субъектов. Никто не сможет присвоить дискурс, вступить в его порядок, если он не удовлетворяет определен-

¹⁵⁶ Фуко М. Порядок дискурса ... С. 25.

¹⁵⁷ Там же.

ным социальным требованиям. Никогда в истории обществ не было случая, чтобы все дискурсы были принципиально открыты и проницаемы. Обмен и сообщаемость дискурсов всегда осуществляются внутри сложных систем их ограничения, распределения и контроля. Их «свободное» функционирование не отделимо от этих властных процедур. Наиболее заметные формы ограничения обладания дискурсами можно было объединить под именем ритуала. Дискурсы всегда были неотделимы от определенной социальной квалификации, принятой в социуме. Стратегии диалога, вопрошания и повествования должны были отвечать принятым требованиям. Субъекты формировали высказывания определенного типа изнутри такой же определенной социальной позиции. Социально легитимированный,

«...ритуал определяет жесты, поведение, обстоятельства и всю совокупность знаков, которые должны сопровождать дискурс; он, наконец, фиксирует предполагаемую или вменяемую действенность слов – их действие на тех, к кому они запрещены и границы их принудительной силы. Религиозные, юридические, терапевтические, а также, частично – политические дискурсы совершенно неотделимы от такого выполнения ритуала, который определяет для говорящих субъектов одновременно их особые свойства и отведенные им роли»¹⁵⁸.

Акты прореживания говорящих субъектов осуществляют также и «дискурсивные сообщества». К ним можно отнести поэтические, философские, политические, литературные и научные группы, функция которых – сохранять, производить дискурсы. Однако эта деятельность осуществляется так, чтобы дискурсы производились, функционировали и распределялись в соответствии со строгими правилами и чтобы «их владельцы не оказались лишены своей собственности» в акте распределения. В качестве примера дискурсивного сообщества Фуко приводит группу рапсодов, обладавших знанием поэм, которые нужно было читать наизусть, а в определенных ситуациях уметь их изменить и трансформировать. Подобное знание принципиально открыто, ибо поэмы предназначались для публичного чтения; однако само «рапсодическое» знание предохранялось, защищалось и удерживалось внутри определенной группы благодаря упражнениям памяти, как правило, очень сложным и только изнурительное обучение позволяло войти одновременно и в груп-

¹⁵⁸ Фуко М. Порядок дискурса ... С. 71.

пу и в тайну рапсодического дискурса, которую всякий раз обнаруживали в актах ритуальной декламации, но не разглашали. Разумеется, в наши дни почти не осталось подобных сообществ, ведущих двусмысленную игру «тайны – разглашения». Однако даже внутри порядка «истинного» дискурса (например, научного) вполне свободного от видимых требований ритуала все еще действует некое подобие «форм присвоения тайны».

Таким образом, на протяжении всей истории своего существования, функционирование дискурсов в истории было неотделимо от властных процедур. Дискурсу, как социально обусловленной речи, свойственно принципиально неотделимое от нее насилие: *запреты, разделения, тактики социального присвоения дискурсов, механизм его внутренней регуляции, речевые ритуалы, дискурсивные сообщества*. Видимая прозрачность и декларируемая доступность дискурса есть следствие «подземной» работы сложных систем контроля и ограничения. Так, например, принято считать, что система образования является универсальным средством, открывающим любому индивиду доступ к дискурсам любого типа. Однако вряд ли кто станет спорить с тем, что во все времена существовали и определенные политики образования: какие знания следует считать полезными, что необходимо знать, а о чем «иметь представление», какие способности, склонности, реакции и оценки учащихся должны культивироваться, а какие подавляться, словом образование (как видимая реализация свободы индивида) во все времена служило очагом культивации самых различных процедур дискурсивного подчинения.

Таким образом, западноевропейская цивилизация дискурса, цивилизация «логофилии», есть одновременно цивилизация «логофобии», закрывающая глаза на реальность дискурса. Пафос исследований Фуко не в том, чтобы уничтожить этот плохо осознаваемый «смутный страх», но в том, чтобы проанализировать дискурс вместе с условиями его возможности, его игрой и последствиями. Для того чтобы подобный анализ сделать возможным, необходимо решиться на «две вещи» во имя сопротивления только что упомянутым трем группам функций.

Во-первых, следует подвергнуть сомнению и критике волю к знанию, во-вторых, вернуть дискурсу его характер события. Воля к знанию должна быть отделена от результата знания. Иными словами, необходимо проделать обратное движение, а

именно: за результатом знания, являющегося, казалось бы, логическим итогом ряда мыслительных операций, *необходимо разглядеть конкретные социальные практики, которые носят априорный, предписывающий характер*. Ведь воля к знанию еще до того, как воспроизвести действительное описание или содержание объекта, предписывает практики, благодаря которым знание только и может объективироваться. Воля к знанию, следовательно, всякий раз определенным образом ограничивает как конституирование, так и понимание реальности. Она продолжает воспроизводиться, если находит институциональную поддержку, которая, в свою очередь, существует до тех пор, пока соответствующие формы знания продолжают циркулировать в обществе.

Что означает требование «вернуть дискурсу его характер события»? Оно означает необходимость учета принципиально сложного характера социальной реальности и, соответственно, сложного, многосоставного характера дискурсов. Говоря о *дискурсе*, недостаточно констатировать какой-то определенный способ его социальной обусловленности. Необходимо знать *институциональные практики*, которые сделали его возможным, его *архитектонику*, с необходимостью подразумевающую *внутренние и внешние процедуры его ограничения, контроля и распределения*, а также форму, в которой он предстает в обществе, способности придания ему ценности, характер его востребованности и т. д. Промежуточный вывод таков: всякое историческое знание есть результат определенного соотношения сил. Исторические истины – следствия и формы определенных социальных практик. Французский историк Поль Вен сходным образом мыслит природу исторической истины:

«...Такие истины – только облачения сил, только формы практики, а не средоточия света <...> Мыслящий тростник смиренно гордится тем, что противопоставляет свою незащитную чистую истину грубым силам, тогда как сама эта истина является одной из этих сил; мышление подчинено бесконечному плюралистическому монизму воли к могуществу. Силы могут быть самыми разнообразными: политическая власть, авторитет профессионалов знания, социализация и дрессура. И только потому, что мышление есть сила, оно отличается от практики не так, как душа – от тела: оно составляет ее часть. Маркс говорит об идеологии, чтобы показать, что мышление – это действие, а не чистый свет...»¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Вен П. Греки и мифология: вера или неверие? Опыт о конституирующем воображении / пер. с фр. В. П. Гайдамака. М., 2003. С. 117.

Необходимо отметить, что Фуко не был пионером в открытии феноменов прерывности в истории мысли. Кроме него, природа прерывности и ее эпистемологический статус понимались различным образом. Г. Башляр одним из первых обратил внимание на эпистемологические пороги и акты, Ж. Кангилем ввел в историю науки различие между микроскопическими и макроскопическими последовательностями, М. Серр показал специфические разрывы в истории математики, умножающиеся с каждой трансформацией математического знания. Однако Фуко был первым, кто указал на принципиальную прерывность и многосоставность самого дискурса. Так, принимать во внимание *событие* дискурса, – означает приостановить старую привычку объяснять изменения в науке оригинальностью мысли, или силой творческой потенции автора – субъекта, но, напротив, выяснять, какие рекуррентные перераспределения социальных практик вызвали необходимость их появления, какие формы прореживания дискурса пришли при этом в движение, какие дискурсивные иерархии при этом распались, а какие актуализировались.

Мыслить дискурс событийно – означает исследовать его внутренние связи, дедуктивные последовательности его составляющих, характер их совместимости, часто случайный, но всегда исторически конкретный.

Понятие события призвано застраховать исследователя от диктатуры причинно-следственного ряда, имеющего якобы место среди «бесформенного целого некоего великого становления» глобальной непрерывной истории. Анализ дискурса не отрицает исторической причинности, напротив, он до бесконечности расширяет ее поле, он стремится открыть новые исторические детерминанты, более поверхностные или более глубокие – неважно.

5.3. Фуко и Ницше: генеалогия и/или история

Для того чтобы все вышесказанное можно было применить к анализу культурно-исторических феноменов, Фуко выделяет два вида аналитических процедур или, как он выражается, ансамблей. Первый вид – *критика*, или *критические* процедуры. В соответствии с этим видом исследовательских процедур при анализе всякого дискурса нужно попытаться отыскать формы его контроля, ограничения и присвоения. Это, в частности, озна-

чает демонстрацию следующих обстоятельств: необходимо выяснить, как эти формы сформировались, каким потребностям общества (или власти) соответствовало это движение, какие причины вызывали их изменение, что в итоге было репрессировано дискурсом, и что, наоборот, было им произведено. Второй вид процедур, зачастую неотделим от первого, или, во всяком случае ему сопутствует. Если первый вид процедур есть «критический» ансамбль, то второй получает название «генеалогического». Какие вопросы он ставит перед собой? Во-первых, это вопрос о *происхождении* систем принуждения. Как сформировались различные серии дискурсов, какую именно роль в этом сыграли системы принуждения? Каковы конкретные условия их появления, роста, изменения? Генеалогический аспект, следовательно,

«...имеет отношение к действительному образованию дискурсов как внутри границ контроля, так и вне их, а чаще всего одновременно и с той и с другой стороны разграничения. Критика анализирует процессы прореживания, но также и перегруппировки и унификации дискурсов; генеалогия изучает их образование – одновременно рассеянное, прерывное и регулярное. По правде говоря, эти задачи никогда нельзя до конца отделить друг от друга, не существует отдельно форм отбрасывания, исключения, перегруппировки или атрибутирования, с одной стороны, и отдельно – с другой, на более глубоком уровне – спонтанного фонтанирования дискурсов, которые сразу же до или после того как они себя обнаружили, подвергаются селекции и контролю»¹⁶⁰.

Различие, таким образом, между критикой и генеалогией, касается не столько объекта или области исследования, но скорее фокуса анализа, «направления атаки», перспективы и способа разграничения. Оба вида анализа чередуются друг с другом, друг друга поддерживают и дополняют. Повторим, что критическая часть работы неотделима от условий оформления дискурса. Генеалогическая часть занимается вопросами исторического происхождения дискурса.

Что такое генеалогия? Не является ли она одной из классических разновидностей истории, отличаясь от нее лишь некоторой причудливостью объектов изучения? В статье «Ницше, генеалогия, история» (1971) Фуко противопоставляет классическую историю, «историю историков» и «действительную», как ту, которая была «на самом деле». Фуко отталкивается от ниц-

¹⁶⁰ Фуко М. Порядок дискурса ... С. 87–88.

шеанской критики истории, мотив которой постоянно присутствует во всех работах Ницше, начиная со второго из «Несвоевременных размышлений»¹⁶¹. «История историков» постоянно воспроизводит «сверхчеловеческую», над-историческую точку зрения. Это антропоморфная история узнавания уже знакомого. Классическая история позволяет историкам

«...повсюду узнавать и предавать всем происшедшим смещениям форму примирения; история, бросающая на все, что стоит позади нее, взгляд конца мира. Эта история историков обеспечивает себя вневременной точкой опоры; она претендует на суждение обо всем с апокалиптической объективностью, но это означает, что она предположила существование *вечной истины, бессмертной души и сознания, всегда идентичного самому себе*»¹⁶² (курсив наш. – А. С.).

«История историков», классическая история, таким образом, метафизична. Ее метафизичность заключается в телеологичности, а также в апологии единства, тотальности, закрытости, тождества. В перспективе классической истории все исторические события подчиняются жесткой необходимой связи, строго определенному логическому порядку. Все другие характеристики истории (которых бесконечное множество) поневоле выпадают из логики необходимой связности и непрерывности, оказываются исключенными, репрессированными. В итоге –

«...апология тотального контроля, музеефикация и мумификация завершенного прошлого, ориентации на абсолютную и всеобщую необходимость, исключаящую различие и гетерогенность»¹⁶³.

Отличие от всегда эсхатологичной и телеологичной «истории историков», генеалогия выступает против любых возможных над-исторических (метафизических) точек зрения. У генеалогии нет претензий к истории как таковой – она отрицает лишь надисторическое развертывание идеальных смыслов и неопределенных телеологий. Методологическая продуктивность генеалогического подхода может быть раскрыта через

¹⁶¹ Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 158–230.

¹⁶² Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодернизма. Минск, 1996. Цит. по: Кемеров В. Е., Керимов Т. Х. Хрестоматия по социальной философии. М., 2001. С. 59.

¹⁶³ Керимов Т. Х. Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999. С. 137.

понятие «происхождения». Именно происхождение (как то, что уже было) есть ахиллесова пята классической истории. Искать происхождение – значит пытаться схватить точную суть вещей, которая по определению не гарантирована. Кроме того, этот поиск базируется на имплицитном допущении устойчивости форм, которые предшествуют внешнему миру случая и преемственности. Поиск происхождения эссенциалистичен – он всегда направлен на то, «что уже было там», на образ изначальной истины. В противоположность ищущему единую сущность «историку», «генеалог» настаивает на множественности равноправных начал или истоков:

«Там, где душа претендует на единообразие, там, где Я изобретает себе идентичность или когерентность, генеалогист отправляется на поиск начала – бесчисленных начал, допускающих ту подозрительность оттенка, ту полустертую метку, которые не сумели бы обмануть мало-мальски исторический взгляд; анализ истока (как одного из множественных начал. – Р. 3.) позволяет растворить Я и заставляет плодиться в местах его пустого синтеза тысячи ныне утраченных событий <...> Проследить сложную нить происхождения – это, напротив, удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности»¹⁶⁴.

Для чего генеалогия эксплицирует множественные истоки явлений? Чем вызван ее интерес к серым краскам, полустертым деталям, и, наоборот, ненависть к хорошо различимому и эффективному «египтицизму»? Исток позволяет восстановить событие, сделавшее возможным «уникальный аспект характера или понятия». Так, генеалог, «изучая историю разума, приходит к тому, что приверженность к истине и четкость научных методов произошли от страсти ученых, от их фанатичных и нескончаемых дискуссий, от духа состязательности. Генеалогический анализ показывает, что концепция свободы – это “изобретение правящих классов”, и не основополагающа для человеческой природы»¹⁶⁵. Используя генеалогический метод в «Воле к знанию» (1976), М. Фуко показал, что точка зрения, согласно которой в XVII в. начинается «угнетение» сексуальности, а в XX в. – ее «освобождение», уязвима. «Пол» в генеалогической перспективе приобретает становящийся, исторический характер, так как представление о нем формировалось на протяжении нескольких

¹⁶⁴ Фуко М. Ницше, генеалогия, история. С. 85.

¹⁶⁵ Азаренко С. А. Генеалогия // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. 2-е изд., испр. и доп. С. 187.

веков. Пафос генеалогии, таким образом, заключается в стремлении видеть историю в ее становлении, так как историческое основание вещей находится не в нерушимом тождестве происхождения, но в разногласии и неравенстве. Подлинные исторические начала «непритязательны», они никогда не являются глобальными и, тем более, идеальными. Генеалогия никогда не сводится к воздвижению оснований. Напротив, она пытается продемонстрировать открытую расколотость того, что мыслилось единым и показать гетерогенность того, что представлялось однородным. Последняя специфическая черта генеалогии, о которой бы хотелось упомянуть, – это ее интерес к телу. Именно тело, по Ницше, есть владения подлинных начал. Тело (его питание, климат, почва) есть то, что несет на себе клеймо прошлого опыта и возвращает желания, слабости и заблуждения. Подлинная история – всегда история тела, инкорпорированная история. Специфика генеалогии (как особой техники исторического анализа) расположена в сочленении тела и истории. Непрерывная протяженность есть препятствие для установления подлинных причин: глаз не был изначально создан для зрения, как и рука для хватания. Если технология истории такова, что она всегда превращает многообразие во всеобщность, то генеалогия начинает с отрицания определенности абсолютов.

Действительная или генеалогическая история не опирается ни на какое постоянство. Движимый желанием «принять Ницше всерьез», Фуко отдает себе отчет в политическом характере генеалогического проекта:

«Все то, на что можно опереться, чтобы вернуться к истории и ухватить ее во всей целостности, все то, что позволяет изобразить ее как одно терпеливое непрерывное движение, – все это следует систематически крушить. Необходимо вдребезги разбить все то, что допускает утешительную игру узнаваний. Знать, даже в хронологическом порядке, – не значит “вновь обретать” и, в особенности, “обретать себя”. История будет “действительной” в той мере, в какой она внесет прерывность в само наше бытие. Она расчленил наши чувства, она драматизирует наши инстинкты, она умножит наше тело и противопоставит его ему же. Она ничего не оставит под собой, что располагало бы обеспеченной стабильностью жизни или природы, она не позволит нести себя с молчаливым упорством к тысячелетнему концу. Она подрывает то, на чем ее вынудили покориться и ожесточиться против своей мнимой континуальности. Знание, тем самым, создано не для понимания, оно создано для подрыва»¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодернизма. Минск, 1996. Цит. по: Кемеров В. Е., Керимов Т. Х. Указ. соч. С. 60.

Итак, дискурс – специфическая совокупность социальных практик, сложным, множественным образом обуславливающих систему речи и действия. Всякая знаковая артикуляция в обществе существует не иначе, как через посредство контроля, селекции, организации и перераспределения. Однако при этом важно помнить, что организация или порядок дискурса не скрывает истину. Напротив, сам дискурс и есть такой порядок истины, внутри которого только и возможны процедуры различия истинных и ложных высказываний. Однако за пределы этого порядка неявным образом вытесняется «целая тератология знания» (тератология – часть «естественной истории», в которой толкуется о монстрах, об исключительных формах). Взаимоотношение дискурса и истины можно выразить еще и таким образом: прежде, чем высказывание будет квалифицировано как истинное или ложное, оно уже должно быть «в истинном».

«До предположения этого различия между истинными и ложными высказываниями, даже до его признания, до того, как разместить это различие в простой каталогизации, высказывание уже должно быть “в истинном”»¹⁶⁷.

Фуко приводит простой и эффектный пример: то, что высказал в свое время Мендель, нельзя назвать истинным или ложным, поскольку он не был «в истине».

«Мендель высказал истину, но он не был “в истинном” своей эпохи: биологические понятия и объекты формировались совершенно по иным правилам, и для того, чтобы Мендель вошел в “истинное” и чтобы его высказывания (по большей части) оказались, наконец, верными, понадобилось полное изменение масштаба и развертывание совершенно нового плана объектов. Мендель был истинным монстром – потому то наука и не могла о нем говорить»¹⁶⁸.

Дискурс, таким образом, вместе с присущими ему системами контроля, есть условие существования истины. Истины нет без дискурса, дискурс – это и есть истина как таковая. Таким образом, под истиной Фуко вовсе не имеет в виду свод скрываемых и признаваемых истин, а скорее именно дискурс, как свод правил, по которым направляется различение истинных высказываний от ложных.

¹⁶⁷ Керимов Т. Х. Событие истины // Социемы. 2002. № 8. С. 31.

¹⁶⁸ Фуко М. Порядок дискурса ... С. 68.

Дискурсивный анализ с необходимостью совмещает в себе критический и генеалогический анализ. Критика актуализирует властный, «силовой» аспект дискурса. Цель критики – определение «внешних» и «внутренних» процедур контроля и принуждения. Генеалогия ставит вопрос о становлении и происхождении этих процедур. Методологическая продуктивность критики позволяет избежать идеализации «источника» дискурса, воплощая антиэссенциалистическую стратегию анализа. Генеалогия, в свою очередь, боится исследователя как от провиденциально-эсхатологического истолкования социального развития, так и от диктатуры непрерывного причинно-следственного ряда. Не отрицая исторической причинности, генеалогия стремится максимально расширить ее поле, открывая все новые исторические детерминанты

5.4. Дискурс: анализ высказывания

Понятие «*высказывание*», введенное французским мыслителем, звучит на редкость скромно и обыденно. Однако именно высказывание явилось одним из наиболее важных и востребованных понятий анализа дискурса, позволяющее (почти парадоксальным образом!) учесть то, что не принималось во внимание предшествующими исследователями и известными на тот момент аналитическими техниками. Что же такое высказывание? Наверное, начать следовало бы с того, что высказывание может не обладать (и чаще всего не обладает) правильной грамматической структурой. В этом отношении оно противостоит фразам-пропозициям. Высказывание не поддается процедурам формализации, однако обладает неким латентным содержанием. Латентное содержание высказывания, будучи элементом дискурса, не является ни возможным, ни виртуальным – они всегда абсолютно реально. Высказывания, как и содержащие их дискурсы, располагаются (или могут располагаться) на разных уровнях, они могут сосуществовать или противостоять друг другу, однако их иерархия номадична: всегда подвижные центры, постоянное наличие лагун и пробелов.

Если фразы отсылают к субъекту акта высказывания, к некоему началу речи, неявно подразумевая «Я» как субъекта референции, то высказывание, в свою очередь, отсылает к прин-

ципиально множественным позициям, входящим в его собственный состав: к примеру, если

«...литературное отсылает высказывание к некоему автору, то анонимное письмо тоже отсылает к автору, но совершенно в ином смысле; обычное письмо отсылает к тому, кто поставил под ним подпись, контракт – к его гаранту, афиша – к своему редактору, сборник – к составителю... Между тем все это является частью высказывания, хотя и не частью фразы: это функция, производная от первичной, функция высказывания»¹⁶⁹.

Фраза «Алмаз крупный, как отель Ритц» всегда остается одной и той же; высказывание, напротив, изменится в зависимости от того, соотносится ли оно с Ф. С. Фицджеральдом, любым другим субъектом, героем романа или его специфической атмосферой. При этом ни одна из указанных позиций не является некой изначальностью, включая авторское «Я». Напротив, все они являются производными самого высказывания – своеобразные формы не-лица. Действие высказывания неявно обращено против всякой языковой персонологии, противопоставляя ей «толщу безымянного бормотания».

Отсюда следует вывод, представляющийся вполне правомерным: высказывание не поддается формулировкам в терминах начала, творения или основания. В противоположность хронотопии фраз высказывание топологично. Оно сохраняется только «в себе», или, точнее, в собственном пространстве и функционирует (или остается действующим), если это пространство длится или восстанавливается. Высказывание, следовательно, всякий раз «имеет место», или четко очерченную локализацию. Оно сохраняется в себе вне зависимости от всех случаев его реализации, и в зависимости от ситуации события дискурса, высказывание сохраняется, передается или повторяется. Коль скоро речь идет о его пространственной локализации (речь идет о пространстве *дискурса* или пространстве его события), резонно предположить, что высказывание неотделимо от внутренне присущих ему вариаций, в следствие чего оно может не находиться постоянно в одной системе дискурсивных элементов, но постоянно мигрирует из одной системы в другую. Высказывания, таким образом, это единичности, сингулярности, распределяющиеся в соответствии с логикой событий дискурса

¹⁶⁹ Делез Ж. Фуко. М., 1998. С. 29.

в определенном пространстве. Почему следует настаивать на топологической среде высказывания? Не заключается ли все дело в том, что способ существования любого дискурса всегда определяется через сеть множественных взаимоотношений с *чем-то иным*, находящимся, однако, на том же уровне, что и оно само. Так, например, говоря об истории формирования медицинского дискурса, Фуко пишет о том, что нельзя утверждать, будто бы политическая практика (не имеющая видимого отношения к науке) навязала медицине новые понятия и симптомы, однако она открыла *новые поля медицинских объектов*,

«...массы населения, включенные в административные рамки и находящиеся под надзором... огромные народные армии... институты, выполняющие больничные функции применительно к *экономическим потребностям эпохи и социально-классовым отношениям*... Эту связь политической практики с медицинским дискурсом в равной степени можно обнаружить и в *статусе врача*»¹⁷⁰.

Таким образом, повторение или воспроизводство высказывания имеет строгие условия. Они заключаются в повторении дублирующей высказывание определенной констелляции пространства дискурса, или повторения его событийности. Требуется, следовательно, одно и то же распределение единичностей, сохраняющее тот же порядок мест и функций, одни и те же отношения с институциональными средами.

Высказывания, как уже говорилось, противостоят пропозициям (как плоскость противостоит пространству), правила образования высказывания имманентны его собственной среде; правило, образующее высказывания, находится на том же уровне, что и оно само. Чтобы «оформить», материализовать высказывание, не нужно проявлять никакой активности, высказывание *всегда уже есть*. Оно не отсылает к началу (например, к субъекту, который бы сделал его (впервые) возможным), ни к менталитету или мировоззрению, ни к Духу Времени. Как определить высказывание, какие примеры могли бы считаться удачными? Фуко приводит единственный формальный пример высказывания, выбранный им не без некоторого эпатажа: «...клавиатура пишущей машинки – не высказывание, тогда как ряд букв А, Z, Е, R, Т пронумерованных в учебнике дактилогра-

¹⁷⁰ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 163. См. также С. 44–45.

фии, – высказывание алфавитного порядка, адаптированное французской машинкой». Однако этот пример уместен, и из него можно сделать следующие выводы: для образования высказывания не требуется лингвистической легитимации, грамматической «правильности». Однако и материального наличия лингвистических элементов или наличия знаков также недостаточно для того, чтобы высказывание начало существовать! Высказывание в порядке дискурса функционирует иначе, чем язык, оно находится по отношению к нему в поперечном или, по словам Фуко, трансверсальном измерении. Далее: порядковое расположение написанных букв (AZERT) не является случайным. Оно определено если не множественностью, то, во всяком случае, минимум двумя существенными обстоятельствами. Первое из них – частотность употребления этих букв во французском языке. Второе – обстоятельство доступности этих букв для пальцев обеих рук. Следовательно, мы можем утверждать, что данное высказывание полностью оправдывает свою функцию: оно производит *дискурсивный объект*. Если фразы и пропозиции находят свой смысл в наличии референта, то высказывание образует дискурсивный объект, который не заключается в положении вещей, но генерируется самим высказыванием. Дискурсивный объект есть объект производный, производящийся. Каждое из высказываний имеет собственный объект, который, по выражению Делеза, окружает его собственным миром. Каков же объект высказывания AZERT? AZERT клавиатуры формирует локальный силовой центр, очаг власти, неизбежность которой будет заключаться в том, что *максимальная эффективность* машинописи на *французской* пишущей машинке будет достигнута, во-первых, именно при таком расположении литер и, во-вторых, при наличии пяти пальцев на каждой руке. Способ существования высказывания можно определить как принципиально производительный. Высказывание не бывает «занято» чем-то иным – оно постоянно «производит на свет» дискурс, если под ним понимать совокупность «словесных перформансов», знаков, актов, формулировок, а также ряды фраз и пропозиций.

Пафос Фуко очевиден: ему хочется пробиться к новому уровню объективности, позволяющему идти в обход содержания, смысла, логики самого текста, туда, где ясно были бы различимы производящее и производимое, «диктум» и его знако-

вое выражение, высказывание и порожденный им текст. Но каким образом можно обнаружить высказывание? Пожалуй, это самый волнующий момент методологии нашего исследователя. На протяжении сотен страниц работ Фуко не удастся обнаружить никаких рецептов по этому поводу. Высказывание должно быть *обнаружено*, поскольку оно никогда не дано непосредственно. Любое высказывание скрыто от исследователя фразами и пропозициями. Более того, высказывание «спрятано» наиболее коварным способом из всех имеющихся:

«описание высказываний обращается – в соответствии со своего рода вертикальным (“трансверсальным”. – А. С.) измерением – к *условиям существования* различных означающих совокупностей. Отсюда парадокс: оно не пытается очертить, обойти словесные перформансы, чтобы открыть за ними и под их видимой поверхностью скрытый элемент, скрывающийся в них или возникающий подспудно тайный смысл; однако высказываемое *не видимо непосредственно*; оно не проявляется столь же явным образом, как грамматическая или логическая структуры. Высказывание одновременно невидимо и несокрыто»¹⁷¹.

В поиске высказывания, таким образом, исследователю приходится двигаться на ощупь. Однако высказывание должно быть найдено – это почти императивное требование. «Следует обнаружить “цоколь” высказывания, отполировать, обработать или даже придумать его». Предположим, что, проявив необходимое неистовство в эрудиции, кому-то удастся найти высказывание в исследуемом материале. Кто может гарантировать нам, что не произошло ошибки? Как удостовериться что «именно это» и есть высказывание? Иными словами, вопрос, на который мы должны ответить, звучит так: каковы критерии высказывания? Жиль Делез, для того чтобы идентифицировать высказывание, предлагает вычленить вокруг него

«...три круга, три пространственных среза: пространство коллатеральное, прилегающее или смежное, коррелятивное пространство и пространство дополнительное»¹⁷².

К «коллатеральному» он относит пространство, которое образуют прочие высказывания, относящиеся к той же группе, а затем обнаруживает правила перехода или варьирования вы-

¹⁷¹ Фуко М. Археология знания. С. 110. (курсив наш. – А. С.)

¹⁷² Делез Ж. Указ. соч. С. 40.

сказываний в пределах одного и того же уровня. Говоря о втором пространственном срезе или «коррелятивном» пространстве, следует отметить, что в нем идет речь о взаимосвязях высказывания не с другими высказываниями, а с его собственными субъектами, объектами и понятиями. Наконец, дополнительное пространство представляет собой институциональную среду, в которую высказывание погружено. Подобные критерии определения целиком и полностью отвечают определению высказывания, однако нельзя не отметить, что первые два содержат в себе значительную трудность использования при «полевой» работе. Дело заключается в том, что, как уже отмечалось, высказывания неотделимы от «пространства или эффекта редкости». Мало того, что они трудно определимы, они еще и редки. В реальной исследовательской практике представляет определенную трудность обнаружение даже единственного высказывания.

Поэтому можно переформулировать критерии определения высказывания следующим образом: во-первых, между высказыванием и его дискурсивным объектом должна существовать понятная связь, характер которой может быть различным; во-вторых, одновременно с высказыванием следует обнаружить его институциональную среду, формирующую объекты, действующие в местах высказывания, а также говорящие из этих мест субъекты, и наконец, в-третьих, дискурсивный объект, в каком бы виде он не представал, всегда должен оставаться релевантным институциональной среде. Итак, три критерия, три аналитических процедуры: нахождение высказывания, его дискурсивного объекта и институциональной среды. Обнаруживается нечто, что побуждает продуцировать определенного рода дискурс, несущий в себе соответствующие процедуры собственного ограничения и контроля. Какова методологическая продуктивность подобного предприятия? Знание о чем мы получим в итоге? И не являет ли эта методология настораживающее сходство с обычным контекстуальным анализом? Подобные вопросы существенны. Для того чтобы на них ответить и более корректно очертить процедуры анализа дискурса, вернемся к вопросу сокрытости высказывания. Высказывание, как уже говорилось, не данное в явном виде, имеет на то причины «дискурсивно-внутреннего» характера. Оно потому обладает производящей способностью, что, перефразируя Хайдеггера, *забывает себя в*

пользу высказанного. Высказывание, будучи одновременно невидимым и несокрытым, всегда находится в забвении. Забвение высказывания является такой же его характерной чертой, как и способность порождать дискурсивные объекты. Наверное, следовало бы добавить, что забвение не просто характерная, но конститутивная его черта. Вот поэтому к высказыванию всегда только и можно, что *вернуться*. Однако,

«...чтобы было возвращение, нужно, на самом деле, чтобы сначала было забвение, и забвение – не случайное, не покров непонимания, но – сущностное и конститутивное забвение. Акт установления (т. е. акт собственно *высказывания*. – А. С.), действительно, по самой своей сущности таков, что он не может не быть забытым. То что его обнаруживает, то, что из него проистекает – это одновременно и то, что устанавливает разрыв, и то, что его маскирует и скрывает. <...> Замок забвения не добавляется извне – он часть самой дискурсивности – той, о которой мы сейчас ведем речь – именно она дает закон забвения; так, забытое установление дискурсивности оказывается основанием существования и самого замка и ключа, который позволяет его открыть, причем – таким образом, что и забвение, и препятствие возвращению могут быть устранены лишь самим этим возвращением»¹⁷³.

Чтобы возвратиться к высказыванию, необходимо его забыть. Характер этого «беспамятства» не случаен, но онтологичен, забвение сущностно и конститутивно. «Продукт» высказывания – будь то текст или деятельность, и есть то, что устанавливает разрыв, скрывая их порождающий источник. Фуко упоминает на тех же страницах, что забвение всегда «облечено в точные операции» – это тексты, законы, всякого рода произведения – и каждую из них можно свести к устанавливающему акту, к высказыванию. Забвение не является внешним – именно сам дискурс («природа» высказывания) диктует забвению свой закон. Непрерывно забываемое высказывание в то же время оказывается ключом к нему, требует возвращения.

Еще один принципиальный момент заключается в следующем. Возвращение к высказыванию не происходит в некоей монотонности повторения. Если возвращение имеет место, то это всегда возвращение к *скрытым импликациям дискурса*. Настало время сформулировать четвертый, и самый строгий критерий

¹⁷³ Фуко М. Что такое автор // Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 36.

высказывания: высказывание не является высказыванием, если факт его отыскания не проливает свет на «забытую» историю его появления. Возвращаясь к высказыванию, мы, конечно же, так или иначе обращаемся к тексту, но также и к тому

«...что в тексте маркировано пустотами, отсутствием, пробелом. Происходит возвращение к некоей пустоте, о которой забвение умолчало или которую оно замаскировало, которую оно покрыло ложной или дурной полнотой, и возвращение заново должно обнаружить и этот пробел, и эту нехватку»¹⁷⁴.

Что означает пустота, о которой говорит Фуко? Что значит «вновь вернуться» к ней? Это возвращение не к историческому вакууму, это возвращение к некоей принципиально заполненной пустоте, возвращение к (ни)что. Речь идет, во-первых, о (ни)что потому, что пробелы и лакуны уже скрыты «дурной полнотой» текста, а во-вторых, к ни(что) – потому что, как уже было сказано, эта пустота заполнена: ее содержание – вполне материальные и социально обусловленные процедуры прореживания, контроля и, в конечном счете, укрывания или камуфлирования некоего содержания, которое по определению не могло быть объективировано в тексте. Теперь становится более понятным тезис о том, что высказывание *само по себе* не говорит, или «мало что может сказать». Однако возвращение к высказыванию может пролить свет на репрессированное дискурсом содержание.

«Это возвращение, которое составляет часть самого дискурса, беспрестанно его видоизменяет... возвращение к тексту (в перспективе высказывания. – А. С.) не есть историческое дополнение, которое якобы добавляется к самой дискурсивности и ее якобы дублирует неким украшением, в конечном итоге не существенным; возвращение есть действенная и необходимая работа по преобразованию самой дискурсивности»¹⁷⁵.

Понятие повторения по отношению к анализу дискурса оказывается релевантным изменению его *порядка* или «работе по преобразованию самой дискурсивности». Это означает, что анализ дискурса больше не является нейтральной разновидностью гуманитарного знания. Работа по изменению дискурса опознается сегодня как *политическая*, ибо, во-первых, анализ дискурса (или его следствия) всегда имеет отношение к на-

¹⁷⁴ Фуко М. Что такое автор. С. 36.

¹⁷⁵ Там же. С. 37.

стоящему, а, во-вторых, он всегда связан с отношениями власти и управления. Наконец, во избежание истолкования «возвращения к высказыванию» как «возвращения к тому же самому» последний раз хотелось бы уточнить этот термин через делезовское понятие повторения. Что означает «повторить высказывание»? Согласно Ж. Делезу, повторение не есть общность или сходство. Если, например, символами общности могут выступать циклы равенства и обмена, то

«...повторение является необходимым и обоснованным действием лишь в отношении того, что не может быть заменено. Повторения как действия и как точка зрения касается особенности, не подлежащей обмену, замещению. <...> Если обмен – критерий общности, то кража или дар критерий повторения. <...> Повторять – значит вести себя по отношению к единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного <...> Голова – орган обменов, а сердце – влюбленный орган повторения»¹⁷⁶.

Повторения высказывания, осуществляемые в актах *возвращения*, открывают теоретически бесконечные возможности его описания, продуцируя тем самым всякий раз *новое историческое знание*. Что же касается возможных упреков сведения данной методологии к контекстуальному анализу, то мы бы рискнули утверждать следующее: анализ высказывания позволяет выделить некие правила образования текстов, условия их возможности. Каждое высказывание одновременно позволяет продуцировать некий дискурс, не оставляя, тем самым, другой возможности. И здесь не может быть случайностей. Контекст ничего подобного не объясняет, поскольку его природа всегда различна.

Следует еще раз напомнить о том, что высказывание, «несущее» дискурс, оказывается сцепленным с радикально гетерогенным ансамблем дискурса как такового. Этот ансамбль ничем не ограничен в своей множественности – он может включать в себя все: от научных высказываний до философских, моральных или политических положений, от социальных институций до архитектурных планировок. Возможно, именно поэтому, говоря о высказывании, Фуко пользуется термином «трансверсальность», как разновидностью некой «пронизывающей поперечности», а также уподобляет высказывание кривой линии¹⁷⁷ в

¹⁷⁶ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 13–14.

¹⁷⁷ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 84.

противовес линейной последовательности слов, фраз и пропозиций. Поэтому возвращение к высказыванию (или его повторение) не может быть «тем же самым». Возвращение всегда осуществляется как движение из новых «мест» дискурса, подразумевающих, соответственно, всякий раз новые функции, новые объекты и новые переменные. Возвращение к высказыванию удобно уподобить деятельности борхесовского Пьера Менара, задавшегося целью создать несколько аутентичных глав «Дон Кихота» М. Сервантеса. Не воспроизвести, не переписать, но именно *повторить*. Именно неочевидность повторения, сама немыслимость и парадоксальность подобного замысла составляют нерв гениального рассказа: только самое верное и точное повторение несет в себе максимум различия. «Текст Сервантеса и текст Менара словесно идентичны, однако второй бесконечно более богат...»¹⁷⁸. Как и высказывание, текст Сервантеса остается неизменным, однако фантастический, но, тем не менее, реализованный *опыт* повторения подразумевает, как уже сказано, радикальное изменение. И еще одно обстоятельство, связанное с достоинствами методологии, представляется нам существенным. Открытие, нахождение, вычленение или придумывание высказывания (принадлежащего к истории идей), его последующие описание и анализ позволяют пересмотреть традиционный подход к истории в вышеупомянутом смысле.

5.5. Ницше – Фуко: монумент и документ

Суть классического исторического подхода может быть описана следующим образом. Историк вынужден «понимать», или отталкиваться в своих исследованиях от неких очевидностей, наиболее предпочтительной разновидностью которых, конечно же, является *документ*, который является одновременно и объектом и инструментом исторического познания и анализа. Традиционному историку вряд ли интересна природа или интенсивность события, отмеченного документом. Вот признание одного из основателей исторической школы «Анналы» Марка Блока:

¹⁷⁸ Борхес Х. Л. Пьер Менар, автор Дон Кихота. Сочинения. В 3 т. Т. 1. М., 1994. С. 293.

«Я много раз читал, часто сам рассказывал истории о войне и сражениях. Знал ли я действительно – в полном смысле слова «знать», – знал ли я нутром это жгучее отвращение, прежде чем сам его испытал, прежде чем узнал, что означает для армии окружение, а для народа – поражение?»¹⁷⁹

Данная ситуация амбивалентна: с одной стороны, такой подход позволяет осуществляться и развиваться историческому знанию, с другой стороны, мы не можем отрицать очевидного факта *пассивности* прошлого как объекта исследования. Истина исторического *события* по определению не ясна, и в определенном смысле даже не датируема. Событие предстает неким пустым промежутком, навсегда ушедшим временем. По справедливому замечанию В. А. Подороги, в этом случае «не событие производит документальную массу, а напротив, событие прошлого может произойти только в согласии с документом. Документ обладает качеством «квазеевидности» и только на языке документа мы можем говорить с нашим прошлым. Вера историка в документ законна, ибо она подкрепляется другой верой, верой в то, что время прошлого существует независимо от нашего времени»¹⁸⁰.

Традиционная история, влекомая объективностью документа, фактически упразднила «живую» разновидность истории. Давно уже став наукой, история перестала *рассказываться*, утратив особую традицию воспоминания прошлого. А ведь именно такая разновидность истории (призванная поразить воображение, научить человека относиться к чему-либо как к *значительному, важному, возможно – священному*) была изначально восстребована обществом. Фридрих Ницше называл историю подобного рода *монументальной*. Монументальная история – одна из трех возможных составляющих всякой истории, наряду с историей *антикварной* и *критической*. *Монументальная* история для Ницше – это история великих событий. Это история, поражающая неповторимыми мощью и размахом. Назначение монументальной истории – вдохновлять людей на не менее великие дела.

«Что великие моменты в борьбе единиц образуют одну цепь, что эти моменты, соединяясь в одно целое, знаменуют подъем человечества на вершины развития в ходе тысячелетий, что для меня вершина подобного

¹⁷⁹ Блок М. Апология истории, или ремесло историка. М., 1986. С. 28.

¹⁸⁰ Подорога В. А. К философии архива. Заметки // Индекс. 2001. № 14. С. 256.

давно минувшего момента сохраняется во всей своей живости, яркости и величии, — в этом именно и находит свое выражение основная мысль той веры в человечество, которая вызывает требования *монументальной истории*»¹⁸¹.

И еще:

«Чем же, в таком случае, может быть полезно современному человеку монументальное воззрение на прошлое, т. е. изучение того, что является классическим и редким в прежних эпохах? Тем, что он научается понимать, что то великое, которое некогда существовало, было, во всяком случае, хоть раз *возможно* и что поэтому оно может стать возможным когда-нибудь еще раз; он совершает свой путь с большим мужеством, ибо теперь сомнения в осуществимости его желаний, овладевающие им в минуты слабости, лишаются всякой почвы. Предположим, что кто-нибудь поверил, что для основательного искоренения вошедшей ныне в моду в Германии образованности достаточно сотни продуктивных, воспитанных в новом духе и деятельных людей — как сильно может ободрить его тот факт, что культура эпохи Возрождения была вынесена на плечах такой же кучкой в сто умов»¹⁸².

Назначение монументальной истории – производить эффект. Эффекты монументальной истории крайне важны; именно в них заключена, по выражению Ницше, «душа исторического описания». Но нуждается ли монументальная история в истинности? По-видимому, нет. Скандальность второго «Несвоевременного размышления» отчасти заключалась в признании этого обстоятельства.

«...Истории... грозит опасность подвергнуться некоторому искажению, приукрашиванию и в силу этого сближению со свободным вымыслом; мало того, были эпохи, которые совершенно не могли провести границу между монументальным прошлым и мифического характера фикцией, ибо как из того, так и из другого мира могут быть извлечены одинаковые стимулы»¹⁸³.

Примерами монументальной истории могут служить исторические памятники, мемориальные комплексы, художественные фильмы («Октябрь» С. Эйзенштейна), «300 спартанцев» З. Снайдера, «1/6 часть света» Д. Вертова), живописные полотна и т. д.

Но монумент для историка – всего лишь собрание принципиально неточных сведений, в лучшем случае нуждающихся в

¹⁸¹ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1 : пер. с нем. / сост., ред. изд., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна. М., 1990. С. 169.

¹⁸² Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 170–171.

¹⁸³ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 172.

дешифровке и переработке. Беда монумента в том, что его эффект трансгрессивен по отношению к принципиальной бедности документа (на чем и основывается пафос его «объективности»), ирридиация события, воплощенного в монументе, несет в себе слишком многое. Ввиду своей избыточности монумент дисквалифицируется историками в качестве аутентичного свидетельства. История, следовательно, вынуждена воспроизводить себя в тесном пространстве между бедностью документа и великой избыточностью монумента, все время держа, однако, курс на «бедность» по соображениям научности. Монумент может прочитываться только через документ и сводиться к нему – такова парадигма традиционной истории. Хотя сам документ в определенном смысле еще ничего не значит: он ни подлинен, ни ложен, однако с «правильной», исторической точки зрения он всегда уже достоверен как прошлое, как момент прошедшего времени. Однако документом всегда распоряжается будущее: кто может гарантировать его «правильный» переход в настоящее? Как обеспечить к нему объективный «план доступа»? Возможно ли вообще сколько-нибудь исторически корректное экспозиционное пространство? Но все же чтобы быть, история должна постоянно переписываться и подобные вопросы могут оказаться в плохом смысле «вечными»... А может быть, настоящему времени, каждое мгновение уничтожающему архив, противопоставлять не единую и глобальную историю, а множественные истории? Множественность – против единства, индивидуальность против коллектива и института, не документ против монумента, но документ и монумент?

Именно такой точки зрения и придерживается Фуко. «Археология знания» начинается с атаки на наиболее хорошо укрепленный форпост исторической науки: «документ более не довлеет над историей, которая с полным правом в самом своем существе понимается как *память*. История – это только инструмент, с помощью которого обретает надлежащий статус весь корпус документов, описывающих то или иное общество.

Анализ дискурса, базирующийся на открытии и описании высказывания, с необходимостью начинает с документа. У исследователя просто нет другого выхода, кроме как начинать работу со слов, фраз и пропозиций (что, конечно же, подразумевает наличие того или иного документального поля). Открыть вы-

сказывание – всего лишь значит организовать слова в их определенный свод, всегда меняющийся в зависимости от поставленной проблемы, засесть момент, когда высказывание проецируется в пропозицию. Высказывание не в коем случае не отождествляется с конкретными разновидностями исторических монументов, однако, через их посредство можно задать специфические режимы прочтения документа. Высказывание производит своего рода реактуализацию документа, оно позволяет вывести на свет, актуализировать его прерывности и пустоты, заставляет их (быть может, впервые) заговорить. Анализ высказывания есть своего рода механизм, позволяющий осуществить трансформацию документа в монумент и осуществить его не поспешное и пассивное (как в случае с документом как таковым), но активное и интроспективное описание. Смещается фокус и акценты анализа: если работа с документом – это постоянно утомленное стремление расшифровать следы, кем-то оставленные, то результатом описания документа с помощью высказывания и является высвобождение скрытой доселе массы элементов, которые-то и должны стать новым объектом исторической работы: их необходимо вычленивать и различить, а значит и классифицировать, поставить в соответствие друг с другом или сгруппировать. Если классическая история видела свою задачу в том, чтобы определить характер отношений между фактами и датированными событиями, то сегодня проблема уже ставится не так. Ввиду множественности и разнородности материала он может состоять

«... в установлении и переустановлении рядов, в определении элементов ряда, в строгом разграничении отношений, характерных для каждого случая, в выведении закона и, помимо всего прочего, в описании связей между различными рядами и последовательностями, с целью создания их “матрицы” – этим объясняется множественность страт, потребность в членениях и хронологической спецификации»¹⁸⁴.

Необходимо, однако, оговориться, что исследования подобного рода не в коей мере не претендуют на то, чтобы посредством кропотливой работы повернуть время вспять и установить невиданную доселе континуальность, невзирая на глубину, интенсивность и разбросанность забытого. Они также не пытаются настойчиво демонстрировать то обстоятельство, что прошлое

¹⁸⁴ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 11.

все еще здесь. Но, напротив, проследить сложную нить происхождения, удержать то, что произошло в его изначальной разрозненности, быть чувствительным к самым незначительным отклонениям, могущим тем не менее обещать самые радикальные перемены, научиться понимать ошибки и заблуждения, порождающие, однако то, что сегодня так значимо – и все ради того, чтобы в конце концов открыть, чем являемся мы сами, здесь и сейчас. Следует отметить, что в истории современной мысли по отношению к высказыванию существует ряд схожих с ним понятий. Так, например, современный французский психиатр Ф. Гваттари в разработке собственной теории субъективности, а также для описания процессов субъективации пользуется понятием «коллективные устройства высказывания», понимая под ними особую совокупность социальных и технологических машин (семиотических, информационных, коммуникативных), действие которых (располагаясь «посреди человеческой субъективности, в недрах не только воспоминаний, рассудка, но и его чувствительности, аффектов,... бессознательных фантазов»¹⁸⁵) производит, поддерживает и трансформирует человеческую субъективность. Как можно заметить, понятие Гваттари (сформированное под прямым влиянием Фуко) актуализирует производящую функцию высказывания.

Следующий ряд концептов роднит с высказыванием скорее морфологическое, чем генетическое сходство. Речь идет о понятиях карты (диаграммы), схемы и топологемы. Начнем с карты (или диаграммы). Понятие карты как исследовательского инструмента, а иногда и как объекта исследования во второй половине XX в. достаточно широко и успешно применялось в когнитивной психологии. К. Левин составлял топологические матрицы поведения, Морено – карты психодрам. Основатели антипсихиатрии Р. Лэнг и Купер также пытались «картировать субъекта», широко и разнообразно использовали операции диаграмматизации Ж. Делез и Ф. Гваттари (как в качестве соавторов, так и порознь). Что же дает нам карта, чем объяснить столь интенсивное ее использование целым рядом отнюдь не схожих исследовательских стратегий?

¹⁸⁵ Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (о производстве субъективности) // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1. Разум. Духовность. Традиции. Л., 1990. С. 153.

В. Подорога выделяет следующие ее основные свойства: карта упраздняет глубину. Также, как и в высказывании, в карте нет сущности, но есть поверхность. Она уплощает любые иерархии, совмещая и удерживая на поверхности гетерогенное. Карта схватывает субъекты и отношения, однако при этом нельзя также сказать, что она *выражает* силы. Напротив, карта (как высказывание) есть само *соотношение сил*; карта, по верному замечанию Подороги, «имманентна потоку реального». Карта подрывает предзаданность кальки или схемы; как и высказывание, карта децентрирована по отношению к объектам, субъектам и их функциям, она всегда локальна, частична и поэтому с необходимостью открыта. Карта дублирует становление точно также, как и высказывание *производит* дискурсивный объект, она «оперирует моментом изменения, а не тем что уже изменилось»¹⁸⁶. Карту с высказыванием роднит особый тип отношения к картируемому. Его можно было бы определить как гетерологическое «отношение без отношений»¹⁸⁷. «Карта – не женская и не мужская, не для черных и не для белых, она ничья, она есть то, что есть, – сама реальность. Элементарная запись события идет так, как если бы событие записывало себя. Субъекта записи не существует»¹⁸⁸.

В. Кемеров в известной работе «Основы социальной философии» вводит понятие *схемы* социального взаимодействия. В концепте схемы, по мнению исследователя, следует делать акцент не на статичности, подсказываемой инерцией повседневной речи, но на динамическом моменте ее производства: *схемы вырабатываются* людьми для определенных типов деятельности. Рассматриваемая под углом производства, схема, как и высказывание, содержит в себе одновременно и субъекта (собственного производства) и объект схематизирования. Схема, понимаемая таким образом, как принципиально граничная (между виртуальным и актуальным) и есть то, что постоянно производит саму социальную реальность¹⁸⁹. Последний пример понятия, родственному высказыванию – «топологема». С. Азаренко вво-

¹⁸⁶ Подорога. Феноменология тела. М., 1995. С. 96

¹⁸⁷ Керимов Т. Х. Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999. С. 56.

¹⁸⁸ Подорога В. Указ. соч. С. 96. Примеры картирования: карта субъективации (Делез Ж., Фуко М., 1998. С. 56). Там же о родственном карте понятию диаграммы. С. 59–71. Карты разновидностей социального опыта (Зимовец С. Молчание Герасима. М., 1996. С. 31, 73, 103, 105). Пример картирования поэтического опыта (Подорога В. К вопросу о мерцании мира (интервью) // Логос. 1993. № 4. С. 142).

¹⁸⁹ Кемеров В. Основы социальной философии. М., 1996. С. 36.

дит данное понятие в целях демонстрации своеобразия различных профилей культуры. Согласно определению автора, топологема представляет собой способ организации культуры как «совокупность специфических мест или тел...». Особенность понятия заключается в том, что топологема, не будучи формой, вбирает в себя многообразное, сама оставаясь при этом в состоянии неустойчивого равновесия: «место» в топологеме содержит одновременно и не-место, в том плане, что оно выступает вместилищем для других мест... Топологема... есть... местонахождение, поскольку в нем находятся, собираются (т. е. подвижно сосуществуют, самоорганизуются) различные места, они определенным образом со-вмещаются, порождая неповторимую констелляцию “мест” культуры»¹⁹⁰.

Что же, в конце концов, роднит высказывание и вышеперечисленные понятия? То, что все они содержат в себе или в качестве своих «производных» и функции субъекта, и функции объекта, и функции концепта.

Методология Фуко актуализировала многие темы, принадлежащие сегодня стандартному репертуару не только современной философии, но и науки. Во-первых, это проблема так называемой *гетерогенной* множественности. Дискурсивная множественность гетерогенна. Это значит, что ее элементы не составляют системы (а если и составляют то принципиально *ситуативно*), не подчинены единому центру. Единственно возможный закон гетерогенной множественности – это закон события. Множественность такого рода постоянно *сбывается* в соответствии с ситуативной логикой совместности ее элементов. Что же касается элементов, то их природа также принципиально событийна – у них нет ни предсуществующей идентичности, ни гарантированного статуса существования. Гетерогенная множественность – это со-вместность.

Каков смысл этого «со-»? Он не сводится к нахождению рядом или «рядоположности». Логика этого «со-» есть логика внутренне-внешнего. Ни то, ни другое, но между ними, пребывающее на пределе. Ж.-Л. Нанси приводит пример людей, совершающих путешествие в одном купе. Они оказываются случайным образом вместе. Между ними нет никаких отношений. Но они равным образом составляют совокупность в качестве

¹⁹⁰ Азаренко С. А. Топология культурного воспроизводства. Екатеринбург, 2000. С. 46.

пассажиры данного поезда, пребывающих в одном пространстве и в одно время. Они находятся в промежутке между отъединенностью «толпы» и связностью «группы», будучи каждый раз близкими к превращению в одну или в другую. Подобная приостановленность составляет «со-бытие», открытое как отношению, так и отсутствию такового. Отношения элементов гетерогенного множества, составляющих дискурс, есть, таким образом, отношения совместности, предполагающие «связь без связности», «отношение без отношений»¹⁹¹.

Именно такой тип множественности служит сегодня объектом синергетики. Ввиду принципиальной динамичности современной ткани социальной реальности представляется возможным уподобить понятие дискурса сложной самоорганизующейся системе. Высказывание, от которого дискурс исходит (в смысле свободного «исхождения»), есть, в таком случае, результат его самоорганизации. Свойство «ненасильственного» собирания, или пронизывания всех элементов дискурса, которым обладает высказывание, позволяет его уподобить странному аттрактору. Второй методологически востребованный момент заключается в следующем: высказывание вбирает в себя, онтологизирует случайность. То, что с точки зрения классической науки дисквалифицировалось как случайное, в анализе дискурса имеет совсем другой онтологический статус.

Как легко догадаться, гетерологическое «отношение без отношения» также подразумевает случайность, а понятийный аппарат современной философии работает над созданием таких познавательных моделей, которые бы позволяли эту случайность «мыслить», однако принципиально иным образом, чем, например, в диалектике. Социальные отношения множественности и случайности концептуализирует особый раздел социальной гетерологии, именуемый социематикой. Т. Х. Керимов называет «социемами» социальные сингулярности, призванные выделить различительные единицы гетерогенного «общества без общества», т. е. общества без общего: Бытия, Истины и Смысла, «общества как становления/события, общества, построенного на забвении Бытия или любого другого инварианта присутствия, следовательно, общества децентрированного»¹⁹².

¹⁹¹Керимов Т. Х. Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999. С. 75–89.

¹⁹² Керимов Т. Х. Указ. соч. С. 98.

Итак, если дискурс есть специфическая множественность социальных практик, сложным образом обуславливающую систему речи, действия и письма, то высказывание может быть определено как имманентная причина дискурса. Иными словами, высказывание актуализируется в собственном следствии. Несводимое ни к фразам, ни к пропозициям, высказывание имеет отношение ко всей множественности дискурса разом. Высказывание не является системообразующим центром дискурса, не отсылается к началу или субъекту, не мыслится в терминах творения и не имеет основания. Высказывания, как и содержащие их дискурсы, могут располагаться на разных уровнях, сосуществовать или противостоять друг другу. Их иерархии протейчны, центры подвижны. Высказывание взаимоопределяется по отношению ко всей открытой множественности дискурса. Причина его появления случайна. Находясь в языке, оно не подчиняется грамматической правильности, не требует лингвистической легитимации.

Высказывание произвольно – его продуктом всегда является дискурсивный объект. Однако всякий дискурсивный объект, чем бы он не являлся, всегда появляется на фоне забвения высказывания. Забвение – расплата высказывания за производительность. Именно забвение высказывания делает возможным его возвращение к нему. Что означает возвратиться к высказыванию? Это возвращение есть всегда возвращение к скрытым импликациям дискурса. Если любой дискурс немислим вне репрессивных процедур, то возвращение к высказыванию позволяет пролить свет на забытую историю его появления. Возвращаться к высказыванию – значит осуществлять работу по преобразованию самой дискурсивности.

Перечислим основные итоги дискурсивного анализа. Методология дискурсивно-генеалогического характера включает в себя три главные аналитические процедуры. Во-первых, в исследуемом материале следует обнаружить высказывание, во-вторых, следует определить его дискурсивный объект, и, наконец, обнаружить институциональную среду высказывания. Определение дискурсивного объекта становится возможным при экспликации процедур контроля и ограничения дискурса – так актуализируется критическая часть работы. Нахождение институциональной среды дискурса соответствует генеалогической составляющей анализа дискурса.

Напоследок – простой пример. Один из уроков Фуко, которые можно вынести из «Истории безумия в классическую эпоху», таков: отсутствие разума как осмысленного деяния (неразумие) есть условие возможности истории. Или, точнее, история неразумия есть история возможности истории. Что такое история? Прежде всего это то, что сделано, что значимо, что – прежде всего – имеет смысл. Неразумие (бродяжничество, попрошайничество, колдовство, занятия алхимией) есть прежде всего отсутствие осмысленного деяния. Тогда все, что не имеет выраженного позитивного смысла, должно быть сведено (как минимум) к неразумию и исключено из истории. История возможна только и единственно как *дискурс* – т. е. как *практика исключения*. Неразумный, следовательно, есть сколь невидимый, столь же и *необходимый* двойник осмысленного деяния, а значит – разума и истории. Но классическая, *видимая* история – это история Разума.

Истории развития разума противостоит археология. Археология не знает различий между разумом и неразумием. И она в состоянии показать, каким образом разум обеспечивает 1) знание себя и 2) свою непрерывность. И то, и другое осуществляется через постоянное отбрасывание того, что по отношению к разуму определяют как отличие, несвязность, неразумие. Безумие предстает как то, что со всех сторон обступает Историю. То, что не находит себе смысловой или функциональной принадлежности, с необходимостью выпадает из *классической исторической драмы*.

Оппозиция разум/неразумие служит *высказыванием*. Высказывание всегда производит *дискурсивый объект*. Дискурсивным объектом высказывания являются рабочие дома для нищих и бродяг, места «дисциплинарной монотонности», т. е. сама практика «исправления» неразумных. Институциональной средой высказывания является общая ситуация формирования дисциплинарной власти, власти-знания. Власть-знание – это такое знание, которое непосредственно определяется целями и задачами власти и тем, что видит власть в качестве своего объекта. Однако через короткое время совместное интернирование нерасчлененной массы «неразумных» начинает восприниматься как нерациональное. Требуется интернирование, позволяющее более полно 1) контролировать и 2) и использовать девиантов. Вся масса неразумных распадается на 1) тех, кого можно заставить трудиться и 2) абсолютно безнадежных в этом отношении (безумцев). Так делается важный шаг: безумцы выделяются в особую группу. Это значит: высказывание производит *новый*

дискурсивный объект, точнее, даже ансамбль таковых. Прежде всего, в отличие от рабочего дома, появляется 1) психиатрическая лечебница; 2) безумие в качестве диагноза и 3) психиатрия как а) научная дисциплина и б) форма власти-знания. Что же помог открыть дискурсивный анализ? Тот факт, что до XIX в. не было безумия. Безумия как факта дискурса не существовало до тех пор, пока оно не было создано... медициной. Фуко показал, что психиатрия не просто стала по-новому изучать психические болезни, но что она сама создала их. К сказанному необходимо добавить следующее. Параллельно формированию знания о безумии шло формирование определенного знания о человеке. Да, безумие – отчуждение человека от собственной сущности. Но оно парадоксальным образом и *говорит* о человеческой сущности. А именно: «дно», темная глубина, мир дурных инстинктов вообще с необходимостью присутствует не только в потерявшем разум безумце, но является структурной составляющей *каждого* человека. Поэтому представления о безумии тесно связаны с темой *виновности* человека, от которых и по сей день не освободилась такая разновидность сугубо научного и позитивного знания как психиатрия.

Контрольные вопросы

1. Какого рода трудности заключены в понятии «исторический факт»?
2. Какова суть «семиотической» версии восстановления исторического факта?
3. Каковы специфические проблемы истории как науки?
4. С чем связан исследовательский лозунг Л. Февра «История человека без человека»?
5. Что такое дискурс? Каковы причины введения этого понятия в научный оборот?
6. Каковы процедуры «контроля дискурса»? Кто осуществляет этот контроль? Приведите собственные примеры контроля и/или власти дискурса.
7. Что такое критика и генеалогия в (историческом) исследовании? Каковы функции каждой из них?
8. Почему, по мнению Фуко, классическая история, «история историков», метафизична?
9. Что такое «высказывание» и какова методологическая продуктивность этого понятия для историка?
10. В чем проблема «документальной» истории?
11. Что такое монументальная история и каково ее назначение?
12. Как монумент позволяет реактуализировать документ?
13. Какие понятия социально-гуманитарных наук родственны понятию высказывания?

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Классическое понятие истории и его деконструкция

История... это кошмар, от которого
я пытаюсь проснуться.

Д. Джойс

Историзм могли выдумать лишь те европейские
нации, для которых история не была непрерывным кошмаром.

М. Элиаде

Надобно найти смысл и в бессмыслице,
в этом неприятная обязанность историка – в умном деле
найти смысл сумеет всякий философ.

В. О. Ключевский

Время, в которое мы живем, развивается с поразительной быстротой. Скорость истории, похоже, достигла предела. Неудивительно, что общество резко повышает требования к наукам, изучающим социальные процессы. Традиционные понятия и методы мышления перед лицом новых исторических реалий становятся проблематичными или, как минимум, обнаруживают свои ограничения.

Один из важнейших вопросов, встающий перед современным обществознанием – это вопрос о том, что такое история – сегодня. Вопросание об истории – что такое история, какова ее логика, смысл, назначение – принадлежит к традиционной социально-философской проблематике. Целью завершающей главы является попытка переопределения классического понятия истории. Вначале мы рассмотрим классическое понятие истории, затем предпримем беглый анализ влияния «техники» истории на содержание исторического знания и, наконец, покажем, какой предстает история сквозь призму бытия как времени.

Классическое понятие истории

Что такое история? Прежде всего, это то, что было раньше и о чем мы помним. Это то, что было раньше и это записано. Это то, что было раньше и это нечто важное, а потому оно помнится и записывается или фиксируется как-то иначе. История, следо-

вательно, нечто важное или существенное. Для кого важна записанная или выученная (запомненная) история? Для человека. Человек умеет помнить. История есть разновидность памяти. То, что мы помним, и то, что помнят и знают историки, есть прошлое. Прошлое всегда имеет начало. В памяти о прошлом люди видят смысл. Какой смысл в знании прошлого? Благодаря прошлому люди знают себя (имя, родители, Родина). Благодаря прошлому люди обладают *ценностями*. Это означает, что благодаря истории они имеют жизненные ориентиры.

История появилась на земле вместе с человеком. Миф – первый вариант вначале устной, а затем и письменной истории. О чем повествует миф? Прежде всего – о происхождении. Наряду с происхождением земли и небес миф прежде всего рассказывает *мне* о *моем* происхождении, о *моей* Родине. Рождение сознания есть рождение истории. Люди ведут свое происхождение от Богов, духов, космических сил. Миф как первая разновидность истории сообщает знание о начале.

«Философия зародилась в шестом веке до нашей эры». «Наша эра» является *началом*. Почему это так? Потому что именно в это время на Земле произошло событие сокрушительной важности. Дело не только в том, что на планете в образе человеческого побывал Бог, но еще и в том, что Он возвестил о Спасении, принес Евангелие, благую весть. Или: мы говорим – Новое время. Но какое же оно «новое» – ведь речь идет о XVII в.! Но именно в это время (падение авторитета Церкви, рост авторитета науки, буржуазные революции) происходит сильнейший цивилизационный излом, европейское человечество круто меняет способ существования.

Начинается эпоха зарождения индустриального общества. Происходит разрыв связей личной зависимости, вводится юридическое равенство, общество отделяется от государства, государство становится правовым. Человек из индивида превращается в личность, наделенную минимумом неотчуждаемых прав и свобод. Начало XVII в. – это зарождение эпохи модерна, современности. История отмечает это событие в качестве присвоения ему имени Нового времени. Произошло нечто значительное – эта значимость отмечена *историей*. Классическое понятие истории подразумевает следующее:

1. История есть история *прошлого*.

2. История имеет *начало*.
3. История отмечает *значительное*.
4. История имеет *смысл*.

Данные тезиса означают: а) история объясняет происхождение (и тем самым вменяет нам идентичность, заставляет нас быть теми, кто мы есть); в) история объясняет логику произошедшего и происходящего (и позволяет делать выводы); в) история передает социальный опыт (все, что мы *наследуем*, – это история); г) история имеет цель, движется к некой цели. История внутри себя несет в себе представление о *цели* (христианская история – это история спасения, римская история – это история умножающейся славы Римской империи, история социализма – это история движения к коммунизму и т. д.).

5. История – это всегда история *человека* и для *человека*. Цель истории – культивирование человеческого, которое представляет бесконечное самосовершенствование и самопознание. История настаивает на непрерывном совпадении субъекта с самим собой, на единстве, целостности постигаемого и постижимого, которое в классической философии олицетворяется абсолютной субъективностью. Тем самым классическая концепция истории неявным образом настаивает на требованиях тотальности истории, ее закрытости и самотождественности. Человечность раскрывается в истории путем самоутверждения субъективности как тотальности.

Итак, история в классическом смысле есть логическая последовательность настоящего, прошлого и будущего. История – это линейная непрерывная последовательность трех временных модусов. Прогресс истории заключается в постоянном самосовершенствовании человека. Человек является пред-данной целью истории. Все исторические события подчиняются более или менее жесткой необходимой связи, строго определенному необходимому логическому порядку.

История давно определена как объясняющий рассказ. В соответствии с классическим ясным определением П. Вена, история – это повествование с указанием причин. Объяснение – высшая задача историка. Объяснить – значит найти (в порядке установления причин) какую-то схему (подъем буржуазии, производительные силы, восстание масс), которая включает в себя и великие, овладевающие умами идеи. Однако внутри классиче-

ского истолкования истории заложены некоторые противоречия и проблемы, существенные для самого исторического знания.

История и проблема исключения

Историк фиксирует *значительное* событие. Все остальные события автоматически квалифицируются историком как второстепенные и неважные; ими можно пренебречь. В «историю» попадает что-то важное ОДНО, а бесчисленное множество других событий ИСКЛЮЧАЮТСЯ. История – технология исключения. Писать историю – значит отбрасывать не важное. Не важное здесь – не имеющее исторического *смысла*. Все исторические события подчиняются жесткой необходимой связи, строго определенному логическому порядку. Все характеристики истории, выпадающие из логики необходимой связности и непрерывности, оказываются исключенными. Но кто же может гарантировать, что исключенным действительно можно пренебречь?

Ведь теоретически смысл истории перспективен, ситуативен, изменчив. Существует ли он вообще? Задумаемся о критерии определения «исторического события». Какое событие может считаться историческим? Качество «Великого» или «Исторического» событие приобретает в зависимости от того, в чем историк видит смысл истории. Если смысл истории – построение коммунизма во всем мире, то Великая Октябрьская социалистическая революция будет таким событием, а изобретение в XIX в. Ливаем Страуссом штанов под названием «джинсы» – нет. Хотя возможно, что английский модельер Александр Мак Куин считал совсем наоборот – и это его право.

История, являющая смысл, идею, единство, порядок, необходимость, систематичность, непротиворечивость, требует исключения Другого из собственного дискурса. История – это нейтрализация и стерилизация нетипичности, изменчивости, множественности. История подразумевает инаковость, но только в качестве негативности, в качестве «энергии отталкивания», которая необходима субъекту как деятелю истории, чтобы, испытывая сопротивление иного, работать на обеспечение тождества субъекта. Внутри истории царит идентичность. И эта идентичность рождается при помощи исключения Другого. *Другой изгнан из истории, лишен исторического смысла, потому что*

история знает себя как смысл; история – это язык классического разума. Этот язык использует понятия, с необходимостью являющиеся инструментами объективации и нейтрализации Другого.

«Приговор истории выносится в зримом мире. Историческое событие – это... то, что мы видим, достоверность чего проявляется в очевидности. Видимое образует тотальность или стремится в этому. Видимое исключает апологию, которая разрушает тотальность, постоянно привнося в нее неиссякающее, необъятное настоящее своей субъективности. <...> Надо, чтобы заявило о себе незримое, чтобы история утратила право быть последним словом, неизбежно жестоким по отношению к субъективности»¹⁹³.

«Зримый мир», по Э. Левинасу, – мир разума, смысла, мир возможностей объективации, редуцирующих всякую инаковость путем выведения ее на свет (на котором инаковость=«субъективность» объективируется, т. е. гибнет). История в этом смысле представляет собой «приговор», структуру исключения, которая определяет, кт. е. Другой («субъективность»): кто он, где он должен быть, чем он должен отличаться, с кем/чем его нужно идентифицировать и т. д. Должна ли история быть «приговором»? Может ли она им не быть? И наконец, есть ли история без инаковости, без Другого? Не является ли Другое (инаковость, Другой) оборотной стороной или латентной частью самой истории? Не обусловлена ли история неисторическим? М. Фуко, предполагая, что неисторический смысл истории как развития духа и разума заключается в его Другом – безумии, считал что дело обстоит именно таким образом.

История и проблема техно-логии

Как существует, как «технически» осуществляется история? На первый взгляд, вопросы подобного рода не представляются актуальными. История случается, значительное фиксируется историками. Само собой разумеется, что существует некая *техника* истории. Техника истории есть умение распоряжаться знаниями, позволяющими создавать историю как науку.

Однако последнее обстоятельство заслуживает того, чтобы остановиться на нем подробнее. Никто не станет спорить по поводу того, что *собственное* истории (то, чему она служит, с чем

¹⁹³ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. ; СПб., 2000. С. 241–242.

имеет дело) есть то, что произошло *на самом деле*. Задача историка – объективно отразить случившееся. Историческое событие – первично, историческая техника – вторична. Техника истории, таким образом, есть нечто само собой разумеющееся, нечто служебное, вспомогательное по отношению к *исторической действительности*.

Но что, если техника истории (как способ фиксировать и осмыслять историю) не есть нечто производное и вторичное по отношению к истории как таковой, но а) само условие ее возможности и б) то, что прямо и косвенно влияет на содержание исторического знания?

Рассмотрим подробнее, что означает «техническое отношение» по отношению к истории. Относиться «технически» к истории – значит прежде всего писать, фиксировать историю а также ее использовать. Не претендуя на возможность анализа современных историографических проблем, обратимся к самому факту *письма* как условию возможности написания и «использования» истории.

Расхожая «онтология техники» состоит в следующем. Техника – это то, что, с необходимостью будучи вторичным, вольно или невольно служит средством. Бытие – то, что дает возможность существовать всему (в том числе и технике). Бытие – (онтологический) источник техники. Техника, следовательно, есть то, что принципиально вторично по отношению к цели и смыслу, а в пределе – по отношению к бытию. Естественной темой философии поэтому должно быть бытие (дающее *быть* всему), подобно тому, как естественной темой теологии должен быть Бог (как Творец всего). Техника, следовательно, артефактична, в некотором смысле не-обходима, однако принципиально служебна и производна. Применительно к нашему контексту тезис о «первичности» бытия (цели, смысла) должен быть истолкован так. История и письмо; история как цель, письмо – как (техническое) средство

Однако есть и другая традиция (М. Хайдеггер, Ж. Деррида), в соответствии с которой «техника» до-онтологически опережает «сущность». Выражаясь точнее, техника предшествует онтологии, служит условием ее возможности. Важно отметить, что это не трансцендентальное условие. Онтология с необходимостью содержит в себе «технологию». При этом последняя опре-

деляет возможность бытия: но не как причина или основание, а как уже *принадлежащая* ему. До-техническая технология как принципиально неформализуемый, неконцептуализированный остаток, сообщающий онтологии перманентную неполноту и вместе с ней – невозможность само-обоснования: фундаментальная (или даже субфундаментальная) онто-техно-логия. Фундаментальная онтология есть в той же степени и «технология» в своей до-технической сущности.

Применительно к нашим целям этот вывод должен приобрести следующую форму: историческое всегда (технически) опосредовано. Момент техничности формально и содержательно необходим при конституировании любых форм исторического знания. Тезис о техничности исторического открывает возможность мыслить отношение истории и ее *другого* – неисторического и не-человеческого. Историческое и техническое должны мыслиться без взаимного ограничения. Между техническим и историческим нет «между» – техническое и историческое не предполагают оппозиции.

Проиллюстрируем этот тезис на примере работы Ф. Ницше «О пользе и вреде истории для жизни». Смысл работы Ницше сводим к следующему. Любая история содержит внутри себя три аспекта, или минимум три различно ориентированных истории, в соответствии с тремя способами ее «использования». Это история монументальная, антикварная и критическая.

1. *Монументальная* история (уже рассмотренная выше) – это история великих событий, призванная вдохновлять людей на великие дела. Характер использования истории этого рода таков, что она полностью выполняет свои «технические» функции, находясь на грани со «свободным вымыслом». Промежуточный вывод таков: техническое отношение определяет содержание исторического знания, которое может тем лучше выполнять свое предназначение, чем дальше находится от того, что происходило «на самом деле».

2. *Антикварная* история – второй способ «использования» истории, «применения» истории к жизни. Предоставим слово Ф. Ницше.

«Итак, история, во вторую очередь, принадлежит тому, кто охраняет и почитает прошлое, кто с верностью и любовью обращает свой взор туда, откуда он появился, где он стал тем, что он есть; этим благоговейным от-

ношением он как бы погашает долг благодарности за самый факт своего существования. Заботливой рукой оберегая издавна существующее, он стремится сохранить в неприкосновенности условия, среди которых он развился, для тех, которые должны прийти после него, — и в этом выражается его служение жизни. В такой душе домашняя обстановка предков получает совершенно иной смысл: если предки владели ею, то теперь она владеет этой душой. Все мелкое, ограниченное, подгнившее и устарелое приобретает свою особую, независимую ценность и право на неприкосновенность вследствие того, что консервативная и благочестивая душа антикварного человека как бы переселяется в эти вещи и устраивается в них, как в уютном гнезде. История родного города становится его собственной историей; городские стены, башни на городских воротах, постановления городской думы, народные празднества ему так же знакомы и близки, как украшенный картинками дневник его юности; он открывает самого себя во всем этом, свою силу, свое усердие, свои удовольствия, свои суждения, свою глупость и свои причуды. Здесь жилось недурно, говорит он, ибо и сейчас живет недурно; здесь можно будет жить недурно и в будущем, ибо мы достаточно упорны и с нами не так-то легко справиться»¹⁹⁴.

Смысл антикварной истории заключается в том, что в человеке воспитывается трепетное отношение к *родному*. И вновь Ницше безжалостно констатирует:

«Разумеется, это не есть то состояние, в котором человек наиболее способен переработать прошлое в чистое знание, так что мы и тут можем наблюдать то же, что мы наблюдали и в области монументальной истории: само *прошлое неизбежно подвергается искажению*, пока история призвана служить жизни и пока она подчинена власти жизненных инстинктов» (курсив наш. – А. С.)¹⁹⁵.

Антикварная история введена воистину важным историческим пафосом, так или иначе обязательно присутствующем в любом исследовании. Именно антикварная история заставляет историка двигаться «по почти стершимся следам», «проникать в сокровенный смысл событий, предчувствовать этот смысл», чрез длинный ряд столетий узнавать и приветствовать «душу своего народа». Вывод: антикварная история в состоянии решать свои задачи без обращения к исторической истине.

3. *Критическая* история – ее назначение – объективно судить о прошлом. Но как возможна объективная оценка исторического

¹⁹⁴ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 174–175

¹⁹⁵ Там же. С. 176.

события? Вот пример – исторический факт «Сражение под Цорндорфом». Георг Зиммель комментирует его следующим образом.

«Возникает довольно странное положение: соответствующее реальности, т. е. непрерывное, представляется только в абстрактной мысли, отодравшейся от конкретного исторического содержания, тогда как картины этого содержания представляют его в чуждой действительности форме «событий». «Сражение под Цорндорфом» есть коллективное понятие, образованное из бесчисленно многих единичных событий. Вместе с познанием этих частных военной истории – о каждой атаке, укреплении, эпизоде, перемещении войск и т. д. – она все ближе приближается к тому, «что действительно было». Но ровно настолько же атомизируется и теряет непрерывность понятие этого сражения. Непрерывность передается только плавающим под этими атомами априорным знанием, проводящим идеальную линию сквозь все эти атомы»¹⁹⁶.

Притязания критической истории – от начала и до конца объективно судить о прошлом – безмерны. Ницше призывает десаκραлизировать историю историков. Современное ему отношение к истории изжило себя, оно является «средневековым», а история продолжает оставаться «замаскированной теологией». Всякое же

«...происхождение *должно* быть объяснено исторически, история *должна* сама разрешить проблему истории, знание *должно* обратить свое жало против самого себя – этот тройной *долг* и есть императив духа «нового времени», если в последнем действительно имеются элементы чего-то нового, могучего, жизнеспособного и изначального»¹⁹⁷.

Вывод: история не-обходима; объективность истории проблематична; содержание истории зависит от технического отношения. История, следовательно, существенным образом *технична*. Это означает следующее:

«Документ более не довлеет истории, которая с полным правом в самом своем существе понимается как *память*. История – это только инструмент, с помощью которого обретает надлежащий статус весь корпус документов, описывающих то или иное общество»¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Зиммель Г. Проблема исторического времени. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 525–526.

¹⁹⁷ Ницше Ф. Указ. соч. С. 208.

¹⁹⁸ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 10–11.

История: время или со-временность?

«Тайна истории – причинная линейная последовательность трех временных модусов»¹⁹⁹: настоящее, прошлое, будущее. Такое понимание истории состоит в утверждении привилегии настоящего времени, в утверждении господства «теперь». Классическая история рассматривает «настоящее» как обрамленное прошлым и будущим. Прошлое – это прошлое настоящее или даже прошлое от настоящего. Соответственно, будущее – это будущее настоящего. История – это настоящее в памяти. Я удерживаю в памяти прошлое-настоящее – я удерживаю в памяти всю доступную мне (а другой для меня не существует) историю. Поэтому история 1) едина и 2) имеет смысл. Такую концепцию истории с полным основанием можно назвать метафизической. Ее *единство* и *смысл* опознаются не иначе, как только из *настоящего* момента времени.

Постсовременная социальная философия формируется в полемике с классической (метафизической) философией истории. Классическая история – история уходящего времени. Прошедшее время интересно постольку, поскольку имеет смысл для настоящего. Поэтому классическая история – это время человека и для человека. Существует ли что-то более фундаментальное, чем то, что происходит «сейчас»? Исчерпывается ли феномен времени одним лишь модусом настоящего? Нет, ибо существует прошлое и будущее. Прошлое для нас существует только как память, будущее – только как перспектива. Каким образом доступно для нас «сейчас»? Только в собственном ускользании. Причем собственное в этой ситуации дается только как несобственное. Если мы больше не определяем бытие как то, что есть («сейчас»), что же можно о нем сказать? Что оно избыточно по отношению к *есть*. Это значит: динамическая открытость бытия принципиально превосходит целостность субъекта, связность смысла, связность логической последовательности, связность идеи. Бытие и время не совпадают в субъекте или субъективном присутствии. Следовательно, субъект не владеет временем и историей как свойством, качеством или собственностью. То, чем не владеет субъект и благодаря чему он существует и присутствует – это сингулярность бытия, или сингулярность

¹⁹⁹ Керимов Т. Х. Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999. С. 137.

времени. Бытие в размерности сингулярности есть время. Сингулярность = время = бытие.

В чем состоит сингулярность времени? Сингулярность времени заключается в его множественности. Время, тем самым, со-временно. Было бы огромной ошибкой считать, что тезис о со-временности времени означает то обстоятельство, что время всегда уже с нами. Понятие со-временности (точнее, собственно, «со-» в нем) призвано подчеркнуть открытое неразличимое множество составляющих, конституитивных для любого *есть, присутствия*, для всякого времени истории и субъекта. Как могут быть определены «составляющие» того, что опознается сознанием в качестве существующего? Будучи неразличимы, они не могут быть определены ни по форме, ни по содержанию. Неразличимые составляющие всякого сущего, выводящие последнее к присутствию, могут быть определены лишь структурно. А именно: как «каждый раз».

Если бытие переходно, если бытие представляет собой ускользание, то бытие есть всегда бытие именно этого сингулярного существования. Сингулярность существования состоит в этом «каждый раз». В этом «каждый раз» существование сингулярно рождается, выходит к присутствию. Время не вещь, не сущее, не причина или основание сущего, а его про-исхождение, его прибытие (неприбытие, уход), следовательно, его различие, избыточность.

Что же представляет собой в данной перспективе история? История – хаос случайных событий. События не обладают внутренней связностью. Они не подчиняются какой-либо необходимости и не предполагают логической последовательности. История не имеет пред-данной цели. Поэтому история исключает какую-либо завершенность, закрытость²⁰⁰.

Любое явление единства (порядок, необходимость, систематичность, непротиворечивость) предполагает акт насилия для репрессии гетерогенности, множественности, изменчивости. Столкновение классической и неклассической идеи истории: множественность против единства, хаос против логической последовательности, бес-цельность против телеологии, короче говоря, различие против единства.

²⁰⁰ Больше о меж-временной истории: Керимов Т. Х. Социальная гетерология ... С. 135–144; Он же. Поэтика времени. М., 2005. С. 166–183.

Но если в истории нет смысла, то зачем ей быть вообще? Зачем нужны историки, если мы знаем, что написать Единую Правильную Непрерывную Объективную Историю невозможно? Но, может быть, кого-то обрадует тот факт, что история – это всегда результат со-отношения сил, который можно переписать; или то обстоятельство, что историческая истина должна множествляться, различаться, дробиться силами. Силы – истины истин, и субъект знает о них лишь то, что ему дозволено знать. Может быть, кому-то придется по вкусу то обстоятельство, что история – как и все на этом свете – это то, что может быть *перезоткрыто*. Но в любом случае нет и не может быть единой истории. Ведь со-временность не означает обладание одним, общим временем. Со-временность реализуется в этом «о», в этом «между» общим и единичным, прерывным и непрерывным, тождеством и различием, согласно которому дается всякое «соответствие», в том числе и такое, какое мы знаем под именем «истории».

Рекомендуемая литература

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 478 с.
2. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт : пер. с англ / Ф. Р. Анкерсмит. – М. : Европа, 2007. – 612 с.
3. Арон Р. Лекции по философии истории : пер. с фр. / Р. Арон ; отв. ред. и авт. закл. ст. И. А. Гобозов. – М. : ЛИБРАКОМ, 2010. – 336 с.
4. Ахутин А. Тяжба о бытии / А. Ахутин. – М. : Рус. феноменол. о-во, 1996. – 304 с.
5. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман ; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Языки славян. культуры, 2004. – 368 с.
6. Арьес Ф. Время истории / Ф. Арьес ; пер. с фр. и примеч. М. Неклюдовой. – М. : ОГИ, 2011. – 304 с.
7. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.
8. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
9. Васильева Т. В. Поэтика античной философии / Т. В. Васильева – М. : Акад. проект ; Трикта, 2008. – 735 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. А. М. Водена. – СПб. : Наука, 1993. – 479 с.
11. Деррида Ж. Призраки Маркса / Ж. Деррида ; пер. с фр. Б. Скуратова. – М. : Logos-Altera, Esse Homo, 2006. – 256 с.
12. Карсавин Л. П. Философия истории / Л. П. Карсавин. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 510 с.
13. Кассирер Э. Философия Прсвещения / Э. Кассирер ; пер. с нем. – М. : РОССПЭН, 2004. – 400 с.
14. Керимов Т. Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т. Керимов. – М. : Акад. проект ; Фонд «Мир», 2011. – 256 с.
15. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории / А. С. Лаппо-Данилевский. – М. : Территория будущего, 2006. – 472 с.
16. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур ; пер. с фр. Д. Я. Калугина ; науч. ред. О. В. Хархордин. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240 с.

17. Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство-СПБ, 2004. – 704 с.
18. Магун А. Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта / А. Магун. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2008. – 416 с.
19. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 1 : пер. с нем. – М. : Мысль, 1990. – С. 158–230.
20. Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер ; пер. с фр. – М. : Изд-во гуманитар. лит-ры, 2007. – 728 с.
21. Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби ; пер. с англ. ; сост. А. П. Огурцов ; вступ. ст. В. И. Уколовой ; закл. ст. Е. Б. Рашковского. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
22. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное / В. Н. Топоров. – М. : Прогресс, 1995. – 624 с.
23. Уайт Х. Метаистория / Х. Уайт ; пер. с англ. Е. Трубиной, В. В. Харитоновой. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.
24. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М. : Наука, 1978. – 605 с.
25. Хаттон П. История как искусство памяти / П. Хаттон ; пер. с англ. В. Ю. Быстрова. – СПб. : Владимир Даль, 2003. – 423 с.
26. Шпенглер О. Закат Европы : в 2 т. / О. Шпенглер ; пер. с нем. И. И. Маханькова. – М. : Айрис-пресс, 2004. – Т. 1. – 528 с. ; Т. 2. – 624 с.
27. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; пер. с фр. В. П. Большакова. – 4-е изд. – М. : Акад. проект, 2010. – 251 с.

Учебное издание

Смирнов Алексей Евгеньевич

ЭВОЛЮЦИЯ ТИПОВ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

ISBN 978-5-9624-0986-3

Редактор *Э. А. Невзорова*
Дизайн обложки: *П. О. Ершов*

Темплан 2013. Поз. 212
Подписано в печать 25.12.2013. Формат 60x90 1/16
Уч.-изд. л. 10,5. Усл.-печ. л. 12,4. Тираж 100 экз. Заказ 199

Издательство ИГУ
664003, Иркутск, бульвар Гагарина, 36