



Алексей Халапсис

ЗЕРКАЛО КЛИО

Метафизическое постижение истории

Алексей Халапсис

ЗЕРКАЛО КЛИО

Метафизическое постижение истории

МОНОГРАФИЯ

Днепр
2017

УДК 13:008+930.1(02.062)
ББК 87.632я9
Х17

Халапсис, А. В.

Х17 Зеркало Клио: Метафизическое постижение истории : монография /
Алексей Владиславович Халапсис. Днепр: Середняк Т.К. 2017. 380 с.

ISBN 978-617-7599-01-1

В монографии представлены несколько смысловых блоков, связанных с восприятием и интерпретацией человеком исторического бытия. Ранние греческие мыслители пытались получить доступ к исходникам (началам) бытия, и эти интенции легли в основу научного знания, а также привели к появлению метафизики. В классической (и в неклассической) метафизике за основу была принята догма Пифагора и Платона о неизменности подлинной реальности, из чего следовало отрицание бытийного характера времени. Автор монографии отказывается от этой догмы и предлагает стратегию обновления метафизики и перехода ее к новому — постнеклассическому — этапу.

Поскольку трансформационный потенциал реальности наиболее явно представлен в историческом становлении, авторская стратегия реализуется в метафизике истории. При этом выявляются начала истории, в каком качестве выступают «дух», «культурно-историческая матрица» и «метафизический проект организации бытия» («онтологический проект»). Исследуются формы и механизмы «работы» человека с прошлым, обсуждаются вопросы, связанные с постижением логики исторического процесса, а также с ролью (творческой) личности в истории. Анализируются причины цивилизационных кризисов и очерчиваются возможные пути их разрешения, предлагается метафизическая интерпретация социальных и военных конфликтов. Завершает исследование рассмотрение трансформации человеческого естества под влиянием информационных, био- и нанотехнологий.

У монографії представлені кілька смислових блоків, пов'язаних зі сприйняттям та інтерпретацією людиною історичного буття. Ранні грецькі мислителі намагалися отримати доступ до засад (начал) буття, і ці інтенції лягли в основу наукового знання, а також призвели до появи метафізики. У класичній (і в некласичній) метафізиці за основу була прийнята догма Піфагора і Платона про незмінність справжньої реальності, з чого випливало заперечення буттєвого характеру часу. Автор монографії відмовляється від цієї догми і пропонує стратегію оновлення метафізики і переходу її до нового — постнекласичного — етапу.

Оскільки трансформаційний потенціал реальності найбільш явно представлений в історичному становленні, авторська стратегія реалізується в метафізиці історії. При цьому виявляються начала історії, в якій якості виступають «дух», «культурно-історична матриця» і «метафізичний проект організації буття» («онтологічний проект»). Досліджуються форми і механізми «роботи» людини з минулим, обговорюються питання, пов'язані з розумінням логіки історичного процесу, а також з роллю (творчої) особистості в історії. Анализуються причини цивілізаційних криз і окреслюються можливі шляхи їх вирішення, пропонується метафізична інтерпретація соціальних і військових конфліктів. Завершує дослідження розгляд трансформації людського ества під впливом інформаційних, біо- і нанотехнологій.

ISBN 978-617-7599-01-1

© А. В. Халапсис 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
1. ЛЮДИ И БОГИ.....	8
1.1. ЖЕЛЕЗНАЯ РАСА	8
1.2. ЦИФРОВОЕ СОВЕРШЕНСТВО	25
1.3. ПАМЯТЬ И БЕССМЕРТИЕ.....	35
1.4. АНТРОПНЫЙ МУЛЬТИВЕРСУМ	45
1.5. ПОРТАЛ НА НЕБЕСА	58
1.6. ЧУДЕСА И РЕАЛЬНОСТЬ	69
1.7. ПОСЛЕДНИЙ ДОВОД БОГОВ	79
2. ПО ТУ СТОРОНУ ФИЗИКИ.....	87
2.1. ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ	87
2.2. ИСТИНА И СПЕКУЛЯЦИЯ.....	100
2.3. ДОКТРИНЫ И КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СХЕМЫ	109
2.4. ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ	119
2.5. МЕТАФИЗИКА И ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА	128
3. ОНТОЛОГИЯ ИСТОРИИ.....	140
3.1. МЕТАФИЗИКА И ИСТОРИЯ.....	140
3.2. ГДЕ СКРЫВАЕТСЯ ПРОШЛОЕ?.....	160
3.3. ТОТАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ.....	175
3.4. ВОЗВРАЩЕНИЕ ДУХА	187
3.5. НАЧАЛА И ВЫСШИЕ ПРИЧИНЫ ИСТОРИИ	200
3.6. ГРАНИЦЫ ИСТОРИИ	215
3.7. СМЫСЛ, ЗАКОН, НЕОБХОДИМОСТЬ.....	244
4. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИСТОРИИ.....	257
4.1. ТВОРЧЕСТВО И ТВОРЦЫ.....	257
4.2. НАРОД, КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ	270
4.3. РЕСУРСЫ И КРИЗИСЫ	280
4.4. МЕТАФИЗИКА РЕВОЛЮЦИИ	297

4.5. МЕТАФИЗИКА ВОЙНЫ.....	308
4.5.1. Насилие и метафизическая воля	308
4.5.2. Война как бизнес-проект?	317
4.5.3. Геополитические и цивилизационные мотивации военных конфликтов.....	325
4.6. ЗАКАТ ЖЕЛЕЗНОЙ РАСЫ	337
БИБЛИОГРАФИЯ	349

ВВЕДЕНИЕ

Зачем человеку смотреть в зеркало? Странный вопрос. Очевидно, для того, чтобы себя *лицезреть*. Собственные руки или ноги хорошо видны непосредственно, а вот увидеть свое лицо, а особенно свои глаза — которые, говорят, есть зеркало души — я смогу лишь глядя в другое зеркало, хотя кому-то подойдет и лужа.

Зачем человеку изучать историю? Здесь ответ уже не столь очевиден. Для кого-то история интересна, забавна или поучительна. Я знаю и таких, которые историю терпеть не могут. Это как с той же лужей: один видит в ней грязь, другой — отражённые звезды. Я отношусь к тем, кому история важна для самопознания. Наши обычаи и наши нравы, наши верования и наши идеалы, наши политические модели и наши экономические стратегии, наш быт и даже формы выражения нашей сексуальности, — все это в большей или меньшей степени исторически обусловлено. И если я хочу понять себя и окружающий меня мир, я гляжу в Зеркало Истории. Скорей всего, мой читатель тоже туда заглядывает, хотя бы иногда.

Но есть одна проблема. Зеркало Истории разбито.

* * *

Клио стояла на высоком утесе и смотрела в Зеркало. Все девушки любят это дело, но дочь Зевса занималась не самолюбованием. Это особое Зеркало. Его бронзовая рама была творением Гефеста, изобразившего на ней решающий эпизод Битвы богов, когда олимпийцы выпустили сторуких против титанов; выглядело очень эпично. Ос-

новная же поверхность была из стекла, а не из полированного металла, как у смертных. Даже когда люди додумаются до стеклянных зеркал, у них не будет *такого* Зеркала.

Никто не знал состав порошка, который использовала Афина для покрытия, а та даже Зевсу не раскрывала свои каналы поставки. Клио подозревала, что у богини мудрости были связи и тех в мирах, на которых власть Громовержца не распространялась. Как бы там ни было, Зеркало обладало уникальным свойством: с его помощью можно было смотреть в прошлое, на любой его фрагмент. Просто брать и смотреть.

Подарком старших богов Клио очень дорожила. Дни напролет, год за годом, век за веком она просматривала старую хронику и не могла оторваться. Сестры недоуменно пожимали плечами: что за радость наблюдать за смертными, особенно за теми, которых уже нет? А ведь люди не такие уж и смертны, а боги вовсе не бессмертны. Как там говорил тот темный эфесец: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны». Люди не поняли слова Гераклита, а боги лишь посмеялись.

Тем не менее, боги смертны, это уж Клио знает наверняка. Многие великих древних богов поглотила бездна забвения. В блеске славы правили они народами, утверждая свою волю карами и благодеяниями, сокрушая гордых и проявляя снисхождение к покорным. Но одни люди предали богов предков, а иных народов и рас нет уж больше. Кто помнит имена тех, кому молились неандертальцы?

Зеркало не показывает будущее, но все идет к тому, что и олимпийцы сойдут со сцены. Греки охладели к своим богам, храмы приходят в запустение, обряды совершаются больше по привычке. Зевс делает вид, что ничего не происходит, однако Клио стала замечать, что отец становится желчным и раздражительным, да и другие боги как-то приуныли. Хоть никто об этом открыто не говорит, в глубине души все понимают, что хорошие времена прошли. Их смерть — лишь дело времени.

Вглядываясь в Зеркало, Клио не раз ловила себя на ощущении, что не только она смотрит в него; на нее тоже смотрят! И кто более

реален — находящийся по эту или по ту сторону? От таких мыслей у нее кружилась голова и начиналась мигрень. Бывали дни, да что там дни — годы, когда она просто не могла заставить себя вновь посмотреть *туда*...

Что люди без богов? Ничто. Но и боги без людей тоже ничто. И все же, после людей *нечто* в этом мире остается. Великих смертных переживут их дела, обычных — дети, внуки... А что останется после нее? Она не входит в топ-12, не вдохновляет армии, не обучает ремеслам и не передает на землю небесные технологии. Хотя кое-что Клио все же может дать людям. Никто не оценит последний дар умирающей богини, никто не принесет жертвы на ее алтарь, но это и неважно.

Зеркало. Оно ей больше не нужно, а им пригодится. Пусть знают, помнят, делают выводы. Они будут смотреть и видеть в своих предках себя. К сожалению, Зеркало лишь одно, а людей много. Придется его разделить. Общая картина исчезнет, но хотя бы фрагменты прошлого им будут доступны. А там — кто знает? — может человечеству и удастся собрать из них что-то целостное.

Внизу проплывали облака, а еще ниже лежали леса, поля, реки и дома людей. Все это отсюда казалось игрушечным, однако она знала, что настоящая жизнь именно там, а не в олимпийских чертогах. Решение принято. Клио подняла Зеркало и бросила его вниз. Удар, а затем она увидела, как услужливые ветра подхватили искрящиеся на солнце осколки и разнесли их по всей земле. «Ищите себя, смертные!», — подумала богиня, возвращаясь в свои покои.

1. ЛЮДИ И БОГИ

1.1. Железная раса

Сведения о мире богов будут достоверными в случаях, если ты: 1) сам бог или хотя бы полубог; 2) бывал на небесах и описываешь события как очевидец; 3) обладаешь надежной инсайдерской информацией. Древнегреческий поэт Гесиод не претендовал на божественный (как Эмпедокл) или полубожественный (как Пифагор) статус, он не посещал страну ангелов (как Сведенборг) и не спускался под землю (как Орфей); да и после смерти он не стал богом (как Марк Аврелий). У него были свои связи с небесами. «Теогонию» Гесиод начинает с рассказа о встрече с девятью Музами, которые научили его своим песням и подарили посох из лавра. Дальнейшее изложение опирается на авторитет этого источника, хотя поэт мимоходом замечает, что дочери Зевса могут как рассказать истинную правду, так и соврать.

Встреча с красивыми девушками может вскружить голову любому, а если они при этом еще и богини — то и подавно. Полученное юным Гесиодом воодушевление вылилось в создание поэтических произведений, имевших огромное значение для становления античной картины мира. Примерно через два столетия после его смерти другой выдающийся грек, заслуженно прозванный «отцом истории», писал, что эллины о родословной богов, об их именах и деятельности

узнали только со вчерашнего или позавчерашнего дня, ведь впервые об этом им поведали Гесиод и Гомер (Herodotus 1975, 341). Сегодня мифотворчество едва ли может быть поставлено кому-либо в заслугу, однако учитывая то, что сущностью каждой культуры является религия (Spengler 1926, 358), а также то, что греческая философия возникла из мифологии, степень влияния поэм Гесиода на формирование античной интеллектуальной традиции сложно переоценить.

Но Гесиод прославился не только вкладом в религиозное сознание эллинов. Он разработал историософски-теологическое учение о пяти сменяющих друг друга человеческих расах¹. Похожие модели были распространены в некоторых древних обществах, однако, как будет далее показано, содержание месседжа Гесиода не только вполне оригинально, но и далеко не очевидно. Мне представляется, что этот грек был весьма непросто, и сказал далеко не все, что думал. С другой стороны, он сказал достаточно, чтобы его могли понять те, кто умеет читать между строк. Самое интересное заключается в том, что недомолвка Гесиода вовсе не имела целью что-то скрыть от людей. Вернее, она имела целью кое-что скрыть, но *не от людей*. У ученика Муз были основания под поэтическим покровом спрятать свои мысли от гораздо более высокой инстанции.

Чем занимаются на небесах бессмертные боги и как их времяпровождение влияет на жизнь людей? В двух крупных поэмах — «Теогонии» и «Трудах и днях» — Гесиод дает свой ответ на эти вопросы (Hesiod 2006a, b, Гесиод 2001). Первая работа посвящена божественной истории — от изначального Хаоса до прихода к власти Зевса и установления им своего порядка на небесах и на земле. Во второй работе речь идет о человеческой жизни, быте и т. д.; здесь же дается первая в западной традиции схема исторического процесса. Эти две поэмы пересекаются по смыслу, но каждая подчиняется своей собственной логике.

В «Теогонии» поэт описывает происхождение богов и восхваля-

¹ Я использую слово «раса», следуя устоявшейся англоязычной традиции; в русском переводе Викентия Вересаева греческое «γένος» передано как «поколение».

ет того, который в результате получил верховную власть и утвердился на Олимпе. Зевс, как видно из повествования, вовсе не изначальный космический принцип, не создатель мира, и даже не первый бог. Он — представитель третьего поколения богов, захвативший мир тогда, когда последний уже был в общих чертах упорядочен. Сам факт политического лидерства делает Зевса достойным восхваления; останься главой богов Кронос или стань им кто-то другой — Гесиод столь же пылко прославлял бы действующего правителя мира. Зевс победил не потому, что он самый достойный, а самым достойным (похвалы) он стал потому, что победил.

Сочиняя «Теогонию», молодой Гесиод не слишком интересовался этическими вопросами: его рассказ о небесах носит восторженный характер, а описания богинь не лишены эротических элементов. Поэт верит в удачу и не считает, что человеческая судьба связана с моральными качествами личности: боги жалуют блага без разбора, да и сами они не отягощены нормами и обязательствами. Пожалуй, единственная оценка, которую позволяет себе автор — это осуждение Кроноса за пожирание своих детей. Известно, что делал это тогдашний правитель мира не от голода, а из опасения, чтобы те не лишили его власти. Кстати, бессмертие богов имеет весьма примечательную сторону. Бога нельзя убить в принципе, поэтому проглоченные Кроносом дети продолжали жить и развиваться в утробе отца, что позволило Зевсу их затем освободить. Позже Зевс узнал, что уже его собственный сын от Метиды совершит новый переворот. Громовержец несколько усовершенствовал отцовский метод, проглотив беременную супругу. Метида осталась жить в чреве своего вероломного мужа, в положенное время родив Афину, вышедшую наружу из головы Зевса. Именно младший брат Тритогенеи должен был свергнуть Зевса, но тот переиграл судьбу, нейтрализовав мать будущего преемника *еще до его зачатия*. Очевидно, в те времена даже у богов не было контрацептивов, а мысль расстаться со своей первой женой каким-то менее экстремальным способом Громовержца не посетила. Комментировать моральную сторону этой истории Гесиод благоразумно не стал.

В «Трудах и днях» отчетливо прослеживается смена приоритетов автора. Зевс уже выступает в роли высшего морального авторитета, будучи защитником добродетели и преследователем порока. По крайней мере, именно эту позицию озвучивает Гесиод в произведении, самой известной частью которого стал миф о расах. Может сложиться впечатление, что последний более органично смотрелся бы в «Теогонии»: тогда в одном труде объединились бы божественная и человеческая истории, а вторая поэма была бы посвящена моральным наставлениям, хозяйственным советам и т.д. Более того, если главной целью «Трудов и дней» считать вразумление брата Перса, то включение в эту поэму рассказа о пяти сменяющих друг друга рас было едва ли хорошей идеей². Поскольку мир меняется в худшую сторону, призывы к тому, чтобы Перс вел себя добродетельно и справедливо, оказываются не вполне последовательными: братец лишь следует тренду, в рамках которого востребованы иные качества личности.

Однако я думаю, что трения с братом оказались лишь поводом для разговора о тех проблемах, которые волновали поэта в зрелом возрасте. Если бы Перса не было, его бы следовало придумать, ибо образ брата прекрасно сработал как концентрированное выражение аудитории Гесиода: он личностен в том смысле, что позволяет поэту говорить «ты», и он надличностен в том смысле, что каждый читатель/слушатель может воспринимать слова Гесиода как обращенные к нему самому. К тому же, непутевость брата четко коррелировала с общей минорной тональностью «Трудов и дней», с ощущением ценностного кризиса. И в этом контексте интересно посмотреть на его историософскую схему.

Самыми счастливыми были люди *золотой* расы. Ее представители проводили время в блаженстве, наслаждаясь пирами и изобильной пищей. Золотые люди были долгожителями, не знавшими

² Отчасти это признает и сам поэт:

Нынче ж и сам справедливым я быть меж людей не желал бы,
 Да заказал бы и сыну; ну, как же тут быть справедливым,
 Если чем кто неправее, тем легче управу находит?

(Гесиод 2001, 59)

старости, а смерть их была похожей на засыпание. Впрочем, едва ли столь беззаботная жизнь была их собственной заслугой. Первая раса³ ничем выдающимся не прославилась, по крайней мере, о ее заслугах и свершениях ничего не сообщается. Параллели с ветхозаветным рассказом об Эдемском саде и о его утрате вследствие женского любопытства и мужской безалаберности будут не слишком уместными, ибо ни о каком грехопадении золотых людей Гесиод не упоминает, так же как не называет он и причину их исчезновения, лишь отмечая, что первую расу поглотила земля. Была ли это внезапная катастрофа или длительный процесс вымирания? Об этом можно лишь гадать. Зато поэт указывает посмертную судьбу золотых людей. Боги сделали их *благостными демонами* (δαίμονες): обитая в воздухе, они наблюдают за смертными и помогают им. Кстати, именно о них позже писал Платон как о посредниках между богами и людьми, которые передают волю богов людям, а молитвы и просьбы людей — богам (Plato 1997, 485-486).

Представители *серебряной* расы отличались замедленной социализацией, сотню лет проводя в детских забавах под присмотром матерей, а во взрослом состоянии жили лишь краткое время (Hesiod 2006b, 97-99). Но у меня кое-что здесь вызывает недоумение. Предположим, что средняя продолжительность жизни у серебряных людей составляла 110 или 120 лет, из которых сотня приходилась на детство. Тогда возникает гендерный вопрос: а когда выросли их матери? Если девушка лишь в столетнем возрасте достигала полового созревания, то она не могла долго заботиться о своих детях, которые после ее смерти оказались бы предоставлены сами себе. Поскольку Гесиод утверждал, что матери занимались их воспитанием, то возможны три варианта: 1) женщины жили гораздо дольше мужчин; 2) детей рожали 20—30 летние девочки, которые сами еще были детьми; 3) физическое развитие мужчин и женщин шло примерно

³ Вопреки распространенному мнению, о золотом и последующих *веках* Гесиод ничего не говорил. Впервые рассказы о «золотом веке» появляются у Вергилия (Virgil 1938, 560) и у Овидия (Ovid 1971, 8). Греческий же поэт вел речь о χρυσεον γένος (Hesiod 2006b, 96) — «золотой расе».

одинаково, но вот в развитии интеллектуальном женщины сильно опережали мужчин, и если первые достигали полноценной социализации примерно к двадцати годам или даже раньше, то вторые до столетнего возраста вели себя как дети. Последняя версия кажется мне наиболее правдоподобной, и если рассказ о золотой расе рассматривать как символическое описание первобытного состояния, то в случае серебряных людей скорее речь может идти об эпохе матриархата, когда лишь к старости мужчины становились социально полноценными.

Как бы там ни было, длительное возрастание не шло на пользу представителям серебряной расы, ибо гордыня, из-за которой они не желали служить богам и приносить положенные им жертвы, стала причиной их гибели. Короче говоря, это было поколение атеистов, которое Зевс скрыл под землей, негодуя на их *безбожие*. Детали, опять-таки, не разглашаются. Тем не менее, люди их все же почитают как *подземных блаженных*.

Третья человеческая раса создала технологическую цивилизацию, основанную на *меди*⁴; из меди было не только оружие, но и дома. Хлеб медные люди не употребляли, железа не знали. Представители этой расы отличались свирепым нравом и воинственным видом. В конце концов, медные люди уничтожили друг друга, причем поэт намекает, что причиной такого финала стало какое-то изобретенное ими чудо-оружие.

Самой выдающейся была раса *героев*. Героями греки обычно называли рожденных от связи между смертными людьми и бессмертными богами. Вряд ли поэт подразумевал, что четвертая раса состоит *только* из них. С другой стороны, греки верили, что у каждого народа есть свой божественный родоначальник; в этом смысле, каждый человек мог гордиться наличием у него какой-то части божественной крови. Герои, называемые также *полубогами* (ἡμίθεοι), населяли землю перед поколением Гесиода. Многие из них участвовали в Троянской войне и других подобного рода кампаниях, в которых частично

⁴ Греческое χαλκός в английских переводах Гесиода передается словом «bronze», что более достоверно исторически, но менее точно филологически

друг друга перебили, а оставшихся Зевс перенес на Острова Блаженных (Μακάρων Νήσοι), где они и обитают беззаботно. Как видим, причина смерти героев вполне естественная, выходит за рамки естественного лишь бонус выжившим.

Сам Гесиод жил в эпоху пятой — *железной* — расы, о чем горько сожалел. Железные люди не уважают старших, их раздражает ненависть, сила заменяет правду, на место совести и стыда приходят ложь и зависть. И эта тенденция с течением времени лишь усиливается.

Хорошая новость состоит в том, что железная раса также будет уничтожена Зевсом, но Гесиод не уточняет деталей ни того, как именно это произойдет, ни того, что будет дальше. Очевидно лишь, что пятая раса не будет последней, поскольку поэт хотел бы жить или раньше железной расы, или позже. Стало быть, после исчезновения железных людей мир не опустеет, а его новые разумные обитатели должны быть более моральными.

Гесиодов миф о расах перекликается с некоторыми ближневосточными мифами (Barnett 1945, Penglase 1997, Scully 2015, Strauss Clay and Gilan 2014, Walcot 1956, 1966, West 2003); Йоханнес Хоболд вообще назвал его лишь региональным ответвлением более широкого ближневосточного жанра космической истории (Haubold 2002). Мне же представляется, что замысел Гесиода простирался далеко за пределы мифологии вообще, ближневосточной мифологии — в частности.

Многие исследователи высказывали недоумение по поводу включения расы героев в общую «металлическую» схему истории, ведь без героев модель выглядела бы более логичной, демонстрируя общий тренд — регресс человечества. Поскольку же раса героев выбивается из ожидаемой модели регресса, то исследователи делают вывод, что поэт пошел на это лишь с целью определить место эллинского эпоса во всемирной истории. Если же проводить параллели между стоимостью соответствующих металлов (золото—серебро—медь—железо) и качествами души⁵, то наличие расы героев ломает

⁵ Либо же — степенью удовлетворенности бытием (коэффициентом счастья?).

всю схему. Кроме того, классификация Гесиода имеет логический недостаток — она проведена не по одному основанию. Впрочем, действительно ли поэт допустил столь грубую ошибку?

Хотя подбор металлов настраивает на образ регресса, сам Гесиод не указал принцип, в соответствии с которым расам даны именно такие названия. Но в отношении двух рас можно с большой вероятностью утверждать, что их названия технологически обусловлены. Так, основным материалом для третьей расы была медь, и ее Гесиод называет «медной», при этом подчеркивая, что железо этим людям было неведомо; зато оно было хорошо известно современникам поэта, и свой век он называет «железным».

Я не думаю, что Гесиод просто адаптировал к греческой героической традиции ближневосточную схему постоянного регресса. Мне вообще не кажется, что он считал регресс трендом мировой истории. Поэт заявляет, что раса героев была самой лучшей (уж точно лучше атеистов серебряной расы или технарей — медной), к тому же идея постоянной деградации не соответствовала его желанию родиться если уж не до, то хотя бы *после* железных людей. Стало быть, регресс характерен лишь для века железной расы, и только в его пределах.

Почему бедствия постигли пятую расу? Может быть, она наказана богами? В «Трудах и днях» об одной причине божественного гнева повествуется. В частности, Гесиод рассказывает о том, как Прометей украл у Зевса огонь и подарил его людям; наказан за это Громовержец решил не только уличенного в промышленном шпионаже титана (который позже попал под амнистию и был освобожден Гераклом), но и людей (хотя сами они никакого проступка при этом не совершили). Боги скрыли от людей источники пищи и соблазнили Эпиметея Пандорой (Hesiod 2006b, 91 ff.), из ящика которой вырвались многочисленные несчастья. Этот же рассказ присутствует и в «Теогонии», хотя имя Пандоры там не называется. Итак, все беды людей из-за красивой женщины и непредусмотрительности брата Прометея, который принял от Зевса этот сексуальный подарок. Какая связь между женитьбой Эпиметея и фактом открытия ящика? Открыла бы его Пандора, если бы не была замужем? Мог бы этот ящик от-

крыть кто-то другой? В чем конкретно заключалась ошибка Эпиметей, за которым, с подачи Гесиода, закрепился имидж тупицы? Ответы на эти вопросы поэт не дает, а мы их уже и не узнаем.

Впрочем, божественная история, как и история вообще, не знает сослагательного наклонения. Но здесь возникает гораздо более важный для понимания историософии Гесиода вопрос: как хронологически соотносится рассказ о Прометее/Пандоре с рассказом о пяти расах? Короче говоря, *когда* ящик Пандоры был открыт?

Предположение о том, что это произошло во времена железной расы, опровергается посредством технологического аргумента: если уже медные люди занимались металлургией, то огонь они просто не могли не использовать. Маловероятно, что это случилось с представителями золотой расы, ибо они не знали хлопот, к тому же миром тогда правил Кронос, а кража огня произошла в правление Зевса. Тем не менее, можно предположить, что золотые люди все же пережили смену небесного руководства, именно их попытался облагодетельствовать Прометей, на них обрушились несчастья из пресловутого ящика, что и привело эту расу к гибели. Все же более вероятно, что огонь узнали люди серебряной расы, что и вызвало их гордыню и безбожие. Тогда Зевс и подослал Пандору, чье женское любопытство привело в мир неисчислимы бедствия. Еще правдоподобней выглядит версия, что подарок Прометей получили медные люди, чем и была вызвана их технологическая революция; тогда открытие ящика Пандоры объясняет тот факт, что она (революция) не принесла им мира и счастья.

Нам бы не пришлось гадать, увяжи Гесиод оба мифа друг с другом, однако он этого не сделал. Я не думаю, что дело в нерадивости поэта, в его забывчивости или в том, что он механически объединил совершенно разные сюжеты. Я полагаю, что здесь причины гораздо более существенные.

В догеродотовские времена история еще не выделилась из мифа, поэтому одно было неотделимо от другого. Тем не менее, уже у Гесиода можно наткнуться на проблему, которая станет актуальной значительно позже, а именно — на проблему соотношения небесной и

земной историй. Теоретически между ними должно быть прямое соответствие, а по факту об этом говорить зачастую не приходится⁶.

Я полагаю, что рассказ о Прометее/Пандоре и рассуждение о пяти расах не имеют общей хронологии потому, что они описывают *разные аспекты* бытия. В первом случае главные участники событий — титаны (второе поколение богов) и олимпийцы (третье и частично четвертое); люди являются не субъектами, а объектами истории, сами они никакого участия в ней не принимают. На людей лишь направлены внешние действия: благодеяние со стороны Прометея, наказание — со стороны Зевса. Во втором случае ситуация иная. О влиянии богов на человеческую историю почти ничего не сказано. Известно лишь, что боги «создают» людей, могут наказывать их (как наказали людей серебряной расы) или поощрять (перенесение героев на Острова Блаженных), но основное внимание уделено смертным — их жизни, быту, отличиям между расами. Мы даже не знаем, в какой из эпох человеческой жизни произошло свержение Кроноса, когда была титаномахия, битва Зевса с Тифоном и т. д. Можно подумать, что противоречий между историями нет, а расстановка акцентов определяется лишь позицией наблюдателя. В первом случае («Теогония») рассказывается история «с точки зрения богов»; учитывая то, что она подается как пересказ песен Муз, это вполне логично. Во втором случае («Труды и дни») Гесиод лишь в нескольких словах упомянул Муз, но он не стал делать вид, будто дочери Зевса поют о вразумлении Перса.

Впрочем, дело не сводится только к *точке зрения*, ибо в таком случае не было бы принципиальных препятствий к тому, чтобы добиться хронологического единства между божественной и человеческой историями. Вернее, это можно было бы сделать, будь описываемая Гесиодом история *всемирной*. По умолчанию считается, что именно о такой истории и идет речь у Гесиода, но не будем торо-

⁶ Тот же Моисей называл имена множества второстепенных персонажей, пропустив имя фараона, при котором произошел Исход из Египта, так что центральное событие ветхозаветной истории до сих пор остается без общепринятой датировки.

питься принимать на веру эти очевидности.

До самого последнего времени не было событий, в которые вовлекалось бы *все человечество*. Например, на вопрос: «*Когда* было отменено рабство?» невозможно ответить без двух уточняющих: «*Где?*» и «*Что* считать рабством?». Иными словами, если на всей Земле за короткое время вымерли *все* золотые люди и появились серебряные, и по такому же принципу сменялись другие расы, тогда можно было бы говорить о единой хронологии; в этом случае ее отсутствие — упущение Гесиода. Однако о ней (единой хронологии) нельзя говорить, если:

1) отмеченные изменения происходили не одновременно (например, в одном месте еще жили люди золотой расы, а в другом регионе уже длительное время существовали представители серебряной или даже медной);

2) эта схема характеризует историю одного региона, а в других могла быть иная история (например, где-то могло не быть века героев);

3) в одних регионах смена веков происходила в одно время, в других — в другое, а в третьих регионах действовали иные исторические механизмы, где эта схема не работает вообще или работает не так.

Поскольку «Теогония» касается мира богов, а победивший в конце концов Зевс стал правителем *всего* мира, было бы логично предположить, что и описанная в «Трудах и днях» история также всемирная, поскольку она проходит под руководством Зевса и других богов. Для нас это действительно кажется логичным, но было ли это логичным для древнего грека?

Вопреки общепринятому мнению, я не думаю, что изложенная Гесиодом схема пяти рас рассматривалась им как универсальная. Во-первых, Гесиод прекрасно знал, что разные народы имеют не только разные веры, обычаи и нравы, но и разный уровень технологического развития. Мог ли он считать, что эллины и варвары проходят одни и те же стадии истории, причем — одновременно?

Предположим, что деление на существующие в его время наро-

ды произошло лишь при железной расе, и прекос в технологическом развитии характерен только для нее. Если «раса» — это что-то наподобие биологического вида, тогда мое возражение, конечно, теряет свою силу (например, как можно говорить об «эллинах» и «варварах» применительно к питекантропам?). Но по меньшей мере одна раса была генетически очень близка к железной. Я имею в виду расу героев, среди которых уже выделялись эллины и другие народы. Получается, что народ может существовать на протяжении как минимум двух рас, а это значит, что «раса» — скорее индикатор культурного, морального и технологического уровня, нежели биологическая характеристика.

Во-вторых, вводя «расу героев» как этап истории, считал ли Гесиод, что все народы также его прошли, и помимо героев Троянской войны и других участников эпических событий греческой истории, есть также свои герои у египтян, финикийцев, эфиопов или скифов? Эти герои тоже находятся на Островах Блаженных? По крайней мере, такое предположение отнюдь не очевидно.

В-третьих, говоря о медных людях, Гесиод указывал, что они были столь свирепыми, что «никто приближаться к ним не решался» (Гесиод 2001, 56). Видимо, поэт этим хотел сказать, что *помимо* медных людей были и другие люди, на которых представители третьей расы наводили ужас.

Моя версия заключается в том, что пять рас Гесиода — это *история эллинского народа*, а у других народов свои этапы, свои герои, свои эпохи благоденствия и упадка. Но тогда вместо «историософии» Гесиода следовало бы говорить о его «мифологии», тем самым лишив его модель титула первой в греческой традиции концепции исторического развития *человечества*. Однако размышления греческого поэта действительно историософские, оригинальные и глубокие, просто их содержание не вписывается ни в ближневосточные мифологические конструкции (и уж тем более ни в индуистские, хотя кому-то трудно удержаться от соблазна отождествить эпоху железной расы с Кали Югой), ни в наукообразные построения более поздних эпох. «Теогония» описывает восхождение к власти верховного бога, и потому она

имеет отношение ко всему Универсуму; «Труды и дни» обращены к одному греку, рассказывают о греческих приемах ведения хозяйства, греческих представлениях о счастливых и несчастливых днях, и они же описывают то, как греки дошли до жизни такой.

Впрочем, пока остаются неясными причины пессимизма позднего Гесиода, столь контрастирующего с его юношеским запалом. Похоже на то, что поэт глубоко разочарован. Но *что* разочаровало Гесиода? Или *кто* его разочаровал?

Стефан Скалли утверждает, что греческий поэт изобразил Олимп как идеальный полис (Scully 2015). Если бы олимпийцы были закрытой общиной, такая аналогия может и была бы уместной, но в том-то и дело, что боги — это не просто *жители Олимпа*; они еще и *управленцы*. Да и человека порядок дел на небесах интересует лишь постольку, поскольку последний имеет отношение к событиям на земле. Отношения людей с богами выстраиваются исходя из вполне практического (даже — прагматического) интереса; соответственно и расставляются акценты.

В «Трудах и днях» сказано, что Зевс сосредоточил в своих руках рычаги управления, и он следит за добродетелью людей, поощряя добрых и наказывая злых. Тем не менее, этот мир не только не идеален, а наоборот, он — наихудший из всех когда-либо бывших, с течением времени становящийся еще хуже⁷. Кронос же хоть и имел скверный характер, но это ничуть не мешало людям в его правление жить превосходно — лучше, чем кто-либо в последующие времена. Уже этот факт заставляет усомниться в совершенстве правления Громовержца и в эффективности его как топ-менеджера. Но почему правление Зевса оказывается менее счастливым, чем правление его сурового отца?

И здесь мы сталкиваемся с особенной находкой Гесиода — сти-

⁷ Эту же мысль позже выразил Гораций в своей известной сентенции:

Чего не портит пагубный бег времен?
Ведь хуже дедов наши родители,
Мы хуже их, а наши будут
Дети и внуки еще порочней.

(Гораций 1970, 140).

лем завуалированной иронии. Он говорит о том, как *должно быть*, в подтверждение приводя примеры того, как *есть на самом деле*, причем реальность вступает в прямой конфликт с долженствованием. Добродетель не спасет от лап сильных, зло торжествует, и порок при мудром правлении Зевса будет только усиливаться. Кстати, в «Трудах и днях» Гесиод выполняет обещание, данное в своей первой работе, рассказывая не только о том, что было и есть, а и о том, *что будет*: пока существует железная раса, не случится ничего хорошего.

Почему же дела идут настолько плохо? Казалось бы, Зевс просто сменил отца в должности верховного бога, однако у меня есть основания считать, что при этом на небесах изменился и *политический режим*. Мне представляется, что вовсе не случайно только эпоха золотой расы синхронизирована с небесной историей. Кронос был авторитарным правителем, очень ревниво относившимся к власти; Зевс же классической Античности выступает хоть и не как демократический лидер, но он и не абсолютный монарх. Зевс *разделяет власть* со своими братьями, а также *делегирует* часть полномочий четвертому поколению богов. А эта, казалось бы, сугубо внутренняя политика небесного менеджмента имеет весьма важные последствия для истории человечества.

Кронос сам управлял миром и именно в это время люди были наиболее счастливы. По-видимому, в это время не было разделения человечества на разные народы и не было государств. Жизнь была изобильной, но цивилизация (если так можно сказать) золотой расы была на зачаточном уровне (ее представители еще не использовали огонь, а значит — не знали металлургии и т. д.). Короче говоря, это было время счастливых невежд; подобный сюжет (о благостном, но примитивном прошлом человечества) присутствует в мифологии почти повсеместно.

Далее на небесах происходит переворот, в результате которого изначально единая власть разделяется: Зевс оказывается верховным богом, отвечающим за порядок во Вселенной и за сохранение баланса сил, а отдельные департаменты переходят в ведение других богов (например, Посейдон — бог морей, Афродита — богиня любви, Ге-

фест — бог-кузнец и т. д.). Важно то, что помимо разделения сфер ответственности в управлении всем миром, боги получают контроль и *над отдельными территориями*; об этом писал Платон как об общеизвестном факте (Plato 1997, 1295).

Общепризнанной правительницей Аттики и покровительницей Эллады была Афина. Эта богиня обучила греков ремеслам, искусствам и наукам; она же была защитницей своих подданных: каждый греческий полис имел палладий — ее священное изображение, оберегающее город от неприятелей. А вот жители Атлантиды своими достижениями были обязаны Посейдону, который населил эту страну своими потомками от смертной женщины Клейто, укрепил и обустроил этот остров (Plato 1997, 1299). Аналогично обстояло дело и с другими народами. То есть, Зевс — правитель всего мира, а у каждого народа есть свой бог-куратор. Этот последний не только защищает свой избранный народ (в тех пределах, в каких ему позволяет верховный бог), но и отвечает за его благоденствие⁸.

После того, как боги распределили между собой землю, началось соперничество между народами и гонка технологий. В результате пути разных стран расходятся, поскольку управляющие ими боги имеют разные таланты, возможности и желания для протектирования своих подданных. У каждого из богов — свой проект устройства мира, и между проектами начинается конкуренция, которая в земной жизни проявляется в столкновениях между народами. Но конкуренция не ограничивается сферой международной политики, она распространяется и межличностные отношения. Конкуренция —

⁸ Кстати, интересные параллели можно найти в Ветхом Завете (Втор. 32:8), где количество народов связано с количеством небесных обитателей. В Синодальной Библии речь, правда, идет о «сынах Израилевых», однако в современных переводах в этом месте употребляется слово «ангелы» или даже — «боги» (например, в «New Revised Standard Version» читаем: “When the Most High apportioned the nations, when he divided humankind, he fixed the boundaries of the peoples according to the number of the gods” (*The New Oxford Annotated Bible* 2010, 304)). Видимо, именно этот фрагмент Священного Писания позволил Псевдо-Дионисию Ареопагиту утверждать, что за каждым народом Бог закрепил одного из ангелов (Dionysius the Areopagite 1899, 36-40).

двигатель исторического развития, однако она подрывает первобытно-патриархальную мораль. Получается, что с какого-то момента история человечества перестает быть единой; люди стали более развитыми, но менее счастливыми и менее моральными. Этот тренд будет продолжаться до своего логического финала пока не произойдет радикальная смена парадигмы, в результате которой человечество изменится, причем Гесиод предполагал, что жизнь во времена шестой расы будет лучше.

Итак, Гесиод связал божественную историю (теогонию) с историей человека (его трудами и днями), тем самым дав понять, что изменения небесной политики влекут за собой и изменения в принципах организации человеческого общежития. Поэт довел до предельной концентрации противопоставление между сущим и должным, указав на неэффективность менеджмента главного олимпийца: Зевс не в состоянии решить «железную» проблему, вернее, единственным решением он считает уничтожение проблемы — в данном случае, очередной расы людей.

Каков выход из сложившегося положения дел? Мечтал ли Гесиод о реставрации Кроноса? Вряд ли. Возможно он ждал, что кто-то из четвертого поколения богов отстранит от власти Зевса? Последнее предположение не столь уж невероятно. В частности, поэт указывает, что Афина равна отцу силой и мудростью (Hesiod 2006b, 75), поэтому будь у нее политические амбиции, она вполне могла бы побороться за власть. Морально и психологически это оправданно, ибо в чреве Зевса все еще пребывает ее мать Метида. Учитывая статус Паллады как покровительницы эллинов, такой переворот пошел бы на пользу греческому народу и вывел бы его историю из «железного» тупика. С другой стороны, Афина была участницей проекта «Пандора», а значит — помощницей Зевса в деле наказания человечества.

Как бы там ни было, если у Гесиода и были надежды на смену небесного руководства, он о них благоразумно умолчал. Трагизм ситуации в том, что люди слишком зависимы от богов, а верховный олимпиец — в силу своей некомпетентности или в силу своего нежелания — им в этом деле не помощник. Единственная надежда изме-

нить мир — это изменить себя, и начинать нужно с честного труда, к чему он призывает своего брата.

Таким образом, хотя Гесиод не был философом в традиционном понимании этого слова, именно он смог сформулировать проблему, которая стала, пожалуй, первым философским вопросом в греческой культуре — проблему несоответствия фактического сущего и морального должного. Причем поэт поступил весьма нетривиально: сначала Зевс был воспет как владыка мира, затем Гесиод его наделил статусом высшего морального авторитета, а следом показал, что с этим статусом сын Кроноса не справляется, ибо мир под его правлением становится все менее моральным.

Как видим, один из творцов древнегреческой ортодоксии был человеком далеко не ортодоксальным. Не желая конфликтовать с богами Олимпа, он схитрил, заключив в основе своей теологической системы внутреннее противоречие. Одни читатели по своему простодушию его не заметили. От взора других — более искушенных — оно не скрылось, но для них было невероятным предположение, что Гесиод, из которого сделали теологическую икону, сознательно пошел на троллинг богов.

Поднятая им тема, даже будучи критично воспринятой (а может — именно поэтому) некоторыми философами, стала отправной точкой греческого интеллектуального проекта, и именно Гесиод в немалой степени способствовал тому, что философия — как интеллектуальное исследование мира божественного и мира человеческого — зародилась на его родине.

1.2. Цифровое совершенство

Проведем эксперимент. Пусть читатель напишет имена десяти известных ему ученых, например, физиков или математиков. Пусть после этого он представит себе, что на карту Земли маркером нанесены метки, обозначающие место рождения этих деятелей. Мне почему-то кажется, что суша нашей планеты при этом раскрасится не совсем равномерно. Более того, я практически уверен, что по меньшей мере 9 из 10 отметок будут располагаться на территории Европы и Северной Америки.

Почему такой результат? Можно предположить, что европейские народы более способны к научной деятельности, нежели все остальные. Однако такое предположение не только неполиткорректно, но и фактически недостоверно. Например, сегодня многим научным открытиям и техническим изобретениям человечество обязано японским ученым, которые в ряде отраслей оставляют далеко позади себя европейских и североамериканских коллег. Но едва ли читатель с легкостью назовет выдающихся ученых — современников Архимеда, Галилея или Ньютона — из Страны восходящего солнца.

Независимо от греческой интеллектуальной традиции появились компас, порох, бумага, книгопечатание (четыре великих китайских изобретения); мы до сих пор не имеем четкого представления о технологиях, позволявших египтянам возводить свои величественные сооружения и делать их столь совершенными. Можно еще долго приводить примеры удивительных прорывов в знаниях древнего мира, прошедших до или независимо от греков. Не является ли в таком случае проведенный эксперимент лишь симптомом евроцентризма, свойственного нашему мировоззрению? Может быть, мы просто пло-

хо знаем другие традиции, поэтому придаем слишком большое значение греческой? Исследования Джозефа Нидхама (Needham 2013) и его единомышленников дают немало пищи для размышлений, предлагая неевропейскую версию научного прогресса. Но что бы кто ни говорил о «науке в Древнем Китае», факт остается фактом: корни *проекта знания*, изменившего мир и создавшего предпосылки для нынешнего положения вещей (информатизация, глобализация и т.д.), уходят не в китайскую науку.

По-видимому, успехи европейцев *в прошлом* объясняются их причастностью к некоей традиции, позволяющей специфическим образом видеть мир и соответственно расставлять акценты. Когда же доступ к этой традиции перестал быть эксклюзивной собственностью обитающих в Европе народов, то оказалось, что и люди из иных регионов Земли могут вполне эффективно ей следовать. Едва ли для читателя станет неожиданностью утверждение, что традиция, лежащая в основе научного подхода к миру, возникла в Древней Греции, и почти у каждой из современных наук (даже среди тех, которые возникли совсем недавно) можно обнаружить греческих родоначальников.

Наука — это не просто знание чего-то, и не просто система знания. Ключевым моментом здесь является *отношение* к знанию. Причем последнее не сводится к признанию факта возможности мир *узнать* или *опознать*; палеолитические охотники тоже узнавали мир, опознавали и интерпретировали его, так что здесь не было бы ничего особенного. Греки предположили, что *код мира можно взломать*, а эта идея действительно была оригинальной. В попытке приспособиться к миру многие древние народы достигли немалых высот, став более или менее продвинутыми «юзерами»; в Древней Греции появились первые «хакеры». И одним из самых первых «хакеров» был Пифагор.

Некоторые древние авторы говорили о книгах Пифагора и даже приводили их названия, но большинство исследователей считает, что этот грек не был писателем. Он любил создавать вокруг себя и своего учения ореол загадочности, допуская к посвящению лишь самых достойных и прошедших многолетнюю проверку. Очевидно, такой под-

ход был оправдан в его собственных глазах, демонстрируя неплохие результаты при жизни философа: едва ли у кого-то было столько талантливых и преданных учеников. Однако Пифагорова скрытность не могла не вызывать сожаление у потомков, которые об учении этого неординарного человека узнавали из вторых (и даже — третьих или четвертых) рук.

Если ты записал свою мысль, тебя могут неправильно понять, если же твою мысль будут воспринимать с чужих слов, тебя неправильно поймут почти наверняка. Поэтому я не думаю, что можно надеяться реконструировать аутентичное учение Пифагора. Вернее, любая реконструкция будет интерпретацией, а, говоря более конкретно, она окажется «размышлением по мотивам». Но нам известны *результаты*, к которым привела эволюция как пифагорейства, так и всей античной философии, и одним из этих результатов стала *наука* как специфический способ восприятия реальности. Осознание этого факта позволяет посмотреть на зарождение знания *ретроспективно*, что открывает возможности как для лучшего понимания его истории, так и для нового восприятия идей одного из его отцов.

По легенде, пифия предсказала Мнесарху, что его сын станет величайшим благодетелем человечества, и эти слова жрицы Аполлона оказались пророческими. Бертран Рассел затруднился назвать кого-либо, чье влияние в сфере мысли было бы сопоставимо с влиянием Пифагора (Russell 1947, 56). По мнению Гегеля, Пифагор стал первым человеком, который начал излагать грекам систематическое знание, а его манера изложения и форма организации союза определялась необходимостью преподавания наук среди этого необразованного, но не тупого, а высокоодаренного и болтливого народа (Гегель 1993, 227). С другой стороны, будучи мистиком и основателем религиозного ордена, Пифагор не слишком-то соответствовал ныне распространенному идеалу ученого. Пожалуй, сейчас ему было бы непросто занять профессорскую кафедру, особенно если в резюме он упомянул бы о своих прежних жизнях и читал бы лекции только тем студентам-математикам, которые не употребляют в пищу бобы.

Кажущийся эксцентризм Пифагора не может не вызывать недо-

умение. Корнелия де Вогель даже вопрошает: «Может ли шаман быть человеком науки?» (De Vogel 1966, 1); для наших современников эти два вида деятельности кажутся совместимыми с трудом, ведь танцы с бубном — не самый надежный метод познания. Поскольку же заслуги Пифагора перед наукой весьма значительны, мы склонны *прощать* ему увлечения мистицизмом. Дескать, великий человек имеет право на удачу. Однако именно этот человек стоял у истоков научного знания, с высоты которого уже в наше время оценивают то, насколько «научен» был сам Пифагор и в какой степени «философом» является тот, кто впервые употребил это слово. Но «если он не был настоящим философом, почему же его общество оказывало такой вдохновляющий эффект на мыслителей, многие из которых были подлинными философами?» (Hermann 2004, 30).

Математические знания люди использовали с незапамятных времен, причем это использование отнюдь не сводилось к простым арифметическим расчетам. Пифагор не был ни первым математиком в человеческой истории, ни вторым и ни третьим. Ямвлих писал, что учителями Пифагора были орфики и египетские жрецы, халдеи и маги, он взял кое-что из элевсинских мистерий, из тайных сообществ кельтов и иберов (Iamblichus 1818, 81). Гераклит даже утверждал, что Пифагор лишь собрал разные сведения вместе, выдав их за собственную мудрость (Diogenes Laertius 1925, 325). Сейчас я не буду подробно останавливаться на этом древнейшем обвинении в плагиате, но даже если многое из того, что приписывается Пифагору, позаимствовано им из других источников, то постановка вопросов была, несомненно, оригинальной. И в данном случае постановка вопросов оказалась намного важнее ответов на них.

Математика была одним из инструментов человеческого познания, Пифагор попытался увидеть в ней не только инструмент. Здесь ключевой вопрос заключается в статусе математических абстракций. Когда я прошу своих студентов показать число «два», мне обычно демонстрируют два пальца. Но это — пальцы, а не число. Ибо «два» может быть глаза, уха, человека. Или довольно редкая купюра в два доллара. Купюра одна, а доллара — два. Нашего абстрактного мыш-

ления вполне достаточно, дабы увидеть в «одной» купюре «два» доллара. Но если «два» еще как-то можно (на пальцах) показать, то как показать «корень из двух»? Боюсь даже представить процесс извлечения корня из пальцев.

Калькулятор не спрашивает своего владельца, что именно тот считает: километры, литры, доллары... Более того, правильный результат обеспечивается и при физическом отсутствии объектов счета. Детей начинают учить арифметике с простых и наглядных задач: «У Васи три яблока, а у Маши — четыре. Сколько будет, если их сложить?». Их будет семь, даже если на самом деле у детей вообще нет яблок. «На Землю высадилось пятьсот марсиан, позже к ним добавилось еще триста. Сколько марсиан высадилось на Землю?». Правильный ответ будет — 800, безотносительно к факту существования марсиан.

Стало быть, математические положения истинны или ложны *сами по себе*, вне коннотаций с материальным миром. У математики нет никаких внешних критериев истинности, а лишь критерии внутренней непротиворечивости. Но если математические абстракции — лишь изобретения человеческого ума, то к ним ни под каким предлогом нельзя применять громкий титул «сущностей». Однако их автономии по отношению к природе можно интерпретировать и иным образом. На уроке учительница говорит: «Возьмем прямую a », — и чертит линию на доске. Ученики обычно не интересуются местом, из которого математики чудесным образом добывают линии, в обе стороны уходящие в бесконечность. Есть ли у учительницы какое-либо подтверждение того, что посланная в бесконечность линия действительно туда попала? Да и что такое «бесконечность»? Такими вопросами дети в классе наверняка не задаются, а просто принимают совершенно головокружительную в своей фантастичности модель («прямая a ») как *обыденную данность* и основу для построения еще более головокружительных моделей. Но у них голова не кружится, они легко «понимают» вещи, которых на самом деле *нельзя понять*. Из этого следует, что некоторые, говоря словами Декарта, «врожденные идеи» математических абстракций у нас изначально присутству-

ют, лишь «проявляясь» на уроке. Стало быть, учитель *не объясняет*, что такое «прямая», а лишь соотносит нечто *врожденное* с принятой в науке категорией, а дети «узнают» в этом нарисованном на доске отрезке умопостигаемую прямую. То же самое касается и чисел, которые можно *приложить* к вещам, но которые в самих вещах не содержатся.

Пифагор одним из первых пришел к мысли, что подлинный мир *должен быть неизменным*; поскольку физический мир преходящий, он оказывается несовершенным, а потому — неподлинным. Позже Платоном (в «Федоне») был сформулирован принцип, в соответствии с которым невидимое всегда пребывает неизменным, а видимое непрерывно изменяется (Plato 1997, 69). Материальный мир — видимый, а значит: изменчивый, иллюзорный, преходящий; божественный мир — невидимый, а значит: неизменный, подлинный, истинный. Исходя из этой догмы, Платон отверг те мифы, в которых боги предстают в телесном облике, занимаются сексом с людьми и т.д. В «Тимее» он уточнил, что вечное есть тождественное и неподвижное, ему не пристало подвергаться изменениям подобно материальным вещам (Plato 1997, 1241). В этом вопросе самый талантливый ученик Платона был полностью согласен с учителем: по Аристотелю, бытие есть сущность вечная, неподвижная, отдельная от чувственных вещей, не имеющая величины, не подверженная внешнему воздействию и сама неизменная (Aristotle 1998, 375).

И вот под такое понимание вечности как раз очень хорошо подходят математические положения, которые истинны всегда и везде, поскольку ничто не способно их поколебать. Посадив в одну клетку тигра и кролика, мы не можем быть уверенными в том, что в ней останется два зверя. С другой стороны, если в клетке окажется кролик и крольчиха, спустя какое-то время количество зверей может измениться. Тем не менее, тигр, сожравший кролика, или крольчиха, принеся потомство, *не опровергнут* математическое суждение, что $1+1=2$. Дело в том, что в мире математики все с *абсолютной необходимостью* происходит так, как *должно* происходить, а в физическом мире — может так, может иначе...

На примере с семейством кроликов видно, что время порой *вносит коррективы* в протекание естественных процессов. Однако в математических подсчетах как таковое оно не используется. *Сколько* времени нужно, чтобы прибавить восемь к одиннадцати? Если это числа, то вопрос лишен смысла, ибо сложение происходит мгновенно. Человек легко понимает «мгновенность», хотя все, с чем он имеет дело в физическом мире, имеет свои ограничения по скорости, а стало быть — ограничения и по времени; специалистам по логистике это известно лучше всех. Но и самая совершенная логистика может дать сбой, и самый лучший план может нарушить форс-мажор, а то и просто нелепое стечение обстоятельств. В природе и обществе всегда будет присутствовать элемент хаоса, и лишь в хрустальном мире математических сущностей царит гармония; именно поэтому в нем нет *истории*.

Как же соотносится материальный мир с миром чисел? Тождественными эти миры быть не могут ввиду указанных различий между изменчивым сущим первого и неизменным должным второго. Тем не менее, если бы между этими мирами не было никакой связи, то и люди бы о числах ничего не знали, и математические категории (в том числе — категории геометрии) не могли бы вызвать у них понимание. Я думаю, что на поставленный таким образом вопрос Пифагор ответил бы, что никаких «двух миров» нет, мир один, но представлен двумя аспектами бытия: постижимый разумом невидимый божественный вечный Космос (числа, геометрические фигуры и т.д.) и воспринимаемый чувствами видимый несовершенный преходящий Уран (материальные объекты). У человека двойное гражданство, но одно место жительства: погружаясь в пучину иллюзорной материи, он и сам становится иллюзорным, занимаясь исследованием сущности, он преображается и становится *богоподобным*.

Впрочем, придав материи «правильную» форму, ее можно «облагородить» (пирамида Хеопса — *геометрическая фигура с массой* более 6 миллионов тонн — математика в камне). Однако материя не всегда поддается *оформлению*, зато ее всегда можно *исчислить*. Последнее означает приобщение несовершенной материи к совер-

шенным числам посредством *цифрового* выражения. Цифры (здесь под «цифрой» я понимаю «знак», обозначающий «число» — «сущность») позволяют выразить преходящее через пребывающее.

Этот античный проект «оцифровки бытия» был *возрожден* Галилео Галилеем, который писал, что всеобъемлющая книга природы написана на языке математики (Galilei 2008, 183). И уже от него он плавно переключался в нынешнее естествознание, которое невозможно представить без расчетов, с помощью которых ученый приподнимает завесу видимого и претендует на постижение *действительного положения дел*. При этом сам проект Пифагора претерпел значительную трансформацию, изменившись почти до неузнаваемости, но это лишь свидетельствует о том, что замысел в деле познания часто оказывается весьма далеким от конечного результата.

На моем компьютере присутствуют текстовые документы, фотографии, немного музыки и видео. Однако на жестком диске нет красок неба или музыкальных аккордов. Двоичный код «упаковывается» таким образом, чтобы наши органы чувств воспринимали его как мультимедийную реальность; любители убивать виртуальных монстров могут быть уверенными в том, что ни одно живое существо при этом не пострадает. Логично заключить, что «мир» компьютера является неподлинной реальностью, ее заменой, эрзацем.

Но посмотрим на ситуацию с точки зрения того монстра, на которого мы перед этим охотились. Для него цифровой мир с его текстурами и звуками будет самой что ни на есть подлинной реальностью. Стало быть, «реальность» определяется точкой зрения, в моем примере — тем, с какой стороны монитора находится наблюдатель.

Говоря «с точки зрения монстра», я принял допуск, что у этого последнего вообще может быть «точка зрения»; это предположение уже не кажется абсурдным в контексте ведущихся ныне работ по созданию искусственного интеллекта. Сегодня кибернетические системы не обладают сознанием и самосознанием, но я бы не стал утверждать, что этот факт неизменный, ведь сложно не заметить, как за последние несколько лет они «поумнели». Путь от первых архей

до трилобитов занял 2—3 миллиарда лет, от трилобитов до человека — более 500 миллионов лет, а история компьютерной техники насчитывает лишь несколько десятилетий, и за этот ничтожный по историческим меркам отрезок времени достижения «эволюции» машинного интеллекта оказались более чем впечатляющими. Я не вижу принципиальных препятствий к тому, чтобы компьютерные персонажи отдаленного или даже не слишком отдаленного будущего достигли уровня самосознания.

Впрочем, сейчас речь не о перспективах систем искусственного интеллекта. Просто представим себе «умного юнита». Этот персонаж будет уверен в подлинности собственного мира, а программисты и геймеры станут для него богами. Допустим далее, что какой-то из этих юнитов заподозрит, что окружающий его «чувственный» (по его меркам) мир — ненастоящий, что он лишь иллюзия. Каким-то образом ему удастся проникнуть в суть вещей, осознав, что (его) реальность имеет цифровую природу, причем цифры сами не подвержены законам *этого* мира. По сути, Пифагор и был таким «прозревшим юнитом». Его вселенная находится «по ту сторону» физической реальности, она нематериальна и совершенна, вечна и неизменна, умопостижима и неисторична. Математика — ключ к высшей реальности, отмычка, «кряк». Как ни странно, именно такой подход позволил Пифагору превратить математику *из ремесла в науку*, которая, подзабыв мистико-метафизические интенции своего основателя, *по факту* продолжает и поныне реализацию его проекта созерцания совершенного мира.

Освальд Шпенглер и Томас Кун с разных точек зрения и с разной степенью убедительности обосновали, что пути науки редко бывают прямыми. Но дело не только в культурно-исторических барьерах или в несоизмеримости парадигм. Далекое не все научные открытия совершается по заранее разработанному плану; многие из них появились благодаря «побочным обстоятельствам», когда результат (по крайней мере, то, что потомки сочтут «результатом») весьма далеко отстоит от изначального замысла. «Настоящий ученый» смотрит на мир глазами Господа Бога, и этот идеал замечен не только в

античной науке. Он проявляется и в теологии Средних веков, эта же идея двигала великими умами Нового времени, и она же, в конечном итоге, вдохновляет и нынешних ученых, даже тех из них, кто не стесняется признаваться в собственном атеизме.

Ранее я отмечал, что первой философской проблемой в Древней Греции стала поставленная Гесиодом проблема несоответствия между сущим и должным. Поэт искал моральный идеал на небесах, но непохоже, что даже там он его нашел. Пифагор тоже был занят поисками идеала, но искал он его не в области морали, а в области математики, в которой он обнаружил вечную гармонию и совершенство. Если мир написан языком цифр, то человек, сведущий в нем, может получить доступ к исходному коду. Зачем это ему?

Пифагор был весьма далек от задачи преобразования мира, которая станет стимулом для философов и ученых Нового времени. Но и знание ради знания едва ли его интересовало. Хотя он называл себя созерцателем, я бы не стал придавать слишком большое значение словам. Характер деятельности Пифагора говорит о том, что *практические* соображения ему вовсе не были чужды. Да и члены пифагорейского ордена мало походили на мечтателей и чистых мыслителей. Но какого рода это были практические соображения, что хотели добиться Пифагор и его ученики при взломе мира? Об этом сейчас и поговорим.

1.3. Память и бессмертие

«Да, человек смертен, но это было бы еще полбеды. Плохо то, что он иногда внезапно смертен, вот в чем фокус!». Сложно не признать справедливость слов булгаковского Воланда. И когда любимая жена умирает от укуса ядовитой змеи, то безутешному супругу остается лишь сетовать на несправедливость судьбы. Но один муж с этим фактом не смирился. Его звали Орфей, а безвременно покинувшую его супругу — Эвридика.

Рассказ о том, как Орфей спустился в Аид, как поразил музицированием его обитателей, как он растрогал суровое сердце бога подземного мира, разрешившего ему — в обход всех правил и инструкций — забрать с собой объект своего обожания, и как в последний момент все сорвалось, — этот рассказ хорошо известен. Он имел все шансы остаться лишь красивой сказкой с несчастным концом. Но не все греки воспринимали это как сказку. Некоторые уверяли, что путешествие Орфея было не столь уж безрезультативным. Можно долго спорить о возможности жизни после смерти и сюрпризов, которые будут ожидать нас (если будут) за гробовой доской, но это будут лишь досужие фантазии. А он там был. И вернулся. И рассказал. И дал ключ...

Религиозное или мистическое учение может быть возвышенным и логичным, но без *чуда* шансов занять значительную долю духовного рынка у него немного. Причем, чудо должно быть весьма незаурядным для того, чтобы пробить естественный скепсис потенциальных клиентов своей запредельной невозможностью. Пересечение границ миров в обоих направлениях как раз к подобным и относится, имея еще и то преимущество перед «обычными» чудеса-

ми, что его герой автоматически становится *свидетелем*. Почти все успешные религиозные проекты опираются на показания таких очевидцев; эта же мотивация движет и искателями эзотерического знания, чей вкус оскорбляется от мысли о единой очереди для всех. С другой стороны, историческая неудача гностицизма, неоплатонизма и юлиановой попытки реставрации язычества в значительной степени связана с тем, что они были слишком интеллектуальными, а значит — искусственными; блестящим аргументам большинство предпочтет пусть и не вполне достоверные, но *факты*.

Платон утверждал, что философия — это подготовка к смерти (Plato 1997, 55), полагая, что занятия этой наукой является хорошей инвестицией в (загробное) будущее. Впрочем, он был далеко не первым, кто так считал. И если в адрес орфиков Платон позволял себе иронические высказывания, то его отношение к Пифагору было весьма почтительным. У пифагорейцев⁹, Платон позаимствовал не только мистику чисел, нашедшую применение в его космологической концепции; платонов учение о душе было, в сущности, «пифагорейством для чайников».

Смерть — довольно важное дело, и мысли о ней изрядно отравляют человеческое существование. Атеист понимает смерть как абсолютный финал, исчезновение, распад. Христианин верит, что смерть — это переход души в иную реальность — либо благостную (и тогда она оказывается чем-то вроде карьерного роста), либо не совсем (вернее, совсем не) благостную; католическое чистилище — третий, компромиссный вариант, попытка смягчить ужас надеждой.

Для древних греков смерть была билетом в один конец: нет такой цены, ради которой Харон развернул бы свою лодку. Это был финал, *но не абсолютный*. Многочисленные мифы говорят о том, что душа продолжала существовать, но при расставании с телом она становилась лишь тенью¹⁰. Поэтому беспмятное существование душ в

⁹ В частности, у Филолая, книгу которого он купил за внушительную сумму в 100 мин, что равнялось 43,66 кг. серебра.

¹⁰ Ср. утверждение гомеровской Цирцеи, что лишь Тиресию было даровано сохранение разума в Аиде (Homer 1945, 381).

мрачных лабиринтах подземного мира хоть и не ограничено во времени, но толку от него мало.

Если душа — синоним самости, то ее бытие (в том числе — и гипотетическое бытие по ту сторону телесного существования) коррелируется с самосознанием: вера в то, что Я смогу существовать после смерти тела неотделима от представлений, что каким-то образом сохранится определенность именно *моего* Я. В акте самоидентификации личность устанавливает тождество между собой как существующей в момент мышления, и тем, что она *помнит* о себе, что вошло в сферу ее сознания ранее, став ее *собственностью* и *неотъемлемой частью*. Классическая же олимпийская религия не знала личного бессмертия людей, которые и назывались «смертными», но не потому, что их душа распадалась с гибелью тела, а потому, что душа в Аиде теряла память, а значит — и личность.

И здесь появился Орфей, который попытался переиграть смерть на ее же территории. Речь сейчас не о самом его спуске в Аид, а о стратегии, которую избрали люди, считавшие себя его последователями. Божественное безумие, которое достигалось участниками дионисийских мистерий — это один путь¹¹, у Орфея же был путь не просто иной, но прямо противоположный. Вино, конечно, может раздвигать рамки обыденного, но у него есть и побочные эффекты. Одним из них является ослабление *памяти*, и это была весьма веская причина для введения сухого закона. Впрочем, есть мнение, что недопитое на земле орфики надеялись с лихвой восполнить в ином мире, считая за высшее благо, по едкому замечанию Платона, вечное опьянение в Аиде (Plato 1997, 1003).

Поскольку память оказывалась ключом к спасению, орфики писали специальные путеводители по царству мертвых. Посвященный узнавал, что в подземном мире его душа обнаружит белый кипарис, а рядом с ним — источник, к которому даже близко нельзя подходить. Следует искать Озеро Памяти, возле которого находится другой источник. Он охраняемый, но это не проблема, если правильно постро-

¹¹ Можно предположить, что после обильного употребления неразбавленного вина некоторые посетители вакханалий действительно видели богов.

ить разговор со службой безопасности. А именно, следует сказать, что хотя в тебе есть что-то и от Неба, и от Земли, но род твой — только от Неба, и сейчас ты изнываешь от жажды. Предполагалось, что предварительно проведенные очистительные процедуры сделают такую заявку не голословной. Эти слова должны убедить стражников, которые дадут просителю напиться из святого источника, после чего он окажется среди героев. С небольшими вариациями эта инструкция повторяется на разных золотых табличках. Стало быть, именно за счет сохранения памяти в Аиде и предварительных (в земной жизни) очищений орфики попытались превратить унылую бесконечность в блаженное бессмертие, причем, в некоторых инструкциях речь идет о том, что из смертного человека последователь орфизма станет бессмертным богом (Bernabé and Jiménez San Cristóbal 2008, Graf and Johnston 2007).

Сегодня сложно представить себе мир, в котором взрослые и здравомыслящие люди серьезно рассчитывали стать богами, но древние греки не знали той непреодолимой пропасти между небесным и земным, которая свойственна любому монотеизму. Олимпийцы были вполне антропоморфны (или люди — теоморфны?), а их половая принадлежность не была метафорой. Так, они не считали для себя зазорным осчастливить какую-нибудь смертную женщину, разделив с нею ложе. От таких связей (как и от связей богинь со смертными мужчинами) рождались дети. Некоторые из этих полукровок затем делали успешную карьеру на небесах (например, Дионис), но большинство их оставались смертными.

Хотя небесные родители редко занимались воспитанием собственных детей, покровительствовали им они почти всегда. И вот как-то Гермес предложил своему сыну Эфалиду выбрать любой дар. Единственное ограничение касалось бессмертия, которое отец не мог ему предоставить. Обычно в таких случаях человек принимает либо опрометчивое решение, либо в полученной бочке меда оказывается весьма неприятная ложка дегтя (вспомним Кассандру или Кумскую сивиллу). Но Эфалид поступив удивительно мудро, выбрав *память*. Речь шла вовсе не о таблетках от склероза: Эфалид хотел *помнить*

все. Позже его душа появлялась на земле в телах Эвфорба, Гермотима и Пирра. Не знаю, чем она занимается сейчас, но после Пирра (не того царя, чья победа над Римом вошла в поговорку, а делосского рыбака) эта душа пришла в мир в теле Пифагора. При этом, она не забывала ничего из того, что было с ней как в прежних жизнях на земле, так и в Аиде (Diogenes Laertius 1925, 323-325).

Я не вполне уверен, что дела на самом деле обстояли именно так, как в этом рассказе, но если последний — вымысел, то для понимания пифагорова учения сложно было придумать что-то лучшее. Ведь приняв идею переселения душ (позже ее назовут словом «μετεμψύχωσις») и соединив ее с абсолютной памятью — получим «умножение жизней» с перерывами на путешествия в загробный мир.

По утверждению некоторых источников, Фалес, которого принято считать первым (самым древним) греческим философом, первый же объявил душу бессмертной (Diogenes Laertius 1959, 25), и это весьма символично. К сожалению, Диоген Лаэртций не уточнил детали, поэтому сложно сказать, какое именно бессмертие тот подразумевал. А вот переход души от тела к телу первым в Греции провозгласил Пифагор; с этим он и его последователи связывали бессмертие (McKirahan 2010, 84).

Таким образом, в отличие от Гомера, Орфея и (возможно) Фалеса, Пифагор заговорил о том, что смерть тела — это *не финал путешествий* души, что пребывание в подземном царстве не вечно, что всякая живая душа уже некогда жила в других телах, и вновь возродится после того, как нынешнее ее тело умрет. Наверняка здесь не обошлось без орфического влияния, но следует иметь в виду, что доктрина метемпсихоза не была свойственна орфизму, по крайней мере, изначально. Я думаю, что родство пифагорейства и орфизма заключается не столько в содержании их учений, сколько в представлениях о способе получения доступа к потустороннему миру.

Мистицизм Пифагора целиком рационален; не случайно о нем говорили как о сыне Аполлона, или даже о воплощенном Аполлоне. Этот рационализм дает себя знать и в тех сферах человеческой деятельности, которые мы менее всего склонны рассматривать в рацио-

налистическом ключе. Открытое Пифагором математическое измерение музыкальной гармонии — это не просто земное отражение «музыки сфер». Дело также не в очистительном воздействии на душу; его музыка была математической, гармоничной, не имеющей ничего общего с буйством и стихийностью дионисийства. Но каков в музыке рациональный смысл?

Рискну предположить, что музыка заинтересовала Пифагора вовсе не своей красотой, и даже не тем, что под нее ему лучше думалось. Значение музыки не в том, что она помогала подобрать ключ к тайнам бытия, а в том, что она сама — ключ. Орфей смог проникнуть в Аид и вернуться оттуда *благодаря музыке!* Она позволила легендарному певцу проникнуть в запретное место, тем самым нарушив *естественный порядок вещей*, в соответствии с которым переход между мирами (подземное царство—земля—небеса) могли осуществлять лишь боги.

Пифагор не собирался устраивать туры в преисподнюю: каждая душа и так там неоднократно бывала, вот только не помнит ничего. Но и восстанавливать память своим последователям Пифагор также не планировал: даже если бы это было возможно, то уж точно — не нужно, ибо мало кто сможет выдержать тяжесть многократного бытия. Впрочем, «память» можно понимать и иначе.

Как известно, при определенных обстоятельствах человек может вспомнить то, что считал давно забытым. Если мы не помним о прошлых жизнях, это еще не значит, что в нашем сознании нет никакого *следа* прежнего бытия. Актуальность сознания есть лишь вершина айсберга; человек «помнит» несравненно больше, чем осознает, и «знает» больше, чем мыслит. Это особенно важно в контексте того, что Пифагор считается одним из основоположников математического знания.

Учение о врожденных идеях встречается у разных философов, но наиболее полно разработано оно у Платона и Декарта. Французский мыслитель обнаруживает в своем сознании идею Бога и полагает, что она превосходит его (Декарта) самого (Descartes 2005, 31); из этого он делает вывод, что существует Тот, который «прошил» идею

о Себе в душе человека. Платон же считал, что истина уже содержится в нашей душе, а поэтому познание — это припоминание. Однако попали эти идеи в душу не в результате «прошивки», а посредством опыта прошлых жизней и того опыта, который душа получает между воплощениями на земле. Причем у Платона получается взаимная обусловленность бессмертия души и возможности познания *до* рождения (Plato 1997, 63, 880); есть все основания полагать, что здесь не обошлось без пифагорейского влияния.

Чтобы понять замысел Пифагора, представим, что окружающий нас физический мир — это Матрица, в основе которой лежат числа. Если мы находимся «внутри» этого мира, то нет никаких возможностей посмотреть на него «снаружи» и «увидеть» его устройство. Стало быть, необходимы механизмы выхода за пределы Матрицы. Именно загробное существование и обеспечивает такие механизмы, а возвращение души на землю дает возможность познания в «этом» мире. Иными словами, поскольку мы уже выходили наружу после смерти в предыдущих телах, то числовая сущность мира была нам доступна. Математика позволяет человеку припомнить прежний опыт и постичь подлинную реальность, не данную в чувствах. Таким образом, учение о метемпсихозе оказывается основой пифагорейской теории познания, а математика, еще не подвергшаяся светской стерилизации, выступила как основа его метафизики.

Кабинетный ученый на этом бы и остановился, но Пифагор (как позже Платон) создавал не спекулятивную систему, а *учение о спасении*, ибо правильный образ жизни позволяет влиять на посмертное существование. Причем, познание для пифагорейцев имеет вполне прагматическую ценность: припоминание (анамнесис) является не только важнейшим упражнением для самопознания, но и средством очищения души (Bernabé and Jiménez San Cristóbal 2008, 16). Если сущность имеет числовую природу, а душа — это сущность личности, то тезис о ее бессмертии доказывается почти автоматически. Числа нейтральны относительно своей применимости к чему-то, они не исчезают с исчезновением объектов счета (например, процесс поедания яблок никак не влияет на бытие чисел, с помощью которых

эти фрукты считали). Стало быть, душа не может умереть в принципе (сравним рассуждения Платона о невозможности смерти для души). Поскольку же числа не могут умирать (смерть числа просто невообразима), но и не могут возникать ниоткуда (как бы возникло число?), то эти самые числовые сущности должны мигрировать от тела к телу, наполняя материю жизнью и мыслью. Смерть оказывается иллюзией, чья действительность проистекает лишь оттого, что подавляющее большинство людей не в состоянии сохранить память после смерти дабы связать воедино последовательность собственных командировок на землю.

И вот здесь мы подошли к ключевому моменту. Музыка и математика воспринимались Пифагором как методы познания человеком своей бессмертной сущности, но отвечая на вопрос тирана Леонта, он назвал себя не математиком, и не музыкантом. Пифагор употребил слово «философ», и этот придуманный им термин оказался очень удачным, хотя сегодня мы используем его в каком угодно смысле, но не в том, какой в него вкладывал этот грек. Созерцание истины не является целью само по себе, это лишь необходимое условие для использования полученного знания в духовной эволюции. Метемпсихоз *неуправляем*, поэтому человек оказывается объектом космических циклов, а не их субъектом; философия же способна придать человеку *субъектность*. Ведь то, что душа неуничтожима, делает ее бессмертной лишь потенциально; припоминание дает возможность стать ей бессмертной актуально. При этом, вера пифагорейцев в то, что разумные животные подразделяются на богов, людей и существ, подобных Пифагору (Iamblichus 1818, 15) приобретает особое звучание: не только сам Пифагор, но и всякий человек, посвятивший себя изучению философии, становится *богоподобным*. Философ — это еще не бог, но уже и не человек.

Таким образом, Пифагор не только указал на близость божественного и человеческого, но и постулировал их принципиальное тождество; не удовлетворяясь умозрительной возможностью перехода души в иную реальность, он попытался обосновать это рационально. Для реализации этого замысла Пифагор использовал почерпнутые

им у египтян и других народов математические знания, которым придал совершенно уникальный смысл. Математика и философия для него были не самостоятельными сферами деятельности, а приложением к его мистико-рационалистической теологии.

Последняя, впрочем, почти ничего общего не имела с отвлеченностью и высокопарностью доктрин, представленных в рамках теологии христианской, претендующей на приручение (под предлогом постижения) Абсолюта (см. подраздел 1.6.). И так во всем: Пифагор был математиком, философом и теологом, но характер его деятельности был чрезвычайно далек от того, что в более поздние времена стали понимать под «математикой», «философией» и «теологией». По словам Бертрана Рассела, Пифагор мог бы быть описан как комбинация Эйнштейна и миссис Эдди (Russell 1947, 49). Для английского лорда эти личности не могли не восприниматься как антиподы, однако Пифагор потому и стал «Эйнштейном», что был «миссис Эдди». Его специфическая образовательная модель проистекала не из желания придать себе вес и загадочность, а из стремления защитить собственное открытие от непосвященных. Действительно, нужно обладать определенной подготовкой, силой воли и высокими моральными качествами, дабы учение о переселении душ использовать во благо.

Если каждый начнет думать, что он бессмертен и мало отличается от богов, его благочестие может сильно пошатнуться, зато низменные пороки, которые ранее сковывал страх перед высшими силами, обретут свободу. Указав профану дорогу на небеса, Пифагор бы не только не способствовал его продвижению по ней, но лишь затормозил бы его духовную эволюцию. Поэтому мыслитель избрал наиболее оптимальную тактику: он не утаил свое открытие, а поделился ими с людьми, но зная наверняка, что подавляющему большинству из них оно принесет только вред, Пифагор использовал шифр, ключ к которому доверил лишь своим ученикам. Сам этот ключ навсегда утерян, но, ориентируясь на оставленные им подсказки, можно попытаться его подобрать. Данный подраздел и представляет собой такую попытку.

Есть какая-то удивительная притягательность в мышлении греков, стоящих у основ зарождения философии. Даже самые великие из нас — всего лишь люди, и этот факт мы считаем непреложным. Они же обладали мужеством превзойти свою человеческую ограниченность, — мужеством, которым не обладаем мы сами, будучи слишком *приземленными* для таких грандиозных задач. Они штурмовали небеса, а возникшая в результате этого мероприятия философия стала побочным эффектом — наверное, самым великим побочным эффектом в истории.

1.4. Антропный Мультиверсум

История человечества написана религиозными чернилами, — если и не полностью, то большей частью. Пророки и жрецы, теологи и философы, поэты и мистики издавна рассуждали о божественном, однако почти все сказанное ими было слишком зависимо от большого количества допусков, принимаемых в рамках одной парадигмы, но не имеющих никакого смысла в рамках другой. Убедительность реализуется лишь в пределах церковной ограды, поэтому аргументы католического священника едва ли произведут впечатление на индуистского брахмана. У избавившегося от жреческой юрисдикции чистого разума нет надежного путеводителя по священным землям; ему приходится либо молчать, либо фантазировать.

Самые тонкие мыслители всегда это понимали. Сетуня на темноту вопроса и краткость человеческой жизни, Протагор не решался сказать о существовании богов что-то определенное (Diogenes Laertius 1925, 465). Платон, который в отличие от Протагора, не ставил под сомнение сам факт их существования, все же был вынужден признать, что в рассуждениях о богах следует довольствоваться правдоподобием, не требуя большего (Plato 1997, 1235-1236). Какими бы глубокомысленными суждениями ни раскрашивался современный философский дискурс, в отношении сущности божественного со времен Протагора наше знание о сакральном ничуть не увеличилось. Это не мешает нам препарировать чужую веру и выносить ей вердикт так, как будто бы в нашем распоряжении есть окончательные ответы на самые фундаментальные теологические вопросы. Хотя нет недостатка ни в «доказательствах» бытия Бога, ни в «опровержениях» религии, но как «доказательства» ничего не доказали, так и «опровержения» ничего не опровергли. Исторические условия откла-

дывают отпечаток на восприятие людьми потустороннего мира, и если ранее рай изображался в стиле сельской идиллии, то сегодня сложно представить себе ангела без смартфона.

С вопросом о бытии Бога непосредственно связан и вопрос о степени божественного участия во всемирно-историческом процессе. Поскольку же ничего внятного о Боге (богах) мы сказать не можем, то и вопрос о Его (их) возможном участии в историческом процессе говорить, как будто бы, тоже нечего. Поэтому проще всего вынести идею Бога за скобки, пытаюсь постигать историю исключительно из «посюсторонних» факторов. Ведь даже если Он и вмешивается в человеческие дела, делает это настолько виртуозно, что практически нет никакой возможности это участие зафиксировать.

Но хотя *опознать* в историческом процессе Бога затруднительно, обнаружить в истории сакральные элементы совсем несложно, и тогда вопрос станет не только осмысленным, а и решаемым. Для этого следует изменить формулировку самого вопроса. В рамках философии вопрос может ставиться не о *реальном* участии божества в историческом процессе (оставлю эту тему теологам), а о степени влияния на развитие человечества религиозных представлений. Идеи движут миром, а если (и в той степени, в какой) это религиозные идеи, то в определенном смысле миром движут боги; развитие же отдельных обществ можно интерпретировать как историю столкновений и взаимодействий управляющих ими «богов».

У каждой цивилизации свой оригинальный проект мироустройства, но их формальное выявление мало что даст, если мы не найдем способ адекватного *понимания*. Понять же древних можно лишь в том случае, если мы сможем посмотреть на их духовный мир вполне серьезно, — не только без улыбки, но и без лицемерного притворства психиатра, усердно записывающего фантазии своего пациента. Впрочем, тогда пришлось бы принять, пусть и на время, мировоззрение древних как свое собственное, а это бы означало (поскольку важнейшим мировоззренческим компонентом является религия) — и принять их религиозную веру. На подобное едва ли кто решится, да и не требуется от историка участия ни в элевсинских мистериях, ни в вак-

ханалиях. Чтобы заговорить с древними на их языке, необходимо найти общее коммуникационное пространство, некую систему координат, в рамках которой такой диалог станет принципиально возможным. Следует не просто *смириться* с тем, что другие люди поклонялись своим богам, а увидеть в этом внутреннюю логику.

Система координат, придающая смысл чужим (а значит — «неправильным») верованиям сама не может быть основана на какой-либо религии; она должна быть нейтральна относительно религиозных мифов (дабы не попасть в зависимость от них), но она должна быть с ними как-то связана (чтобы выполнять роль «среднего термина»). Полагаю, что для понимания сущности религиозных мифов необходим некий квазирелигиозный метамиф, который призван *объяснять* мир, но не должен подменять собой религии, ибо в противном случае это была бы новая религия, которая уже в силу этого не смогла бы выполнять роль медиума по отношению к существующим. То есть, метамифу следует иметь черты как мифа, так и религии, в сущности — религиозного мифа, но при этом он не может в интересах адекватного познания претендовать на статус новой религии или заменять одни мифы другими.

За основу возьму популярную ныне идею Мультиверсума. Я не буду останавливаться на ее физической интерпретации и тех дискуссиях, которые вокруг этого ведутся (Antos et al. 2015, Carr 2007, Ellis, Kirchner, and Stoeger 2004, Gitman and Hamkins 2010, Greene 2003, 2011, Johnson 2014, Kraay 2014, McHenry 2011, Wallace 2012). Модель параллельных вселенных активно эксплуатируют и фантасты, есть и логические интерпретации этой идеи. В моем исследовании понятие «Мультиверсум» используется как *продуктивная метафора*.

Представим себе, что мы попали в некую вселенную, фундаментальные параметры которой более или менее отличны от нашей. Например, сверкающая на безоблачном небе молния в нашем мире является редким атмосферным явлением, в другом мире она представляет собой знак, выражающий волю божества. Налетевший внезапно тайфун мы также отнесем к капризам погоды, но древние японцы знали, что в 1274 и в 1281 годах «божественный ветер» (Ка-

микадзе) послала сама Аматаэрасу, тем самым защитив их страну от флота хана Хубилая.

На первый взгляд, все сводится лишь к сумме знаний. Древние не обладали достаточными сведениями о происхождении природных процессов, поэтому, дескать, приписывали все необъяснимое высшим силам; поскольку ныне даже школьник не видит здесь ничего чудесного, наша интерпретация мира — «правильная», а у древних — «ошибочная».

Конечно, о природе мы знаем намного больше наших предков, но социальная реальность всегда мифологична, имея к природным явлениям лишь опосредованное отношение. Для исследования древней культуры важно понять не то, насколько сильно естественно-научные представления ее носителей отличались от «эталонных» (наших), а то, как принятые ею на вооружение мифы *работали*. Если молния отменяет результаты консульских выборов или изменяет ход военной кампании, то она уже не просто атмосферное явление, а элемент социальной реальности; поскольку же ее появление вызывает вполне материальные последствия, которых не было бы при иной интерпретации, причинно-следственные цепочки этой вселенной отличны от нашей, по крайней мере, они не тождественны ей. Картина мира сама является частью мира, поэтому нелепо говорить, что тот мир «неправильный», поскольку, дескать, люди воспринимали естественные явления не так, как воспринимаем их мы.

Другие культурные вселенные в общих (физических) чертах похожи на наш мир, в них действуют не марсиане и не гоблины. И все же, кое в чем обитатели той вселенной действуют совершенно «неправильно» по стандартам нашего мира, но вполне естественно и логично по стандартам своего. И «попав» в иной мир мы не вправе навязывать ему свои «законы», ибо они там не действуют, или действуют, но иным образом. Необходимо просто на время «путешествия» принять «законы» другого мира при его освоении (осмыслении) и реконструкции.

Для иллюстрации приведу следующий пример. Читатель фэнтезийного романа принимает его правила игры, соглашаясь, например,

с тем, что в *том мире* и шага нельзя ступить без магии. Невозможность каких-то событий по меркам нашего мира не мешает ему воспринимать повествование, согласившись с авторской трактовкой законов природы. Это согласие вовсе не предполагает, что читатель отвергнет имеющиеся у него научные представления и перенесет эти правила в свой мир. Глупо произведения Толкиена трактовать с точки зрения современной физики, проверяя, насколько они укладываются в научную модель мироздания. Мы либо принимаем правила, либо откладываем такую книгу в сторону. Так и с прошлым: мы либо принимаем мир древних как *иной мир*, либо прощаемся с надеждой его понять.

Однако фантаст создает заведомо вымышленный мир, не претендуя на то, что такому миру что-то соответствует, и читатель включается в игру, наперед зная, что это лишь *игра*. В случае же исторического повествования это не так. Сколько бы баснословных элементов в них ни присутствовало, читатель уверен, что хотя бы основное содержание такого повествования — не вымысел.

Занимающийся постижением истории теоретик не может обойтись без придания того или иного онтологического смысла своим высказываниям. Поскольку прошлое нельзя предъявить в его статусе прошлого, он говорит о нем так, как если бы оно еще длилось, т.е. он создает модель прошлого, которая будучи виртуальным миром, задумывается и реализовывается как невымышленный, реконструируемый мир реально-бывшего. Рассуждая о прошлом так, как будто бы оно стало настоящим, теоретик усилием мысли переносит себя в прошлое, выступающее для него как-бы-настоящим. Его виртуальная вселенная проецируется на мир фактического существования, что отличает постижение истории от занятий фантастикой: созданным воображением фантастов вселенным просто некуда проецироваться.

Мультиверсум для меня — это признание принципиальной возможности существования разных аспектов бытия, несводимых к одной системе онтологических допусков. В философско-историческом ракурсе это означает несводимость разных культурных миров друг к другу. Однако хотя эти миры и несводимы, они не являются непро-

нищаемыми для «путешественников». На самом деле, контакты представителей разных миров происходят в реальном времени, например, когда встречаются носители разных культур, мировоззрений, религий; люди могут налаживать коммуникацию между собой, что было бы исключено, будь принципы этих миров закрытыми от внешнего наблюдателя. Между ними нет непроходимой пропасти, хотя французам может казаться дико представить себя персами (тема, поднятая Вольтером по поводу «Персидских писем» барона Монтескьё). Мы не всегда можем понять собственных предков, и не всегда понимаем современных нам «персов», но если хотя бы в какой-то степени мы понимаем (или надеемся, что понимаем) и тех, и других, то нет теоретических препятствий и для понимания прошлого иных народов.

Но как это сделать? Нет необходимости верить всему, что написали древние авторы, танцевать с бубном или восстанавливать культ умерших богов; чтобы понять язычество не обязательно самому становиться язычником. Просто «попав» в древнее общество и желая найти общий язык с его обитателями, следует принять гипотезу, что законы «их» мира могут существенно отличаться от наших законов, и совершенно невозможные у нас события в том мире запросто происходят. Для объяснения этого парадокса проведем мысленный эксперимент.

Предположим, что окружающий нас физический мир на самом деле не совсем физический, представляя собой вселенную, созданную техническими (компьютерными) средствами иного мира. Отталкиваясь от этой гипотезы, несложно выстроить и соответствующую модель, в рамках которой богами для нас окажутся создатели игры и/или игроки (или же — и те, и другие, скажем, в статусе высших и низших божеств), а наша собственная свобода и реальность обернется иллюзией (как вариант: будет соответствовать изначально прописанным в движке игры параметрам). Хотя «венцу творения» едва ли понравится перспектива понижения до «юнита», можно подобрать другие слова, а сами *отношения* между нашим миром и божественным рассматривать *по аналогии* с выше обрисованной моделью. Ка-

кой бы непривычной она ни казалась, наверняка найдутся люди, для которых «божественный геймер» оказался бы предпочтительней «дедушки на облаке».

В рамках этого эксперимента новый смысл обретает политеизм. Это понятие вовсе не тождественно понятию «язычество», однако в том факте, что эти слова часто используют как синонимы, нет ничего удивительного, поскольку политеизм почти всегда предполагает «язычество» как веру в национальных богов. Эта вера не только не отвергает возможность иной веры, но и предполагает ее; именно поэтому политеисты в большинстве своем толерантны к верованиям иных народов и не видят здесь противоречия. Для них было бы странно и даже оскорбительно, если бы алтари их отеческих богов были общими с чужими народами. Кстати, с этим связано и то, что городской культ (в Древней Греции, Риме и других обществах) был закрыт для иностранцев. Ведь если последним удастся найти подход к «нашим» богам, то те могут стать на их сторону и оказывать поддержку не нам, а им. При этом, «из того, что два города, случалось, давали богам одно и то же имя, не следует делать вывод, что они поклонялись одному и тому же богу» (Фюстель де Куланж 2010, 150). В этом отношении политеистам жилось комфортно, ибо на небесах всегда оставалось место их личным богам. Ненависть монотеистов к иноверцам во многом как раз и вызвана тем, что место на небесах только одно, и на него во что бы то ни стало необходимо усадить своего Бога, а уже Он-то и потянет за собой свиту, в которой каждый теолог втайне мечтает увидеть и себя.

Если боги разделили Землю (мнение Платона на этот счет я уже приводил), то тогда будет логично допустить, что не только люди могут соперничать за их благосклонность, но и сами боги могут соперничать между собой, что отражается в соперничестве между народами. Для политеиста нет необходимости пытаться выстраивать головокружительные теодицеи, пытающиеся одновременно и задекларировать участие Всемогущего Бога в истории, и снять с Него ответственность за все то неблагоприятное, что в ней (истории) осуществляется. Вот если идет борьба между богами за паству и тер-

риторию, то участие в этой войне на стороне одного из них сразу приобретает практическое значение, особенно если он сулит своему солдату вознаграждение (например, райскую жизнь).

Политеизм вполне доступно объясняет наличие разных традиций и законов, соперничество и вражду между народами. В то же время, он не разделяет людей по принципу вероисповедания, которое оказывается не личным выбором, а *функцией гражданства*¹². Если в моей стране правят эти боги, то логично и естественно, что именно им я и буду ставить алтари и надеяться на их поддержку. При этом я могу вполне серьезно относиться к вере иностранца, который строит алтари своим богам и ищет поддержки у них.

Предположим далее, что боги играют и «встают из-за стола» при проигрыше (либо же делают это по другим причинам), что позволяет более-менее логично увязать наличие у разных народов своих религий, появление и исчезновение новых культов и т.д. Например, «команда олимпийцев» проиграла «команде Христа», вследствие чего последняя получила ее ресурсы и расширила свое присутствие на карте мира. Можно предположить и существование некоего бога-тролля, который внушал бы народам мира атеизм с целью разозлить своих коллег-конкурентов. И так далее в том же духе.

Здесь возникает множество частных вопросов, которые любой пророк с фантазией легко разрешит в соответствии со своим вкусом и намерениями. Но предлагаемый мною метамиф — это лишь мысленный эксперимент, он не претендует на собственно религиозную значимость, ибо не имеет под собой никакого трансцендентного фундамента (Откровения). Данный метамиф не может рассматриваться и как онтологическое утверждение, будучи гипотезой *ad hoc*, позволяющей согласовать разные традиции в непротиворечивую модель, которая сама по себе есть лишь временная конструкция, строительные леса познания. Если это и «политеизм», то не теологический и не онтологический, а исключительно эпистемологический. Принятие его не предполагает мировоззренческих выводов, это лишь инструмент,

¹² Здесь слово «гражданство» я использую в широком смысле, то есть можно быть и «гражданином племени».

полезный в рамках своей познавательной сферы. Соответственно, и результаты его применения будут чисто познавательные, и именно ими будет определяться эффективность метода. Приверженец Единого Бога может использовать *эпистемологический политеизм* без ущерба для своей веры, как и атеист — без ущерба для своего неверия. Историк может «отправиться» в мир древних греков, восхититься красотой Афродиты, мудростью Афины и силой Зевса, а затем «вернуться», и вместе со своей фразой и своими киндерами отправившись в кирху на воскресную службу.

Как же использовать этот метод? Из текстов древних авторов мы узнаем, например, что какой-то выдающийся человек вознесся на небеса и стал богом, или что сексуальная связь какого-то бога со смертной женщиной привела к рождению бессмертного героя. Такого рода рассказы мы сразу же отвергаем как заведомый вымысел, элемент политической идеологии и т.д. Исследователь будет считать свою задачу выполненной, если проследит истоки подобных верований и их аналоги в других культурах. Но поскольку этот рассказ воспринимался древними совсем не как басня, а как подлинная реальность, которая определяла не только взгляд на мир, но и *практические действия*, наши реконструкции бьют мимо цели; мы утрачиваем возможность понимания людей, которые жили *в такой* действительности. Их мир предстанет перед нами как детская сказка; при этом само собой разумеется, что свое собственное сознание исследователь будет считать вполне «взрослым» и объективным. Научное мировоззрение также мифологично (Лосев 1994), просто вместо одних мифов оно оперирует другими. Мы можем абстрагироваться от мифологии древних, но не можем — от своей собственной, но при этом высокомерно считаем себя вправе рассматривать представления иных эпох как заблуждения. Развенчивая одни мифы, мы создаем другие, а между миром наших современников и миром исследуемой культуры возникает пропасть, основанная на непонимании в силу претензий на сверхпонимание.

В чужой монастырь не идут со своим уставом, поэтому если мы читаем о каких-то баснословных, на наш взгляд, событиях, то их не

следует отвергать лишь на основании своего кредо. В исследуемом нами мире могут быть иные «законы природы» и иная «метрика» (Halapsis 2015a, b), поэтому то, что кажется невозможным *для нас*, вполне могло происходить *там*. Исследователю следует принять «законы» того «мира», в который он пытается погрузиться, и уже исходя из них (а не из личных убеждений) определять степень «возможного».

Например, могут ли американские сенаторы живого или умершего президента объявить богом? Не обязательно изучать законодательство Соединенных Штатов, чтобы дать отрицательный ответ на этот вопрос. И дело здесь вовсе не в юриспруденции, а в том, что фундаментальные паттерны американской культуры этого не допускают. Правовые акты можно принимать, менять и отменять, но «законы природы» запросто не изменишь. Это на Западе.

А вот в мифах многих народов божественность (как вариант — божественное происхождение) правителей было чем-то вполне естественным. Причем, это касается отнюдь не только древних. Возьмем Японию совсем недавнего прошлого. Учение о божественном происхождении императорской семьи было не просто частью мифологического мировоззрения; сей факт был закреплен в Конституции Японии 1889 года. В 1945 году император Хирохито заявил: «Допустимо отрицать, что японцы происходят от богов. Но абсолютно недопустимо отрицать, что император — потомок божества» (Wetzler 1998, 3). Однако уже 1 января 1946 года Хирохито выпустил два рескрипта, получившие общее название «Декларации о человеческой природе» («Нингэн-сэнгэн»), где, в частности, признал ложными мифы, в соответствии с которыми император обладает божественной природой. Получается, что за несколько месяцев божественная кровь самой древней правящей династии превратилась в человеческую, и я даже догадываюсь, кто совершил это чудо. Об интерпретации Декларации еще ведутся дискуссии (Dower 1999, 314-317), но даже если Хирохито удалось обмануть генерала Дугласа МакАртура, — в любом случае, сам факт юридического разрешения столь специфического теологического вопроса весьма примечательный.

Если японский императорский дом был (или считался) божественным по праву происхождения, то у иных народов есть рассказы и о том, как смертные люди при определенных обстоятельствах становились бессмертными богами. Каждое такое событие было экстраординарным, но все же — принципиально возможным. Впрочем, скептики были всегда, и далеко не все безоговорочно верили в истинность мифов. Например, Цицерон высказывал сомнения относительно достоверности подобного рода рассказов, аргументируя, среди прочего, тем, что в его время богами уже не становились (Cicero 1967, 325). Однако эту мысль можно и перевернуть. Действительно, почему в древности люди становились богами, а во времена Цицерона — нет?

Трактат «De natura deorum» был написан Цицероном в 45 году до н.э., а следующий год ознаменовался убийством Юлия Цезаря, которого толпа, не без подсказки со стороны его наследника, провозгласила божественным; крупная комета, в которой увидели душу почившего правителя, появилась как раз вовремя (Suetonius 2008, 41-42). Еще через два года (в 42 году до н.э.) сенат принял и формальный акт, а усыновленный Цезарем по завещанию Октавиан стал гордо именоваться «сыном божественного Юлия». Кстати, по стечению обстоятельств свой трактат Цицерон посвятил Марку Юнию Бруту — будущему участнику заговора против Цезаря, а стало быть — будущему богоубийце.

Апофеоз Августа кометой уже не сопровождался, но нашелся свидетель (Нумерий Аттик), видевший, как душа покойного императора вознеслась на небеса (говорят, что за свои показания он получил от Ливии — вдовы бога — миллион сестерциев). Начало было положено и *новые боги* (а к ним впоследствии присоединились Клавдий, Веспасиан, Тит и другие) стали пополнять список небожителей.

Если при чтении подобных рассказов мы видим лишь политические игры, легкое верие толпы и забавные курьезы, то это означает, что мы очень далеки от понимания древних (в данном случае — римлян). Наш скепсис ничего не говорит о «том» мире, он лишь свидетельствует, что мы еще остались «у себя», где потустороннее и посюсто-

роннее разделены непроходимой пропастью; мы злимся и втайне завидуем тем, кто смог над ней протянуть мост.

В нашем мире человек, пообщавшийся с Богом, имеет все шансы продолжить общение уже с психиатром, в другой же «вселенной» люди не только общались с богами, но и сами могли ими становиться; такие вещи были хоть и не обыденны, однако вполне *естественны*. Действительно, если богами стали сын Венеры Эней и сын Марса (и родственник Энея) Ромул, то было вполне правдоподобно, что за ними последовали потомок Венеры Цезарь и его сын Октавиан Август. Да и с какой стати римлянам отвергать свидетельство Нумерия Аттика, если их предки поверили Юлию Прокулу?

Конечно, сенаторы не делали человека богом в прямом понимании этого слова, а устанавливали ему *государственный культ* исходя из предположения, что богом он *уже* стал. Причем сенат не был парламентом в современном понимании, он был советом старейшин — собранием самых заслуженных и уважаемых членов общины. Моральный авторитет *отцов* (patres) лишь подкреплял желание народа считать умершего героя-правителя богом, что было не только символическим жестом уважения к заслугам, но и сакральным действием, особенно учитывая особые связи римской общины с небожителями (Halapsis 2014). Новым богам строились храмы, им воздавались государственные почести; к примеру, Тиберий лично руководил отправлением культа божественного Августа. Так создаются мифы — может и странные на наш просвещенный взгляд, но вполне логичные и последовательные в рамках своих допусков.

Эта традиция сегодня вызывает удивление, а еще больше удивления вызывает предположение, что кто-то мог такие вещи воспринимать серьезно. Но как бы мы ни оценивали достоверность этих рассказов, наше мнение всегда будет взглядом со стороны, поскольку правила игры («законы природы») изменились, и сегодня стать богом для человека нереально. А можно ли посмотреть на ситуацию «изнутри», глазами самого бога? Вернее, посмотреть на апофеоз глазами человека, которому предстоит стать богом? Добавим к этому то, что человек, о котором пойдет речь в следующем подразделе, был еще и

философом, поэтому имел все основания надеяться получить неплохое место на небесах. И своими размышлениями об этих и других вопросах он с нами поделился. С моей стороны было бы непростительно упустить возможность послушать мнение будущего (или более правильно сказать: «будущего-в-прошлом»?) бога о небесах и о земле.

1.5. Портал на небеса

Одни люди стремятся к славе и добиваются своего. Гораздо больше тех, кто к славе стремится безуспешно. Еще больше тех, кто о славе даже не мечтает. Однако есть и те, кто к славе не стремится, считает ее чем-то несущественным и преходящим, откровенно иронизирует над ней, но кого слава все равно находит. К числу этих немногих относится Марк Аврелий Антонин (121—180 гг.), с 161 года руководивший Римской империей и по совместительству занимавшийся философией.

Прошло более восемнадцати столетий со смерти Марка, а он продолжает вызывать интерес у историков как последний «хороший император»¹³, у философов как яркий представитель стоицизма, да и обывателя не оставляет равнодушным текст его записок, получивших условное название «Размышления» (иногда используются названия «Наедине с собой» или «К самому себе»). Короче говоря, исчезнуть из человеческой памяти — что император Марк считал всеобщим уделом — у него не получилось.

Но с каким бы уважением ни относились к этой незаурядной личности мы, оно не идет ни в какое сравнение с отношением к нему современников и соотечественников. Биограф Марка Аврелия писал, что из-за большой любви к императору в день его похорон никто не

¹³ Знаменитый английский историк Эдуард Гиббон даже утверждал, что самым счастливым и самым цветущим положением человеческого рода было после смерти Домициана и до пришествия к власти Коммода (Gibbon 1853, 104). В период последовательного правления Нервы, Траяна, Адриана, Антонина Пия и Марка Аврелия (Five Good Emperors) Римская империя действительно достигла вершины политической стабильности, гражданского согласия и социального благополучия.

считал нужным о нем горевать. Объяснялось это уверенностью, что он был послан богами и теперь к ним возвратился. Марка объявили благодатным богом, и даже спустя столетие в домах многих римлян вместе с изображениями пенатов стояли статуи императора-философа (*Historia Augusta* 1991, 177). И если римляне заведомо не так относились к Марку Аврелию, как к нему относимся мы, то и его текст они должны были воспринимать не просто как дневник императора, и не просто как сочинение одного из философов-стоиков, а как *трактат, написанный богом*. А это многое меняет.

Впрочем, мог ли сам Марк знать о своей будущей божественной карьере? Полагаю, что он должен был догадываться об этом. Три представителя династии Юлиев-Клавдиев и два представителя династии Флавиев были посмертно обожествлены. А вот среди предшественников Марка Аврелия из династии Антонинов богами стали *все*. Кроме того, с подачи императора сенат обожествил его родственников — соправителя Луция Вера, жену Фаустину, а также родителей Марка. Было бы очень удивительно, если бы среди богов не оказалось его самогó.

Фактически, божественность ему была почти гарантирована, как еще с юности была почти гарантирована верховная власть. Не прилагая особых усилий, он возглавил самое сильное государство мира в один из самых стабильных периодов его истории. Император Марк имел все основания быть довольным судьбой, и он всячески демонстрировал, что так оно и есть. Тем не менее, «Размышления» не похожи на записки счастливого человека. Что бы ты ни делал, какие бы планы не строил, к чему бы ни стремился и чего бы ни достиг — все равно ты умрешь, твоя душа разложится на атомы или просто растворится в воздухе, да и забудут тебя рано или поздно... Обычно подобными сентенциями утешают себя неудачники, которые понимают, что им не грозит ни прижизненный почет, ни посмертная слава. Однако такие рассуждения кажутся очень странными для человека, который достиг вершины земного могущества и готовится к апофеозу.

Со времен Августа правители Рима занимали должность великого понтифика, будучи, таким образом, носителями верховной жрече-

ской власти и отвечая за связи римской общины с небесами (Халаписис 2017); лишь в конце IV века Грациан отказался от этого титула, который вскоре перешел к папам. Естественно, что великим понтификом был и Марк Аврелий, который поддерживал государственную религию и способствовал пополнению пантеона за счет своих близких. В его трактате о возможности человека стать богом ничего не сказано, зато есть немало мест, из которых можно сделать вывод о том, что император не верил в возможность продолжения карьеры на небесах. И здесь перед нами как бы две личности, причем в «Размышлениях» находит свое выражение скепсис *философа* Марка по поводу действий, которые он осуществлял как *принцепс* и *великий понтифик*. Какой же смысл вкладывал Марк Аврелий в акт апофеоза?

Представим себе мир, населенный двумя разумными расами — смертных людей и бессмертных богов. И хотя эти расы живут обособленно, непроходимых границ между ними нет: боги порой спускаются к людям, а люди в особых случаях могут воспользоваться порталами, ведущими в обитель богов. В частности, такой портал находится на одном из семи холмов крупного и славного города, совет старейшин которого обладает полномочиями для допуска людей на небеса. Однако пройти через портал может далеко не каждый желающий. Апофеоз (этому греческому слову есть и латинский аналог — *consecratio*) доступен лишь правителям и некоторым членам их семей, — при условии, что отцы городской общины сочтут их достойными.

Далее, представим правителя, который, будучи первым среди старейшин (*принцепс сената*), управляет работой портала, имея все основания рассчитывать, что через него также пройдет и его душа; получается, что у него в кармане пропуск на небеса. Этот факт мог бы порадовать любого, но есть небольшая проблема. Портал переправляет только души, а это значит, что транспортировка осуществляется лишь после их расставания с телами. Путь в вечность — это билет в один конец, но при этом нет точной информации о благополучном прибытии к месту назначения. К чему же тогда готовиться?

В «Размышлениях» Марка Аврелия исследователи видят одну из

версий стоицизма, учение о хорошей жизни, набор нравоучений и т.д. Но никто из предшественников-стоиков не предполагал возможности собственного апофеоза, никто из них не проводил эту процедуру в отношении своих близких, никто не руководил религиозной жизнью римской общины, поэтому у них не было того опыта и тех мотиваций, которые были у Марка. Для Сенеки или Эпиктета рассуждения о богах были частью философского умозрения, а вот императору приходилось общаться с ними *ex cathedra*, а впоследствии — и стать одним из них. Реконструкция его мировоззрения непременно должна учитывать этот бэкграунд; здесь важно понять не только мысль конкретного человека, но и целую эпоху, которая рассматривала мир именно под таким углом зрения.

Император Марк был хорошим и благочестивым римлянином, причем в его отношении с богами не было корыстных мотивов. По его мнению, они к людям доброжелательны — более, чем мы того заслуживаем. Помощь богов не носит чудесный характер, а если они и производят что-то необычное, то уж во всяком случае не нарушая того, что можно было бы (даже учитывая условность такой номинации применительно ко времени жизни Марка) назвать «законами природы». Самому императору приписываются чудеса: во время войны с маркоманами он своими молитвами вызвал молнию с неба для устрашения врагов, а когда его легионеры страдали от жажды, Марк Аврелий испросил у небес дождь (*Historia Augusta* 1991, 193, Kovács 2009). Однако едва ли император вообще допускал существование чудес, если их понимать как нарушение законов природы в смысле Дэвида Юма. То, что человеку положено по природе, ему и будет дано, а чего не положено — об этом нечего и мечтать, это не следует и опасаться. Здесь есть свои плюсы, ибо с человеком не случается ничего, что не дано ему вынести (Марк Аврелий Антонин 1985, 27). Обратной стороной этого является абсолютный детерминизм: «Что бы ни случилось с тобой, оно от века тебе предуготовано: сплетение причинного издревле увязало и возникновение твое, и это вот событие» (Марк Аврелий Антонин 1985, 56). Все это рассудили боги, причем следует верить, что их действия хороши. Боги не могут быть

злокозненными, а потому нет причин роптать на установленный ими порядок.

Но даже если бы боги и не заботились о мире, то мы в состоянии и сами определить благо и пользу. Полезно человеку то, что соответствует его природе. Человек — существо общественное, которое является гражданином двух городов: своего отечества и целого мира. То, что полезно этим двум городам, является благом и для отдельного человека (Марк Аврелий Антонин 1985, 34). Подобные аллюзии здесь неслучайны, ибо городская идентичность вообще свойственна античному мировоззрению как изначальная пространственно-мифологическая данность (Halapsis 2015b), а ее распространении на все человечество выражает восприятие Марком мира как одной большой общины, семьи¹⁴.

Представления о сущности человека у Марка Аврелия несколько отличались от традиционных представлений стоиков. Последние обычно разделяли человека на тело и душу; Марк к ним добавляет еще *ум* или *руководящее*. Полагаю, что это вызвано необходимостью провести границу между разумным началом души и ее страстями. Однако такой подход не влечет за собой ни теологических, ни сотериологических выводов. Весьма соблазнительно объявить душу или какую-то ее часть «божественной», из чего вывести ее бессмертие и неуничтожимость. Множество людей умерло и продолжает умирать;

¹⁴ «Если уж боги рассудили обо мне и о том, что должно со мной случиться, так хорошо рассудили — ведь трудно и помыслить безрассудное божество, а стремиться мне зло делать какая ему причина? Ну какой прок в этом им или тому общему, о коем всего более их промысл? И если они обо мне в отдельности не рассудили, то про общее уж конечно рассудили, так что я должен как сопутствующее и то, что со мной сбывается, принять приветливо и с нежностью. Если же нет у них ни о чем рассуждения (верить такому несправедно), то давайте ни жертв не станем приносить им, ни молиться, ни клясться ими, и ничего, что делаем так, будто боги здесь и живут с нами вместе. И если они не рассуждают ни о чем, что для нас важно, тогда можно мне самому рассудить, что мне полезно. А полезно каждому то, что по его строению и природе, моя же природа разумная и гражданственная. Город и отечество мне, Антонину, — Рим, а мне, человеку, — мир. А значит, что этим городам на пользу, то мне только и благо» (Марк Аврелий Антонин 1985, 44).

добавим к ним и животных, пожирающих друг друга или исчезающих в наших желудках. В общем, непонятно ни то, откуда они все берутся, ни то, где они впоследствии размещаются. Гораздо правдоподобней предположить, что души распадаются в воздухе спустя некоторое время после смерти примерно таким же образом, как разлагаются погребенные в земле тела. Как и последние, души являются частью всеобщего круговорота, где смерть одних оказывается залогом жизни других. Здесь можно было бы выдвинуть еще один аргумент. Есть люди, которые еще при жизни теряют разум: тело живет, а душа уже как бы растворяется. Если болезни тела производят такое действие, то сложно представить, что вне тела душа окажется более сознательной.

Короче говоря, все живущее когда-либо умирает, и это происходит единожды и навсегда; бессмертными оказываются лишь боги, разумно и человеколюбиво управляющие миром. Единственный смысл разговора о душе заключается в признании ее принципиальной свободы по отношению к материальному миру. Тело не может быть свободным, ибо для удовлетворения его потребностей необходимо соприкосновение с физической реальностью, а значит — принятие внешних по отношению к человеку правил игры. Душа же оказывается той, говоря словами Пьера Адо, «внутренней цитаделью» (Hadot 1998), за стенами которой человек остается самим собой и наедине с собой.

Но может ли человек изменить свой бытийный статус, поднявшись до уровня божества? По убеждению древних греков, миры смертных людей и бессмертных богов тесно соприкасаются друг с другом; возможны не только браки между людьми и богами, но и возможность для человека самому стать богом если у него были божественные предки, а иногда — и без этого условия. Например, смертная женщина Семела стала любовницей Зевса и матерью бога Диониса, а затем — и сама бессмертной богиней. Ариадна же достигла бессмертия в силу своего брака с Дионисом, который по происхождению был наполовину человеком. Подобных мезальянсов греческая мифология насчитывала немало, и никого это особенно не

удивляло, хотя и вызывало порой едкую иронию (Lucian 1962, 418-441).

Как известно, римляне позаимствовали у греков многие мифологические сюжеты, хотя отношения с небесами у них несколько отличались (Halapsis 2014). Богом стал не только Ромул, но и его предок Эней, а Овидий раскрыл технологию переселения на небеса последнего. Здесь постаралась Венера, которая умоляла Юпитера предоставить Энею *хотя бы немного* божественности, причем одним из ее аргументов было то, что, будучи ее сыном, он оказывался его внуком. Верховный бог поддался на уговоры дочери, после чего тело умершего героя окунают в реку Нумикий, где с него смывается все смертное. Оставшуюся часть сущности Энея Венера натирает благовонием, вливает в его губы коктейль из амброзии и нектара, таким образом превращая сына в бога (Ovid 1958, 343).

Но имеются ли шансы на бессмертие у людей, не имеющих на небесах ни родителей, ни возлюбленных? Греки (а за ними — и римляне) считали, что и для них не все потеряно. Есть, по меньшей мере, еще две категории смертных, имеющие очень неплохие перспективы попасть на небеса. Это философы и правители. В платоновском государстве эти категории, как известно, объединены в одну; умершие правители-философы отправятся на Острова Блаженных, а народ будет почитать их как божеств в случае подтверждения сего факта со стороны пифии, если же подтверждения не будет — просто как божественных и богоподобных людей (Plato 1942, 231).

Римляне, конечно, не задавались целью воспроизвести идеальное государство Платона, но кое-какие его элементы (скорее, по стечению обстоятельств, нежели вследствие прямого заимствования) в Риме были реализованы. В частности, это касалось культа покойных правителей. Отличия от платоновской модели заключались в том, что претенденты на верховную власть не сдавали императорский минимум по философии, а решение о предоставлении божественных почестей почившему правителю благоразумно предоставили не пифии, а сенату.

Кажется, что эта практика должна была вызывать скепсис у

Марка Аврелия, ведь говоря о своих предшественниках — Юлии Цезаре, Августе, Веспасиане и других, он не упоминает об их божественности, зато говорит о смертности сих достойных мужей. Если бы Марк полагал, что сенатского постановления достаточно для превращения человека в бога, он не стал бы рассуждать о бессмысленности мирской славы. Но тогда какую роль играет процедура апофеоза и как этот принцепс мог сохранять серьезность, председательствуя в сенате при ее проведении?

Допустим, что дети небожителей действительно становились богами, как в случае с Энеем; поскольку половина крови у него божественная, будем считать, что это возможно, особенно если сама Венера произвела процедуру очистки его сущности. Но императоры не могли похвастаться прямым родством с обитателями небес, а поэтому божественная кровь у них если и была (например, Юлии вели свой род от Юла — сына Энея, а стало быть — и от Венеры), то в ничтожной концентрации. В таком случае превращение их смертной человеческой сущности в бессмертную божественную вступает в прямое противоречие с «законам природы».

Однако если допустить возможность неких промежуточных состояний, тогда ситуация становится не столь однозначной. Как уже отмечалось, представителей расы героев Гесиод называет «богоподобными людьми» и «полубогами»; по его данным, ныне они обитают на Островах Блаженных. Напомню, что «героями» греки называли потомков смертных людей и бессмертных богов. Но если небесная и земная природы могут совмещаться между собой в одном человеке, то сущностно они почти тождественны. Основные же отличия между людьми и богами состоит в бессмертии последних и в более высоком технологическом уровне, позволяющем богам совершать чудеса.

Технологическое преимущество — дело наживное, а вот бессмертие действительно следует рассматривать как фактор фундаментальный. Не зря ведь само слово «бессмертный» в древности было синонимом слова «бог», а «смертный» — синонимом слова «человек». Стало быть, должно быть и различие между божественностью как изначальным свойством и божественностью как итогом карьеры.

И действительно, разница была. Так, римский грамматик Мавр Сервий Гонорат в Комментариях к вергилиевой «Энеиде» указывал, что слово «*deus*» использовалось для обозначения *вечных* богов (*deos perpetuos*), а «*divus*» (божественный) для наименования людей, которые *стали* богами (*divos ex hominibus factos*) (Servius 1826, 318). Так в каком же смысле они превращаются в богов и получают ли они при этом бессмертие?

Здесь не лишним будет заметить, что идея бессмертия души сама по себе несет не столь позитивный заряд, как об этом принято думать. Скитания по мрачным подземельям Аида или невыразимые мучения в христианском аду едва ли можно назвать хорошим времяпровождением, особенно учитывая их вечный характер. В контексте этих представлений совсем неплохо звучит утверждение, что за смертью следует распад и исчезновение. Но дело даже не в том, хорошая эта новость или плохая, а в том, что она соответствует природе; смерть — естественный процесс, и как таковой, он не может быть «злом». Благоприятно все, что соответствует природе, поэтому распад и исчезновение не несут в себе ничего страшного. Марк Аврелий считал, что наш уход из жизни необходим для появления новой жизни, ибо одно сменяет другое, и смерть одного дает жизнь новому. Расставание с жизнью совсем не трудно и нет никакой разницы в том, долго ли прожил человек или мало, все ли из задуманного совершил или нет. Нужно с благодарностью принимать то, что в этом мире тебе нашлось место, спокойно, кротко и безропотно уходить, когда придет час. Но действительно ли смерть неизбежна, и нет ли какого-то способа с нею разминуться?

По тексту «Рассуждений» разбросаны сентенции о равенстве всех перед смертью. Однако в одном месте Марка все же берут сомнения. Если боги все прекрасно и человеколюбиво устроили, то нам может показаться неправильным то, что и люди самые надежные, как бы сжившиеся с божеством своей праведностью и священнодействиями, полностью исчезнут из бытия. Император считает, что боги все делают наилучшим образом, и если было бы более справедливо поступать как-то иначе, то боги бы так и сделали. И хотя он здесь не

утверждает что-то категорически, все же он склоняется к мысли, что ни для кого исключений не будет (Марк Аврелий Антонин 1985, 68-69).

Но тогда зачем становиться божественным, если ты не получаешь при этом бессмертия? Здесь следует иметь в виду, что боги «не того хотят, чтоб угодничали перед ними, а того, чтобы уподоблялось им все разумное» (Марк Аврелий Антонин 1985, 57). Уподобиться же им люди могут ни в силе, ни в мудрости, и ни в красоте. Мы можем брать с них пример исключительно в области морали, а философия и показывает путь богоподобия. Тогда апофеоз — это признание того, что человек уподобился богам, но с одной маленькой оговоркой: он все равно остался смертным. Иными словами, мы можем провозгласить человека божественным, что будет знаком уважения и любви. Но это лишь символ для живых, ничто не изменяющий для мертвых, ибо даже божественный человек (*divus*) в прямом смысле никогда не станет бессмертным богом (*deus*). Примерно так, мне представляется, полагал император-философ, что позволяло ему рассуждать о мимолетности славы, при этом расширяя пантеон за счет своих любимых, но не всегда выдающихся родственников.

По мнению Марка Аврелия, человек — лишь элемент миропорядка, чье существование не имеет никакой высшей цели. Природа нейтральна относительно человека, она не есть ни добро, ни зло. Как разлагается тело человека, так же разложится его душа и развеется его разум. Единственное утешение — гибель одних является залогом появления других, а какого-то более возвышенного смысла нет.

При этом император искренне верил богам — не просто в богов, а именно богам, считая, что они все устраивают наилучшим образом. Это что-то наподобие предустановленной гармонии Лейбница, но в античном исполнении. Здесь ключевое слово «доверие». Если для людей распад — самый оптимальный выход, то следует принять это с радостью. В любом случае, мы не сможем придумать что-то лучшее, чем придумали боги, которые несмотря ни на что занимаются нашими проблемами и помогают нам. Со своей стороны, мы должны быть достойны их заботы и сделать все от нас зависящее, дабы с честью

сыграть свою роль в божественной комедии. Не нужно слишком привязываться к этому миру, но нельзя и отстраняться от него; например, никто не освобожден от обязанностей перед своим отечеством. Хорошая игра делает человека божественным, но даже она не даст ему бессмертие.

Итак, идея возможности посмертного апофеоза человека вообще, хорошего правителя — в частности, представляла собой важную часть религиозного сознания Античности. В Римской империи она трансформировалась в культ императора, став элементом государственной идеологии. Позже, уже в условиях монотеизма христианской эпохи, она вылилась в культ святых с соответствующей передачей сакральных полномочий от сената как выразителя воли общины к Церкви как мистическому телу Христа. Особенно показательна эта тенденция проявила себя в культе византийских базилиевсов, среди которых процент христианских святых был сопоставим с процентом божественных языческих императоров Рима.

Мы уже не можем смотреть на мир так, как смотрели древние греки и римляне, поэтому наши герои никогда не станут богами. Однако внимательное чтение «Размышлений» божественного Марка Аврелия Антонина позволяет глубже понять как причины завершения античного цивилизационного проекта, так и духовные предпосылки нашей собственной культуры. Последние вовсе не затерлись в глубине веков, став достоянием исключительно историков. Вернее, затерлись далеко не все. Более того, некоторые феномены, возникшие, по всеобщему мнению, если и не вчера, то позавчера, генетически связаны с глубокой древностью. Под «генетикой» я имею в виду связь не столько структурную, сколько идейную, но при этом — не идеологическую, поскольку сходные (в каких-то аспектах) идеи играют по-разному в разных контекстах. Иными словами, на определенном витке истории мы можем подойти к этапу, который был уже некогда пройден, но пройден совершенно иначе. И хотя это и были наши предки (или могли бы быть ими), но жили они в иной — чудесной — вселенной.

1.6. Чудеса и реальность

В августе 975 года воображение жителей Византии было потрясено появлением в небе огромной, видом своим напоминавшей кипарис кометы, которая была хорошо видна с полуночи до утра на протяжении восьмидесяти дней, а видом своим напоминала кипарис; люди были напуганы и озадачены. Вопрос касался национальной безопасности, поэтому император Иоанн I Цимисхий сформировал комиссию экспертов для изучения непонятого феномена. Поскольку явление было небесным, а структур, подобных НАСА, у ромеев не было, выбор монарха пал на двух церковных сановников — Симеона и Стефана. После тщательного исследования, комиссия пришла к единодушному выводу, что комета предвещает Иоанну победу над врагами и долгие годы жизни. О гонораре за качественно проведенную экспертизу ничего не известно, но можно не сомневаться, что в долгу император не остался.

Рассказывая об этом, Лев Диакон не скрывает негодования. Историк уверен в компетентности экспертов, считая, что *их искусство* позволяло Симеону и Стефану увидеть будущее. Возмущение Льва вызвало то, что хитрые сановники дали Иоанну Цимисхию наиболее приятный для того ответ, хотя должны были сказать правду о том, что грядут мятежи, варварские вторжения, гражданские войны, голод, мор и почти полное уничтожение Ромейского государства (Leo the Deacon 2005, 211-212).

В рамках своей парадигмы каждый участник этой истории, включая рассказчика, действовал не только вполне разумно, но и наиболее логично: для изучения небесного явления император призвал специалистов из структуры, которая ближе всего к небесам, те

дали заключение наиболее политически целесообразное и финансово выгодное, Лев, писавший свою книгу уже после произошедших событий, уличил священников во лжи, но ему и в голову не пришло усомниться в способности тех читать небесные знамения, равно как и в том, что это было знамение. Одно остается непонятным: если бы Симеон и Стефан действительно раскрыли императору Иоанну будущее, смог бы он его изменить?

Культурные шаблоны превращаются в привычку зрения. Опыт, лишенный интерпретационной составляющей — чистый опыт — почти невозможен. Появись подобная комета в наше время, отношение к ней было бы наверняка иным. Впрочем, хотя мы и научились в некоторых пределах изменять реальность, но все же не можем управлять ею, ибо что бы ни говорили последователи просветленного индийского принца, у нас нет кода доступа к исходникам бытия; используя законы природы, человек не может их регулировать.

Однако из того, что этого не можем сделать мы, еще не следует, что это не может сделать никто. И когда человек наблюдает нарушение протекания естественных процессов, он задумывается о существах, которые гипотетически могли бы делать то, чего не могут люди — управлять реальностью. Или наоборот — задумываясь о таких существах, он начинает искать подтверждение их способностям. Речь, конечно, не о тех, кто ушел в себя, создав внутри купола собственного черепа особый мир, а о тех, кто может невероятным образом изменять реальность мира этого, — о тех, кого люди называют богами.

Хорошая новость заключается в том, что связаться с богами несложно — почти в каждом населенном пункте нашей планеты есть хотя бы один офис, работники которого любезно помогут желающим сформулировать свои просьбы к небесам и пообещают доставить их по назначению. Но есть и плохая новость: никто не гарантирует результативность обращения. Я не буду поднимать болезненную тему лицензирования и аккредитации небесных представительств, равно как и не буду рассматривать вопрос о причинах конкуренции между ними — вызваны ли они проблемами на местах, или отражают сопер-

ничество их небесных патронов. На деле же божественная конкуренция не такая большая, как можно было бы ожидать, и на одном культурно-историческом пространстве редко серьезно соперничают более двух-трех религий. А зачастую — утверждается одна, иногда имеющая несколько локальных вариаций.

При этом следует заметить, что религиозные паттерны оказывают влияние и на ту часть общества, которая к религии относится индифферентно, а то и попросту — враждебно. Забавно, но даже западный атеизм глубоко монотеистичен: его сторонники по умолчанию принимают, что Бог один, хотя и уверены, что Его — нет. Традиции, укоренившиеся там, где к небесам возносятся кресты, определяют и содержание остальных очевидностей. Житель Запада скорее поставит под сомнение бытие Бога, нежели Его же совершенство.

Впрочем, эти очевидности влекут за собой постановку множества вопросов, ответы на которые отнюдь не очевидны. В частности, весьма непросто увязать идею божественного совершенства с представлением о божественном управлении (несовершенным) миром. Те приемы, которые использовал Гесиод (не говоря уже о Гомере), не мог себе позволить христианский теолог. Здесь вступила в действие логика раболепия, которая парадоксальным образом трансформировалась в свою противоположность: признав исключительность Бога по отношению к богам, Его лишили и тех функций, которые им принадлежали.

Языческие боги не претендовали на совершенство, зато были деятельны. Для поддержания благочестия они должны время от времени *нарушать* существующий порядок вещей. Вовсе не случайно греческие театральные выступления имели обычай заканчиваться «богом из машины», что имело не столько жанровый (как «кавалерия из-за холмов»), сколько религиозный смысл. Чудо как чрезвычайное вмешательство, — что может быть более весомым аргументом в пользу религии? И жизнь людей в той или иной степени подчинена богам, и исторические события, — во всем чувствовалось их влияние. Боги были участниками истории, не раз «появляясь из машины», они

приходили на помощь или нарушали планы; боги были реальны и близки, любой грек мог легко назвать десятки случаев божественного вмешательства, части из которых он сам был свидетелем.

Люди возносят богам молитвы и совершают жертвоприношения, работа богов — совершать чудеса для подтверждения и стимуляции веры. Боги Олимпа требовали от людей лишь должного почтения. В целом, они вполне доброжелательны, и люди к ним относились по-семейному, как к друзьям и помощникам. Марк Аврелий приводил молитву жителей Афин: «пролейся дождем, милый мой Зевс, на пашню афинян и на долины», добавляя: «либо вовсе не молиться, либо вот так — просто и свободно» (Марк Аврелий Антонин 1985, 24).

Христианские же теологи не только запретили своему Богу грешить (Nietzsche 2002, 58), но и отобрали у Него право действовать, поймав в ловушку совершенства и всеведения: для Зевса, который никому ничего не должен, гораздо проще изменить мир, нежели для Бога христиан — нарушить собственный план. Непогрешимый и совершенный Творец оказывается абсолютно неэффективен как Менеджер. Начало было положено святым Августином, который из вечности Бога вывел вечность и *неизменность* Его воли (Августин Блаженный 1998а, 692). Под благовидным предлогом Богу придали такую степени совершенства, которая полностью лишила Его пространства для маневра. Он знает все, что было, есть *и будет*, а значит, Его ничто не может удивить и заставить изменить *собственное* решение. История оказывается излишним, а с учетом того, что подавляющее большинство ее участников отправятся прямым ходом в ад — и довольно жестоким процессом. Свой изошренный садизм (например, решение отправить на вечные муки некрещенных младенцев) святые отцы приписали Богу, выставив Его в чрезвычайно дурном свете. Надо было обладать поистине виртуозным мастерством, чтобы при этом делать вид, что все это делается для Его же вящей славы.

Ретивые мыслители попытались совершить с Богом то же, что совершил Кронос с Ураном, который, будучи оскоплен, лишился своей (мужской) силы, а значит — творческой способности. В случае с

христианским Богом внешне все выглядело более чем благопристойно, ведь на Него никто открыто не покушался. Однако приписав Всевышнему неизменную волю, его тем самым отстранили от власти — Он создал мир, а обо всем остальном позаботятся теологи¹⁵.

Доктора теологии с радостью загнали бы Бога если и не в пещеру, то в трансцендентную бутылку, однако у Него оказался мощный союзник в лице народной религии, в которой нет места абстракциям высоких порядков, зато есть вполне практические запросы. Послужившая источником вдохновения для легиона теологов, доктрина мрачного гиппонского епископа никогда не имела большого влияния на живую практику религиозности. На стороне Бога оказались булочники, торговцы и портнихи, ни слова не понимавшие по-латыни, но искренне верившие, что Бог постоянно творит чудеса. Церковное руководство быстро сориентировалось, оценив открывшиеся перспективы, и усилило позиции Всевышнего, ограничив притязания теологов. Упражняясь в остроумии, последние сочинили немало доказательств бытия Божьего, но единственное доказательство, имеющее силу для большинства прихожан — чудо, причем не во времена пророков или апостолов, а здесь и сейчас.

Есть потребность — и чудеса посыпались как из рога изобилия. Лишь самый бедный храм не имел хотя бы одной чудотворной иконы, лишь в самом глухом селе не было чудесного источника, лишь самый нерадивый князь не располагал коллекцией конечностей святых. Предприниматели от Церкви ложными чудесами и поддельными реликвиями поддерживали пламя веры, давно бы остывшее, будь у

¹⁵ В одном эссе Хорхе Луис Борхес описал общество, имеющее весьма забавное устройство. Избранного жрецами короля ослепляли и отрубали конечности, дабы ничто не отвлекало монарха от размышлений. Он никогда не видел свою королеву, всю жизнь проводя в пещере. Круг общения короля составляли четверо жрецов и двое слуг, которые обмазывали его нечистотами. Лишь во время войны монарха водружали на носилки и отправляли в самую гущу сражения, где он, как правило, сразу же погибал. При этом считалось, что король обладал абсолютной властью. Бога люди этого племени измыслили по образу и подобию своего короля: это слепое, уродливое и беспомощное существо, наслаждающееся неограниченной властью (Borges 1972, 116-117).

теологов больше власти. Короче говоря, простодушие и корысть помешали догматикам оскотить Бога.

Возникло как бы два мира под одной крышей. В одном — мире мужчин, лишивших себя женской ласки — Божество превратилось в застывший, неизменный, холодный и совершенный интеллект, а мир — в отлаженный механизм (образ механических часов наверняка пришел бы в голову схоластам задолго до Лейбница, имей они их в своем распоряжении), в другом — чудеса происходили повсюду, знамения были на каждом углу, а ведьмы никогда не переводились.

Однако первый мир едва ли далеко выходил на пределы монастырских келий и университетских аудиторий, не будучи в силах серьезно ограничить чудесную реальность второго мира. Наука стала проектом, запущенным изнутри Церкви ее «пятой колонной» — теологией. Последнее не означает, конечно, что теология родила науку, но при родах присутствовала. И дело не столько в личностях, подобных Сильвестру II, сколько в том, что научные представления о красоте теории (Dubay 1999, Glynn 2010, Kuipers 2002, McAllister 1999, Walhout 2009, Weinberg 1994, Inglis and Aberdein 2015) в сущности оказались инвариантом религиозной идеи совершенства Бога; наука — это теология в квадрате.

Поэтому неудивительно, что сорвавшаяся с церковной цепи наука пошла по пути, намеченному своей крестной матерью; пошла, и превзошла ее (теологию), взявшись толковать, *что в этом мире быть может, а чего — нет*. Даже самые абстрактные теологические системы хоть и с неохотой, все же допускали право Бога творить чудо, а значит — менять установленный (Им же) порядок, мотивируя это рассуждениями, смысл которых сводился к тому, что нарушение плана является частью плана. Ученые в своем большинстве не стали ниспровергать Бога; они просто отобрали у Него право на чудо.

Молния перестала разрывать небо, став лишь *явлением природы*, да и другие чудеса перестали вызывать религиозный трепет. В таких условиях Церковь была вынуждена призвать на помощь теологию, которая для нее была одновременно и помощницей, и головной болью. Ведь как бы по-разному ни трактовали бытие парящие в эмпире-

ях преподобные интеллектуалы и фабрикующие священные реликвии церковные дельцы, они находились в симбиозе: теологи оправдывали власть Церкви над душами мирян, а та, в свою очередь, давала им работу. Наука же стала представлять прямую угрозу, когда стало очевидно, что контроль над нею утратила не только Церковь, но и теологическая корпорация.

Перед лицом общей опасности прежние разногласия отошли на второй план. С теологических систем был снят гриф «Для служебного пользования», а их авторы, польщенные оказанным доверием, взялись отделять «чистую религию» от «народных суеверий». И здесь оказалось, что сделать это безболезненно не получится, ибо чтобы нечто подобное осуществить, необходимо обладать если и не личным сакральным авторитетом, то хотя бы надежными верительными грамотами. С последними возникла заминка, ибо если в прежние времена достаточно было печати епископской канцелярии, то с падением церковного влияния этого стало мало — если печать канцелярии, то непременно Небесной. А без грамоты только и оставалось, что уходить от стрел критики в область трансцендентного. Заняв в ней устойчивую позицию, можно было раздавать вечные истины направо и налево, объясняя и суеверам, и маловерам как *на самом деле* работает Бог. Проблема в том, что, рассуждая о трансцендентном, сам теолог вовсе «не был» ни в каком месте, которое можно было бы назвать словом «трансцендентное». Умозрительные гипотезы способны *обозначить позицию*, но не служить доказательством, ибо духовные путешествия никаким образом не фиксируются; скептик всегда может потребовать штамп, удостоверяющий прохождение границы миров.

Что неопровержимо, но и недоказуемо, переходит в разряд спекулятивных концепций; их можно разделять теоретически, однако они не вызовут живого *практического отклика*. Такие системы мало что значат без конкретной *связи* с высшими силами, — связи, которая была бы в состоянии преодолеть ужас холодной бессмысленности мира; деизм — лишь лицемерная версия атеизма. От таких манипуляций с трансцендентным недалеко до сведения его к иллюзии, как это

сделал, например, Жорж Батай, с изумительной непристойностью отказавший богам в реальности (Bataille 1989, 36-37).

А вот пограничные состояния изрядно способствуют пробуждению религиозного чувства, поэтому неудивительно, что большинство постоянных посетителей храмов — люди преклонного возраста. Однако было бы ошибочно религиозную веру целиком сводить к страху смерти. Люди всегда боялись умирать, но идеи возможности загробного блаженства или перспектив перерождения появляется далеко не повсеместно. Должна быть *реакция* со стороны неба. Это могут быть явленные ауспиции, исполнившееся пророчество, не поддающиеся объяснению факты, — короче говоря, все, что противоречит «законам природы», причем законы Ньютона — лишь частный случай. Люди могли не думать о «законах» и не предполагать, что к природе можно применить это слово, но представления о *порядке вещей* были у них всегда. Но вот на чем основан этот порядок?

Если у Бога есть *совершенный* (и завершенный) план, то нелепо надеяться, что чьи-либо молитвы внесут в него коррективы. Человеку невозможно изменить мир, в котором Бог созерцает лишь то, что заранее Сам же и запланировал. Если же мир настроен на потребности человека, тогда он преобразует его в соответствии со своими запросами, а молитва оказывается обращением к «службе поддержки». На основе «жалоб» и «предложений» система совершенствуется, а благодарственные молитвы могут быть неким аналогом «пяти звезд», которые пользователи ставят за удачные разработки. Понятно, что в этом случае говорить о совершенстве этой «службы» или ее Начальника (у Которого есть лучший из возможных планов для лучшего из возможных миров) не приходится; это компенсируется с лихвой, ибо *только мир, лишенный цели, имеет смысл*. В этом контексте представляют интерес «неавгустиновские теологии», рассматривающие Бога как артиста (Woodward 2014), или утверждающие, что «как Творец, а не как Демиург, Бог вообще не действует по *плану*» (Foster 1965, 204).

Именно отсутствие плана позволяет Богу действовать, а сами чудеса — считать их багом или фичей — разрывают не только мате-

риалистическое одеяло, но и идеалистическую трансцендентную обертку, в которую заворачивают божественность. И дело здесь не в масштабе, и даже не в реальной пользе от чуда (хотя и это важно); самое главное — что божество вообще ответило, что оно заинтересовано в этом мире и его обитателях, а не занято только собой, как бог Аристотеля. Последний интересен только достаточно узкой целевой аудитории интеллектуалов, но даже они не станут строить храмы подобным трансцендентным божествам. Большинству же нужен такой бог, которому можно было бы пожаловаться на житейские невзгоды или на начальника-самодура, который займется здоровьем и карьерой своих подопечных, станет их финансовым консультантом, брачным агентом и семейным психологом.

Впрочем, есть еще одно обстоятельство. Абсурдно ожидать, что небеса отреагируют на каждое к ним обращение, но хотя бы время от времени и хотя бы в особых случаях человеку необходимо наблюдать ответную реакцию, иначе он начинает подозревать, что его молитвы уходят в никуда. Немного напрягает, когда при попытке соединиться с божеством человек слышит одно и то же: «Абонент находится вне зоны досягаемости». И здесь чудо (пока в него верят) оказывается тем «дымящимся пистолетом», который демонстрирует как могущество небес, так и их вовлеченность в земные события. Религия без чуда — как любовь без секса.

Жрецы давно научились использовать эту психологическую потребность. Лишь самые наивные из них делали упор на поучения и наставления; более здравомыслящие понимали, что в подавляющем большинстве случаев душеспасительные беседы имеют близкую к нулю эффективность: в своей массе люди тупы, злы и не нуждаются в моральном авторитете. Им нужен не добрый пастырь, а маг, который с помощью загадочных и малопонятных ритуалов установит связь с небесами и поможет им решить собственные проблемы. А магические способности нужно демонстрировать. Пламя веры быстро угасает без чудес, представляющих собой свидетельство сверхъестественного вмешательства в обычный (обусловленный законами природы или неизменной волей божества) порядок вещей. Появление бога «из

машины» дает ему возможность проявить свою волю и реализовать свою власть, а его жрецам предоставляет контроль над паствой. Чистая вера — довольно редкое блюдо, чтобы какая-либо церковная организация рассчитывала только ею и питаться.

На протяжении истории человечества меняются не только характер чудесного (общий тренд здесь — расширение границ «обыденного»), но и предполагаемый субъект чуда (и здесь тренд — абстрагирование). Первые боги — это духи предков, позже боги становятся силами природы, затем боги превращаются во что-то наподобие верховных принципов. Монотеизм — это дальнейший шаг на пути абстрагирования, когда вся божественность переносится на Одного носителя. Тем не менее, в отношении человека к божеству изменилось не так уж много, и главное требование, выдвигаемое к богам — это способность сверхъестественным образом управлять реальностью, проще говоря — чудить.

С теми или иными оговорками сказанное может быть применено к любой религиозной системе; применимо оно и к христианству. Но в его недрах возникает особая страта теологов, представители которой профессионально занимаются переводом воли Творца на язык греческой философии. Потребность в этой страте была вызвана ощущением фундаментального разрыва между — говоря словами Павла — Иерусалимом и Афинами, и необходимостью во что бы то ни стало его преодолеть. Задача была выполнена, но за счет мумификации Бога под предлогом наделения Его совершенными качествами.

Так теология заложила в церковное учение мину замедленного действия, безопасную до тех пор, пока живая практика религиозности и церковная практика чудесного бизнеса игнорировала абстрактные построения вошедших в раж ученых монахов. Наука, выступая как наследница теологии, переняла у последней ее интенцию и вывела необходимые следствия, тем самым подорвав эту мину. Однако чудеса вовсе не закончились с утверждением науки в европейском интеллектуальном пространстве. Изменился лишь характер дискурса о месте чудесного в природе и в истории. Об этом и пойдет речь далее.

1.7. Последний довод богов

Желание взглянуть на мир божественными глазами всегда было одним из главных мотивов философской мысли. Эту интенцию можно найти уже у греков, и она же по факту доминирует в современной науке, как бы последняя ни шарахалась от религиозной идентичности, вышедшей из моды в секуляризованном мире строителей нового Вавилона. Духовная родословная паладинов познания проявляется весьма причудливым образом, неявно отсылая к концепциям, кажущимся бесконечно далеким от того, чем, по убеждению непосвященных, должна заниматься *правильная* наука. При этом обыватель под «учеными» понимает либо восковые фигуры почивших мэтров, либо живых цеховиков, усердие которых едва ли компенсирует нехватку воображения.

Поэтому для школьных учителей физики будет казаться странным и «ненаучным» пассаж, которым Ньютон — этот, по словам Лагранжа, счастливейший из смертных (ведь Вселенная только одна, и он открыл ее законы!) — завершил свою главную работу, указав, что элегантное строение Солнечной системы возникло не иначе, как по замыслу могущественного и мудрого Существа, которое, будучи Вседержителем (Παντοκράτωρ), господствует над другими существами как над рабами (Newton 1726, 527-529). Формулируя законы природы, сэръ Исаак лишь с иной стороны подходил к тому, что пророки постигали в откровениях, ибо тайны природы, по утверждению Филона Александрийского, уже раскрыты Моисеем (Philo 1985, 151). Ньютон искал порядок в мироздании, и нашел в нем Пантократора...

Власть предполагает деятельность, абсолютная власть — абсолютную деятельность. Если Бог *один раз* и навечно установил поря-

док в мире, а затем лишь созерцает его, то это значит, что Он был всемогущ лишь *однажды*. А может ли Бог иметь некую частную волю, отличающуюся от Его же общей (неизменной) воли, выраженной в законах природы? Например, может ли Бог при определенных обстоятельствах приостановить или отменить их?

Самый известный ответ на этот вопрос дал Дэвид Юм. Он не отрицал того, что Бог или некий невидимый агент (*some invisible agent*) мог бы нарушить законы природы (Hume 2007, 127), но если истинность законов природы установил опыт, то аргументы против чуда имеют силу аргументов, основанных на опыте. Юм сформулировал знаменитый принцип, в соответствии с которым для установления чуда недостаточно никакого свидетельства, кроме такого, ложность которого была бы более чудесной, чем чудо, о котором оно говорит (Hume 2007, 83).

Доводы английского мыслителя были блестящими для своего времени, ибо тогда казалось, что можно четко зафиксировать сферу «естественного» и вывести за ее границы все «чудесное» как «противоречащее законам». Однако человек не просто познает мир как готовую и неизменную данность, он активно преобразовывает его, тем самым делая еще недавно «чудесное» сначала «возможным», а затем — и «обыденным». При этом опыт, на авторитет которого ссылался Юм, оказывается многократно дискредитированным.

Вещи, с которыми люди сталкиваются постоянно, воспринимаются ими как нечто само собой разумеющееся; удивляет лишь то, что противоречит привычному порядку вещей. Даже если противоречие ничтожно по сравнению с грандиозностью порядка, именно оно привлекает внимание. Внезапные исцеления и вещие сны, ясновидение и телекинез, самовозгорающиеся свечи и плачущие иконы, — эти и подобного рода события гораздо больше щекочут воображение обывателей, нежели рассуждения о чуде жизни или об антропном космологическом принципе. Принципиально неразрешимое в рамках принятой системы допусков гораздо удивительной, чем само существование этой системы.

Византийские монахи считали бритье бороды богохульством

(человек-де норовит улучшить творение Господа!); думаю, их бы сильно огорчили успехи сегодняшней медицины. Если человечество не ухитрится устроить суицид и с ним не случится какой-нибудь иной грандиозной неприятности, то технологии и дальше будут развиваться, причем еще стремительней, чем ныне. Не знаю, сможем ли мы в ближайшие десятилетия с помощью нанороботов полностью модернизировать наше тело (Kurzweil 2004) и какие иные сюрпризы ожидать от постчеловеческого будущего (Fukuяama 2002), несомненно лишь то, что и впредь рамки возможного будут раздвигаться.

Последнее означает, в частности, что люди постепенно перебирают на себя часть божественных функций и сами начинают *чудить*. Тех, кто держит палец на ядерной кнопке, уже не пугают молнии Зевса; даже кометы, которые наводили благоговейный ужас на современников Гомера или Льва Диакона, сейчас возбуждают исключительно научный интерес. Беспокойство вызовут разве что те небесные тела, которые потенциально представляют собой апокалиптическую угрозу. Впрочем, и здесь вопрос мало кто поставит в религиозной плоскости; мы скорее будем искать возможности воспрепятствовать этому, — не молитвой и покаянием, а боевыми технологиями.

Казалось бы, наука и техника окончательно вытеснили богов с небес. Однако их сторонники не сидят сложа руки. Я говорю не о тех, кто считает кости динозавров проверкой веры палеонтологов, а о тех, кто всеми силами пытается взыскать с науки ее долг теологии. Понимая, что сделать это напрямую весьма затруднительно, идут на такую трансформацию теологических доктрин, которая бы позволила интегрировать в них современные научные словари, тем самым создав иллюзию взаимопонимания. Например, Нэнси Эллен Абрамс за счет отказа от догмата о всеведении пытается найти место Богу в новой научной вселенной, считая Его «эмерджентным феноменом» (emergent phenomenon), столь же реальным, как мировая экономика или Интернет (Abrams 2015). Представления о законах природы как о неизменной воли Творца подвергаются Беном Пэйджем пересмотру в рамках диспозиционалистской онтологии (dispositionalist ontology)

(Page 2015) и т.д. Подобные попытки превращения теологической нужды в научную добродетель сохраняют все недостатки умозрительности, будучи ничем не подкрепленными версиями. И если господин Пэйдж лихо раскрывает своим читателям механизм создания Богом законов природы, то у кого-нибудь из них может возникнуть резонный вопрос: «А Вы рядом стояли?».

Для наукообразной теологии сейчас может и не лучшие времена, зато мифотворчество переживает бурный расцвет. По сути, главным условием востребованности мифологии является ее адаптация к запросам информационной эпохи. Все новые переселенцы осваивают виртуальные миры, причем некоторые почти полностью теряют связь с по-эту-сторону-экранный метрополией. Виртуальные друзья и виртуальное общение, виртуальное искусство и виртуальный бизнес, виртуальные деньги и виртуальный секс — все это стало частью повседневности всего за каких-нибудь десять-пятнадцать лет. Уже поднимаются вопросы о цифровой жизни после смерти, о цифровых духах, цифровых богах и т.д. (Steinhart 2014). Человек без виртуального гражданства — не зарегистрированный в социальных сетях, не отмеченный ником на форумах и в чатах, не имеющий своей странички в Интернете или хотя бы электронной почты; короче говоря, *электронный бомж* — уже исчезающий вид. Поэтому ныне и боги не могут обойтись без своих веб-сайтов.

Впрочем, какой бы блистательной ни казалась мифологическая концепция, лишь ее визуализация в форме *шоу* даст ей шанс прорваться через брандмауэр обывателя. Но ранее выполнявшие эту роль религиозные шествия сегодня привлекут более репортеров, нежели преданных адептов. Поэтому современные мифотворцы вынуждены отходить от келейной серьезности суровых отцов и облекать свой месседж в художественную форму, возвращаясь в этом отношении к гомеровско-гесиодовской традиции мистико-фантастического повествования. Причем порой происходит перевод старых философских идей на язык массовой культуры, а затем получившийся продукт порождает новые философские смыслы и темы.

Одним из примеров такого рода стала статья Ника Бострома

(Bostrom 2003), написанная, по признанию самого автора, под влиянием фильмов «Матрица» и «Тринадцатый этаж». В ней автор обсуждает возможность создания человечеством будущего (пост-человечеством) компьютерной симуляции исторического процесса. Логика здесь следующая. Если человечество не падет жертвой какой-либо катастрофы, то через некоторое время оно достигнет технологического уровня, когда задачи создания виртуальных вселенных могут ставиться и решаться, причем смоделированные персонажи этих симуляций будут думать, что они живые люди. Поскольку виртуальных вселенных было бы огромное множество, лишь при одной базовой, и в каждой из них люди были бы уверены в своей подлинности, велика вероятность того, что в одной из них живем мы сами. К примеру, наш мир могла создать какая-нибудь девочка-подросток, выполняя домашнее задание. Бостром допускает возможность создания симуляций внутри симуляций и т.д. Создатели нашего мира были бы богами для нас, но для них богами были бы их создатели и т.д. В таком случае даже жители «базового» мира не могут быть уверены в своей «реальности», а это значит, что и им, и жителям созданных ими миров (и миров в мирах) пришлось бы действовать в соответствии с некоторыми этическими нормами, опасаясь того, что в противном случае написавшая их цивилизация закроет неудачный проект.

Мне представляется, что аргументы Бострома более остроумны, нежели убедительны, однако сам факт появления подобного рода работ и их активное обсуждение в академической среде говорит о многом. Я не исключаю, что люди в совсем недалеком будущем будут смотреть на распространенные ныне религиозные практики как на нелепый варварский натурализм, примерно так же, как смотрели католические миссионеры на пляски африканских шаманов.

Когда фокусник превращает платок в голубя, зрители воспринимают это как забавный трюк, когда же Моисей превратил свой жезл в змею, окружающие восприняли это как чудо. Миллионы православных каждый год накануне Пасхи ждут схождения благодатного огня по молитве иерусалимского патриарха; подобный рассказ, поведавший Геродотом или Титом Ливием, мы бы сочли либо за басню,

либо за мошенничество.

Сказанное никоим образом не означает, что все чудеса — это результат мистификаций и невежества; я имею в виду лишь то, что у нас нет абсолютного критерия, способного отделить «истинное чудо» от «мнимого». Меня бы сильно удивила пролетающая мимо меня пожилая леди на метле, но прежде чем звонить работникам святой инквизиции (или кто там сейчас вместо них?), я бы поинтересовался в Интернете характеристиками используемого ею летательного аппарата. Возможно, что ничего inferнального в нем нет, и это новое изобретение японских инженеров, старт продаж которого я просто пропустил. Понятно, что как только летающая метла появится в супермаркетах, она тут же лишится своей мистической ауры.

Здесь читатель может заметить, что помимо «чудесных» аппаратов, способных шокировать тех, кто их ранее никогда не видел, но которые представляют собой, так сказать, нечто внешнее по отношению к человеку, в истории встречаются упоминания и о событиях, которые нарушают протекание естественных процессов *в самом* человеке. И самым невероятным событием здесь называют плотское воскресение из мертвых.

Я не буду рассматривать тему оживших зомби, ибо даже если мои соседи в них превратятся, от человеческого в них мало что останется. Также я не буду рассматривать евангельское свидетельство о воскресении Лазаря Христом (Ин. 11:1-45), поскольку оно относится к сфере веры. Возьмем менее известный рассказ оживления Эмпедоклом женщины, тело которой 30 дней находилось без дыхания и сердцебиения (Diogenes Laertius 1925, 377). Допустим, что эта история правдива. В организме этой дамы: 1) могли начаться необратимые процессы гниения в связи с полной остановкой (прекращением) жизненных процессов, либо 2) процессы гниения не начались, а жизненные процессы были *приостановлены*. Если справедливо последнее, то она могла пребывать в летаргическом сне, из которого Эмпедокл ее и вывел: это был бы факт редкий, но никоим образом не нарушающий законов природы. Представим все же, что смерть была настоящей, жизненные функции прекратились и началось разрушение организма.

Тогда возвращение к жизни действительно следовало бы рассматривать как нечто чудесное. Впрочем, даже в этом случае нельзя с полной уверенностью утверждать, что это событие нарушает *законы природы*. Гипотетически можно предположить, что медицина будущего сможет «откатывать назад» необратимые (для нас) физиологические процессы. Как бы дико ни звучало предположение о возможности запустить регенерацию отмерших клеток (особенно — клеток мозга) или каким-то иным образом сделать «сброс и восстановление», будущее может превзойти самые смелые фантазии. Сообщил кто-нибудь Гиппократу о пересадке органов, клонировании, генных экспериментах или проектах по возрождению вымерших видов, — разве не поднял бы он на смех рассказчика столь нелепых бабсен?

Представления о существовании иных разумных рас во Вселенной и возможности ими осуществлять межзвездные перелеты сегодня не кажутся совершенно невероятными. Если тот же Эмпедокл сам был инопланетянином или поддерживал с ними приятельские отношения, он мог иметь доступ к «технологиям оживления». В таком случае он совершил то, что для аборигенов казалось чудом, но что никак не нарушало законов природы. Если наши потомки освоят межзвездные перелеты и столкнутся с разумным, но (относительно) примитивным обществом, то они вполне смогут начать в нем «божественную» карьеру, совершая чудеса к вящему недоумению туземных юмов.

Короче говоря, боги меняются вместе с человеком, и поскольку последний начинает осваивать виртуальные миры, неудивительно, что в них он обнаружил новых богов. Однако даже если боги живут не на этой горе и не на этом облаке, а где-то за пределами Вселенной или по ту сторону монитора, все равно потребность в их участии сохраняется. Чудеса — последний и самый главный аргумент богов, а это значит, что они время от времени просто обязаны «шевелить мышкой».

Стало быть, чудеса следует искать не в природе, и не на небесах, а в головах, ибо «чудесным» делает событие наше к нему отношение.

Более того, невозможно определить «истинное чудо», пока мы пребываем «внутри» реальности. Всякое из ряда вон выходящее событие может быть объяснено действием неизвестных нам агентов, причем их способности изменять реальность даже не обязательно превосходят наши собственные возможности. Фокус кажется совершенно невероятным, пока мы не узнаем его секрет.

Единственная вещь, которую мы не сможем сделать даже в отдаленной перспективе — это изменить *исходники бытия* (например, фундаментальные физические константы). Такое могли бы совершать лишь существа, которые в этих исходниках не прописаны, например, Бог-Творец или девочка Бострома. Пока люди ничего подобного не наблюдали, да и едва ли станут свидетелями подобных событий. Скорей всего, мы их просто не переживем. Если на небе появится надпись «FATAL ERROR», за которой последует «синий экран смерти» — да, это будет полноценное, стопроцентное чудо, действительно нарушающее (или даже отменяющее) законы природы. Впрочем, я не хотел бы стать его свидетелем.

2. ПО ТУ СТОРОНУ ФИЗИКИ

2.1. Обоснование метафизики

В системе философского знания место науки, за которой с легкой руки Андроника Родосского закрепилось название «метафизика», позиционируется по-разному. Иногда она отождествляется с философией, порой рассматривается как ее часть; иногда в состав метафизики включают онтологию, космологию, теорию познания и т.д., иногда же метафизика совпадает с онтологией. Ее можно воспринимать и как специфический метод, противоположный диалектике.

Мне представляется, что имеет смысл дискутировать не о том, «что такое метафизика?», а о том, «как она может помочь решить те или иные задачи?». Иными словами, метафизика не может быть хороша для всех людей и всех ситуаций, и нелепо будут выглядеть теоретики, которые, разочаровавшись в одном «единственно правильном» методе, будут искать ему на замену другой, который с тем же упорством станут применять и где надо, и где не надо.

Есть огромное количество проблем, для разрешения которых метафизические размышления не будут иметь ни малейшей пользы. Если болит зуб, то его нужно лечить у стоматолога, а не рассуждать об этой ситуации с позиции абсолютного духа. Метафизика едва ли поможет желающим построить дом, открыть бизнес, покорить сердце

прекрасной дамы, одолеть коррупцию или же возглавить ее. Многие люди прекрасно обходятся без метафизики, не чувствуя при этом дискомфорта; это вполне нормально. Многие люди также прекрасно обходятся без квантовой механики или сравнительной антропологии, и это тоже нормально. Я тоже обхожусь без многих наук, о которых знаю лишь понаслышке, и этот факт меня не сильно смущает.

Возможно, что человек, которому не нужна метафизика, просто не сталкивался с необходимостью решать соответствующие задачи. А «соответствующие» — это какие? Метафизические, надо полагать. Тогда получается, что метафизика определяется как инструмент для решения метафизических задач, а метафизические задачи — как сфера применения метафизики.

Скажу ересь: полагаю, что чисто метафизических задач не существует. Задачи ставит перед человеком жизнь (общество, природа, цивилизация, начальник, сварливая жена, в которую превратилась ранее покоренная прекрасная дама и т.д.). А жизни в большинстве случаев нет дела до того, *как именно* поставленные задачи мы будем решать. Просто есть класс задач, с которыми хорошо справляется метафизика, как с другими задачами — иные науки; есть множество задач, с которыми ни одна сфера знания в одиночку справиться не может, и тогда возникает потребность в их взаимодействии.

Итак, нет чисто метафизических задач, как нет задач чисто физических, химических или математических, а то, что таковыми называется — лишь шлифовка инструментов для решения проблем, которые «приходят извне». Какие же задачи решает метафизика?

Для начала оговорюсь, что я считаю метафизику одной из *версий* философии, и в этом отношении она не может считаться *частью* философии, а также не может включать в себя *некоторые* философские дисциплины, исключая, тем самым, остальные. Метафизика заявляет себя как целостная философия, философия целиком; каждая фундаментальная наука имеет свое метафизическое измерение, а каждая из философских дисциплин имеет свое представительство в структуре метафизики, которая (структура) тождественна структуре самой философии.

Если то, что называется «метафизикой», генетически восходит к соответствующему трактату Аристотеля, то следует помнить, что последний считал ее предметом (как «первой философии») познание начал и высших причин (Аристотель 1999, 71). Но что понимается под «началами» и «высшими причинами»? Скажем, можно ли высшую причину рассматривать как главную? Кажется, что это вполне логично, однако на деле не так все просто.

Возьмем обычную ситуацию. Распутывая совершенное преступление, следователь может прийти к выводу, что главной его причиной стала неприязнь подозреваемого Каинского к пострадавшему Авелеву. Этот вывод будет истинным или ложным, но он не является метафизическим, да и самим следователем не воспринимается как таковой. Возьмем другую ситуацию. Определяя причины какой-нибудь войны, историк может прийти к выводу, что главной из них была конкуренция в колониальной экспансии между двумя государствами. Этот вывод также может оказаться истинным или ложным, но он, опять-таки, не метафизический. Возьмем теперь третью ситуацию. Астрофизик, пытаясь выявить причины Большого Взрыва, может прийти к выводу, что главной его причиной оказалась спонтанная флуктуация космического вакуума. И этот вывод может быть истинным или ложным, но это также не есть вывод метафизический.

Все эти три примера объединяет то, что в них выяснение главной причины не требует обращения к метафизическому дискурсу. Если первый пример может казаться слишком частным для того, чтобы привлечь внимание метафизики, то второй, и особенно третий ее каким-то образом затрагивают, но во всех трех случаях разрешение подобных проблем происходит без непосредственного участия метафизики и *главная причина того или иного события не рассматривается как высшая.*

В чем же специфика метафизического подхода к делу? При исследовании сущего можно объяснять это сущее из него самого, т.е. видеть причины того, что сущее стало именно таким, в самом сущем. Такая установка свойственна, в частности, науке, хотя не только ей одной (как видно на примере со следователем, такая установка свой-

ственна также юридической практике и т.д.). Но можно исходить и из того, что сущее в своих фундаментальных параметрах обусловлено какой-то иной реальностью, т.е. что сущее «задается извне». В таком случае реальность не сводится целиком к сущему, а предполагает и иное измерение, которое, оказывая влияние на сущее, трансцендентно относительно последнего.

Для такой установки и свойственно различие главных и высших причин: главная причина целиком принадлежит самому сущему, а высшая причина находится «за» ним (*transcendens* — выходящий за пределы). Конкретные формы, в которых может быть выражена эта установка, представления о характере этих высших причин и механизмов их связи с сущим могут быть самыми разными, но в основе всегда будет лежать теоретическая процедура «удвоения реальности» (бытие — сущее, трансцендентное — имманентное, Бог — мир и т.д.). Проведение этой процедуры является определяющей чертой метафизического мышления.

Впрочем, «удвоение реальности» происходит и в рамках религиозных верований. Отношения метафизики с религией — это уже тема отдельного разговора. Сейчас важно отметить принципиальное их различие, которое связано с тем, что для метафизики «удвоение реальности» — это теоретическая процедура, а для религии — догматическая, религиозное сознание принимает указанное разделение на веру, а метафизика приходит к нему посредством дискурса; последняя строит модели двойственной реальности, *предполагая*, что реальность такова «на самом деле», а религия *постулирует* эту двойственность с абсолютной необходимостью.

Итак, интерес к *началам* и *высшим причинам* сущего является отличительной чертой метафизики, но она характерна не для всех возможных философий; именно поэтому уместно говорить и о *неметафизических версиях философии*. Это позволяет соответствующим образом позиционировать по отношению к метафизике и *диалектику*. В рамках марксизма метафизика рассматривается как антидиалектическое учение, игнорирующее изменчивость мира. Такая позиция была сформулирована Фридрихом Энгельсом (Энгельс 1961а, 20 сл.,

1961b, 384), но даже английский марксист Морис Корнфорт признавал, что обозначение метафизики как противоположности диалектике оправдывается лишь сложившейся на то время в Германии традицией, а если принимать во внимание само возникновение термина «метафизика», то такое противопоставление оказывается «не вполне удачным» (Корнфорт 1972, 88).

На мой взгляд, будучи целостной философией (хоть и одной из ее версий), метафизика представляет собой духовное явление иного масштаба, чем диалектика. Метафизика представляет собой форму постановки проблем, а диалектика — способ разыскания, метафизика озабочена началами и высшими причинами, диалектика — закономерностями движения мысли. Диалектика суть, прежде всего, метод познания, а построенные с его помощью системы могут быть как метафизическими, так и неметафизическими.

Я полагаю, что потребность в метафизике будет существовать до тех пор, пока человек будет задавать себе философские вопросы, а, в сущности — до тех пор, пока будет существовать человек. Ввиду этого мне не кажется адекватной позиция тех теоретиков, которые (по разным причинам) спешат объявлять «конец метафизики» лишь потому, что те исторические формы, в которых она представлена, перестают удовлетворять их онтологическим и эпистемологическим запросам.

Тем не менее, для непредвзятого взгляда очевидно, что метафизика нуждается в коренном обновлении, чему может способствовать в том числе и использование ею тех познавательных средств и приемов, которые хорошо зарекомендовали себя в рамках диалектики. Поэтому я не только не противопоставляю метафизику диалектике, но и буду использовать (там, где это уместно) для решения метафизических задач диалектическую методологию.

Является ли метафизика наукой? Ответ на этот вопрос зависит, главным образом, от ответа на вопросы: «Что такое метафизика?» и «Что такое наука?». Проблема в том, что подобно множеству разночтений по поводу сущности метафизики, есть разброс мнений и относительно сущности науки. Объясняется это различием исторических

образов науки, выбираемых в качестве ориентира, методологически-ми отличиями существующих наук, научными революциями, меняющимися не только облик науки, но и представления о ней и т.д.

Если науку определять как сферу человеческой деятельности, «функцией которой является выработка и теоретическая схематизация объективных знаний о действительности» (Губский, Кораблева, and Лутченко 2002, 287), то в этом смысле метафизика, как и философия в целом, вне всяких сомнений, является наукой. Более того, философские науки имеют особый статус, поскольку «по отношению к частным наукам задача философии заключается в том, что она намечает области реально связанных друг с другом объектов... Философия в первую очередь должна выработать инструменты мышления, прежде чем вообще сможет обнаружиться какая-нибудь определенная и соответственно новая область реальности...» (Губский, Кораблева, and Лутченко 2002, 288).

Это единство философии и частных наук существовало со времен Античности, когда греки впервые в человеческой истории выдвинули проект рационального объяснения действительности (см. подразделы 1.2. и 1.3.), реализация которого и привела к тому, что известно сегодня под титулами «философия», «метафизика» и «наука». Однако постепенно последнее слово становится синонимом «естествознания», особенно после закрепления (начиная с Ренессанса) союза естественных наук и математики. Специфические стандарты теоретической деятельности этой «новой науки» стали рассматриваться как стандарты научной деятельности вообще, что и приводило, в частности, к ситуации, когда многие дисциплины оказались перед необходимостью оправдывать свой научный статус.

Подобного рода дискуссии не закончились и поныне (хотя во многом они и потеряли свою остроту), равно как и не сформулирован научный идеал, который бы удовлетворял абсолютно всех. Впрочем, сегодня большинство ученых понимает, что единые стандарты для наук просто невозможны, поэтому вопрос этот в основном снят с повестки дня.

Но здесь все же следует отметить один принципиальный мо-

мент. Он касается идентификации метафизики как «гуманитарной» науки. Скажу прямо: вопросы классификации наук меня мало интересуют. В конце концов, дело вовсе не в формальной идентификации. Речь о другом.

Традиционно философию (а с нею заодно — и метафизику) причисляют к гуманитарным (социально-гуманитарным) наукам. Если судить по формам деятельности, по научному жаргону, по кругу интересов, то философу действительно легче, как правило, найти общий язык с гуманитарием, нежели с «технарем» или естественником. Однако если брать ключевые моменты, то дело становится не столь однозначным. Если метафизика — гуманитарная наука, то основной объект ее интереса — человек. Но как это согласовать с тем, что она интересуется началами и высшими причинами сущего? Очевидно, только если принять допуск, что эти начала и высшие причины находятся в человеке или, по меньшей мере, неразрывно с ним связаны.

Как это предположение можно было бы обосновать? Дело-то в том, что если вопрос стоит о мире, то последний никак не ограничивается миром человеческим, не говоря уже о том, что мир намного старше человечества. Но здесь выдвигают контрдовод, что, дескать, мы интересуемся миром постольку, поскольку он нам явлен как людям, т.е. что наши картины мира всегда будут человекомерны. Эта мысль может преподноситься в разных версиях, например, что бытие «открыто» человеку и т.д. Однако тот факт, что человек в картину сущего неизбежно внесет свои коррективы, ничего принципиально не меняет. Он это сделает в любой сфере познания, хотя и в разной степени. Так, если антропный принцип есть принцип космологический, то это еще не дает оснований называть космологию гуманитарной наукой.

На мой взгляд, метафизика, как и философия в целом, не относится, строго говоря, ни к естествознанию, ни к математическим, ни к техническим, ни к социально-гуманитарным наукам, поскольку ее познавательный интерес распространяется на *все* аспекты реальности, и лишь в конкретном исследовании метафизик вынужден, подобно другим ученым, предметно ограничивать свое исследование.

По характеру и стратегии решения своих задач метафизика отличается от наук, представленных названными выше основными блоками. Именно это последнее обстоятельство заставляет меня, во избежание путаницы, под словом «наука» подразумевать те или иные частные науки по отдельности, или их совокупность — в целом, не включая сюда философию (и метафизику как одну из ее версий). Как видно из сказанного, для меня такое разделение условно (оно следует широко распространенной традиции говорить по отдельности о философии *и* о науке), поскольку по своим высшим задачам метафизика (и философия в целом) есть не только наука, но *наука по преимуществу*.

Впрочем, проблема «гуманитарности» метафизики имеет и другую сторону. Здесь ключевой вопрос связан с тем, будем ли мы распространять сферу познания метафизики — сущее — на мир или исключительно на человека? Не превращается ли метафизика в некий вариант солипсизма в случае, если она ограничит сферу сущего человеческим черепом? Если метафизические картины мира человекомерны, то остро встает вопрос об их объективности.

Эта проблема пересекается с более широкой проблемой познаваемости мира. Если верить Канту, то познание должно ограничиться феноменами, не претендуя на постижение сущности. Естественно, что метафизика, с ее претензиями на сущностное постижение, оказывается невозможной, по крайней мере, в качестве науки. Вывод Канта (хотя и не его аргументы) подхватили позитивисты, объявившие метафизические проблемы «псевдо-проблемами». Но подобно тому, как внутренне противоречив позитивизм (что вынуждены были признать постпозитивисты, значительно смягчившие радикализм предшественников), так уязвима и позиция самого Канта. Ведь говоря о возможностях разума, он исходит из того, что сами эти возможности сущностно познаваемы, что как-то не очень согласуется с тезисом о невозможности сущностного познания. Почему разум оказался «по эту сторону» гносеологического водораздела? Если он не «вещь-в-себе», тогда что, феномен? Что дает основание Канту полагать, что ему удалось расшифровать тайну разума, особенно в контексте того,

что он его же ограничил в познании тайн природы? Ведь тот факт, что разум нам, в некотором роде, «ближе» как наша «собственность», еще не означает, что мы о нем больше знаем. Более того, спустя два с лишним столетия, прошедших после Канта единственное, пожалуй, в чем можно быть уверенным в отношении сущности разума, так это в том, что нам неизвестна его сущность, по крайней мере, мы даже не знаем, что именно мы о нем не знаем.

Если мышление человека и мир вокруг него структурно тождественны (в каком-то смысле), то кантовская пропасть между ноуменом и феноменом исчезает. Однако, во-первых, никому так и не удалось убедительно *доказать* наличие этого тождества, во-вторых, такой подход дает повод к неадекватной переоценке познавательных возможностей разума, при которой теоретик вступает с бытием в слишком панибратские отношения, позволяющие ему собственный полет фантазии выдавать за непреклонную истину и за «голос» самого бытия.

Обе эти крайности не вызывают у меня энтузиазма. Я считаю, что разговор необходимо перевести в принципиально иное русло. В основе любой метафизической картины мира лежит набор допусков, которые принципиально не верифицируемы (хотя и могут быть фальсифицированы). Принимая тот или иной допуск, теоретик обязан его эксплицитно выразить и обосновать. Обоснование необходимо для указания причин, по которым автор считает его *заслуживающим доверия*.

Как это сделать? В общем виде ситуация видится мне следующим образом. В метафизическом дискурсе происходит элиминация чувственного опыта как избавление от наглядности образа, что позволяет говорить о началах и высших причинах, не путая их с причинами частных событий и явлений. Однако дискурс, проходящий на высоких уровнях абстракции, постоянно находится в опасности впадения в чистейшую спекуляцию, результаты которой никакого практического значения иметь не могут и никоим образом не проверяемы. Тогда метафизика вырождается в пустую схоластику, или даже хуже — станет беллетристикой.

Чтобы этого не произошло, в метафизическом исследовании необходимо предусмотреть *двухтактный алгоритм*. Суть его заключается в следующем. На первом этапе мышление по возможности максимально очищается от всех наглядных образов и оперирует абстракциями высоких порядков. На втором этапе абстракции метафизики должны быть проиллюстрированы, т.е. им должно найтись *соответствие* в чувственном мире. Это нужно для того, чтобы «привязать» мысль, освобожденную на предыдущем этапе, к реальности.

Может показаться, что этот второй этап перечеркивает достижения первого. Однако это не так. Иллюстрация выполняет ту функцию, какую в частных науках выполняет экспериментальная проверка. Иллюстрация не может что-то доказать или опровергнуть, однако она дает возможность уточнить и проверить метафизические выводы. Здесь надо отличать доказательство и проверку. Доказательство метафизических выводов (как и их опровержение) происходит на уровне абстракций, а их проверка осуществляется на этапе эмпирической иллюстрации. На этом этапе возможна фальсификация допущения, если выяснится, что он самопротиворечив. Впрочем, фальсификация допущения еще не говорит о его ложности (он может быть истинным в целом, но некорректно сформулирован или плохо обоснован), а лишь о том, что теоретические рассуждения, сделанные на основе этого фальсифицированного допущения, теряют свою доказательную силу и нуждаются, по меньшей мере, в пересмотре.

Итак, метафизические допущения не доказываются (хотя, при определенных условиях и опровергаются). При этом, неверифицируемость метафизических допущений не мешает верификации *выводов* из них, то есть, верификации самих метафизических *конструкций*. Как можно верифицировать метафизические конструкции? Все зависит от конкретной ситуации и сфере, о которой идет речь. «Метафизика вообще» — такая же абстракция, как и «наука вообще». Важно иметь в виду, что верифицируемость метафизических положений означает не эмпирическую их проверку, а *способность формулировать теоретические модели, помогающие эффективно разрешать релевантные научные проблемы, а также проблемы, с которыми сталкивается*

общество.

Таким образом, лучшее обоснование метафизики — это демонстрация ее способности решать актуальные (определяемые сквозь призму культурно-исторической ситуации) проблемы. Поэтому не может быть «вечных тем», равно как и «окончательных ответов», и даже уважение к классикам прошлого не может служить оправданием некритичного восприятия их идей. Необходимо отказаться от намерения «раз и навсегда» определить границы как метафизики, так и человеческого разума в целом.

Я не утверждаю, что возможности разума безграничны, однако эти возможности лишь отчасти онтологичны, а в остальном — культурно-историчны. Та метафизическая концепция эффективна, которая в состоянии предлагать оригинальные ответы на фундаментальные вопросы, создавая при этом работоспособные модели исследуемой реальности. Иными словами, обоснование метафизики — это не то, что может «существовать само по себе», вне зависимости от конкретных форм и предметности метафизического дискурса.

Обоснование метафизики может быть дано лишь «изнутри» самого дискурса, в ходе его развертывания. Разговоры о том, «что такое метафизика?» и «зачем она нужна?», имеют смысл либо как подготовительные процедуры, которые вводят неосведомленного в курс дела, помогают ему освоиться в нем, либо же для демонстрации некоего кредо (скажем, метафизик демонстрирует коллегам таковыми рассуждениями свои исходные установки, которые важны для понимания сути его собственного подхода). Речь не идет о «полном и окончательном» решении, а о достижении истины на данном познавательном этапе (т.е. об относительной истине, но все же об истине!).

Задача обоснования метафизики могла ставиться и рассматриваться с полной серьезностью в эпоху трансцендентального идеализма (Окороков 2000), но она потеряла свою эпистемологическую привлекательность уже в веке двадцатом. Сначала Бертран Рассел со своим парадоксом, ставящим под удар основания математики, затем Курт Гедель со своей теоремой о неполноте, потом Нильс Бор с принципом дополнительности... Нравится это кому-то или нет, но

наука есть занятие, которое могут обосновать лишь полученные в ходе процесса занятий ею *результаты*, а чистые и абстрактные рассуждения следует оставить литераторам.

Классическая метафизика всегда стремилась к абсолютному определению, это был прекрасный идеал, но он не выдерживал испытание действительностью. Подобные же амбиции новоевропейского естествознания (установить раз и навсегда действующие законы природы и создать универсальную математически корректную модель мира) также потерпели фиаско. Последнее, однако, не привело к «завершению науки», и я не вижу причин серьезно говорить о необходимости «завершения метафизики». Можно лишь говорить о завершении того или иного этапа научного познания или о завершении соответствующего этапа метафизики. Будущее метафизики представляется мне не как господство одной какой-нибудь общепринятой схемы, равно как и не как бессистемное и хаотичное нагромождение произвольных и необязательных идей, а как сосуществование различных концепций, направленных на разрешение (применительно к имеющейся познавательной ситуации и конкретным условиям) актуальных (для науки и общества) проблем.

Думаю, что знаменитый образ Декарта, в котором метафизике отводится роль корневой системы дерева философии (а по сути — дерева науки), еще должен сыграть свою эвристическую роль. К сожалению, метафизика забыла о своем высоком предназначении питать соками познания «физику» (естествознание) и остальные науки. Она стала слишком оторванной от жизни, погрузившись в свои сугубо внутренние дисциплинарные проблемы (пусть даже и под прикрытием высоких фраз о том, дескать, что она занимается поисками смысла человеческого бытия и т.п.); за всей высокопарностью современной метафизики стоит тот прискорбный факт, что от человека, проблемами которого она номинально озабочена, метафизика стала невероятно далека, а для большого количества ученых метафизические тексты воспринимаются скорее как абракадабра, нежели как корень их собственного знания.

В признании неverifiedируемости исходных допусков нет

большой беды. Это не проблема метафизики, это условие человеческого знания вообще. Как-то мне на глаза попала фраза: «Я бы изменил мир, но Бог не дает исходники, а дьявол все время что-то кодит». С определенными поправками она вполне применима ко всей человеческой истории, представляющей собой попытку перестроить мир, не зная наверняка принципы его организации. И тем не менее, даже в таких условиях человеку удается что-то в этом мире менять, как-то его познавать. Современная наука далека от претензий на верификацию своих первых допусков, что никоим образом не сказывается на ее объективности, поскольку достоинства науки оцениваются по ее возможностям решать проблемы, за которые она берется. То же самое должно касаться и метафизики.

Не следует игнорировать и недооценивать метафизику (она с успехом пережила не одно поколение своих «могильщиков»), но и возвеличивать ее также не стоит. Она такая какая есть — со своими творческими озарениями и со своей косностью, со своими эвристичными прорывами и со своим топтанием на месте. Те, кто еще вчера делал из метафизики пугало, уже сегодня пишут с нее икону. И то, и другое одинаково чуждо духу творческого познания. Великие мыслители прошлого хотели видеть в метафизике абсолютную науку и совершенное знание; можно восхищаться глубиной их замысла, но следует признать эту идею ошибочной. В этом следует видеть не недостаток, а повод для оптимизма, ведь развиваться может лишь то, что несовершенно.

Тем не менее, само по себе несовершенство ничего, по понятным причинам, не гарантирует. Чтобы в очередной раз не наступать на всем известный сельскохозяйственный инструмент, необходимо определить слабые места прежней метафизики, сделавшие последнюю символом пустословья. И начну со спекулятивного мышления.

2.2. Истина и спекуляция

Спекулятивное мышление выступает одним из главных познавательных инструментов метафизики. Поскольку же инструмент должен быть соотнесен с той сферой, которая с его помощью исследуется, определение эпистемологической легитимности спекулятивного мышления оказывается в прямой зависимости от выявления его статуса именно как инструмента метафизического разыскания. Однако может ли спекуляция *сама по себе* быть надежным основанием для онтологических высказываний? Казалось бы, после Канта подобные вопросы ушли с повестки дня, но следует признать, что критицизм кенигсбергского затворника уже не оказывает серьезного внимания на те направления философии (в том числе — и метафизики), которые нашли для себя познавательные горизонты субъективизма, поданного как ядро антропологически направленного мышления.

Кант был строгим рационалистом, ориентированным на идеалы классической науки. Именно потому для него столь острым оказался вопрос о возможности метафизики как спекулятивной формы знания. Подлинное же знание предполагает объективность как общезначимость, независимость от *конкретного* субъекта и его *личностных* представлений. «Трансцендентальный субъект» изобретен Кантом для придания *объективности* познанию, пусть и не мира ноуменов, то хотя бы мира феноменов. Он был предан метафизике не меньше, чем Лютер был предан Римской Церкви. Монах-августинец выступил против папства не потому, что усомнился в истинности христианства, а потому, что усомнился в христианстве Церкви. Кант выдвинул претензии метафизике не потому, что ему не нравилась метафизическая

постановка вопросов, а потому, что он не был уверен в достоверности ее ответов.

Немногие рискнули прямо спорить с Кантом. Из его рассуждений был сделан вывод: следует от метафизики либо вообще отказаться, либо коренным образом пересмотреть формы ее дискурса. Наиболее радикальные пошли первым путем, попутно отказавшись от всякой философии, либо превратив ее в *комментарий* (к естествознанию, к психологии, к логике, к литературе и т.д.). Другие — создали (не всегда догадываясь об этом) неклассическую метафизику, в основание которой была положена *онтология субъекта*. Оказалось, что субъект не един (как единым был кантовский трансцендентальный субъект), что каждый индивид обладает собственной субъектностью, каковая, легитимируясь через экзистенцию, приобретает характер высшей сущности здесь-бытия как непосредственности присутствия, в этом статусе выступая мерилom истины. В плену этой респектабельной субъективности (уже даже не субъектности) и оказалась метафизика. Насколько ситуация запущена?

Эмерих Корет писал, что «... метафизика — в отличие от эмпирических наук — вовсе не стремится сообщать или доказывать нечто совершенно новое, чего мы не знали бы уже прежде. Она должна обнаруживать то, что уже было “известно” [bekannt], но еще не было отчетливо “познано” [erkannt]» (Корет 1998, 35). Этот пассаж весьма характерен. Если согласиться с Коретом и с теми, кто на разные лады выражает ту же самую мысль (у многих авторов вместо слова «метафизика» фигурирует слово «философия»), то метафизике ничего другого не остается, как идти путем бэконовского паука. Этот тезис может подкрепляться ссылкой на самопознание и т.д., но в основе такого убеждения должно лежать явно или неявно выраженная мысль о тождестве мышления и бытия. По Корету выходит, что начала и высшие причины нам уже «известны», но просто еще «не познаны», т.е. что метафизика делает эксплицитным то, что уже и так имплицитно содержится в мышлении.

Подобную мысль можно было бы обосновать (не доказать, но все же как-то обосновать) с помощью платоновской теории идей. Од-

нако я подозреваю, что Корет не относится к числу тех, кто серьезно полагает, будто бы наши бессмертные души между воплощениями созерцают эйдосы в чистом виде, а в земной жизни, закованные в брненное тело, могут лишь смутно припоминать их. Можно обосновать (опять-таки, не доказать, а обосновать) этот тезис с помощью теории врожденных идей, но у этой теории также не очень много сторонников, по крайней мере, они в явной форме не демонстрируют свою к ней приверженность. Можно было бы обосновать как-то еще...

Как же обосновывается этот тезис на самом деле теми (а ведь Корет — далеко не единственный), кто его провозглашает как неоспоримый факт? А никак! Он просто постулируется как кредо, но при этом такое кредо, которое претендует на общезначимость. Альберт Эйнштейн считал постижимость мира чудом, а многие философы-метафизики считают постижение начал и высших причин мира такой банальностью, что даже не утруждаются формулировкой какой-нибудь пристойной гипотезы, которая могла бы оправдать такую претензию; единственное, что оговаривается — это как именно пользоваться этим божественным даром. Но почему же ничего не говорится о природе самого дара?

Сегодня мысль, что о бытии можно говорить безотносительно к человеку, покажется почти еретической. Начало начал — это вопрос, по той простой причине, что человек сначала ставит вопрос, а потом ищет на него ответы. Вот оно, решение всех проблем! Вначале был вопрос. Или вопрос о вопросе. Или вопрос о возможности вопроса о вопросе и т.д., но в любом случае это будет вопрос (вопрошание). Но разве не уходим мы от темы, когда начинаем рассуждать в такой форме, к тому же еще и прикрываемся авторитетом древних мыслителей? Ведь древние под «началами и высшими причинами» имели в виду нечто совершенно иное, подразумевая начала и причины сущего как такового, а не то, «с чего» у человека начинается разговор о сущем.

Некоторые, правда, апеллируют к тому, что акт вопрошания сам уже есть бытийный акт, и этот факт, надо полагать, дает особые при-

вилегии как самому вопрошающему, так и соответствующим (метафизическим) процедурам вопрошания. Но в чем преимущество акта вопрошания перед, скажем, половым актом, который тоже в некотором роде является бытийным? И вообще, все ли акты суть бытийные, или лишь некоторые, а остальные — *не-бытийные* (или даже: *небытийные*) акты? Если акт вопрошания бытийный, а, скажем, акт принятия пищи таковым не является, необходимо четко обозначить смысл «бытийности» актов, в данном случае — чем, скажем, постановка вопросов более значима, нежели поддержания жизни, не говоря уже о ее (жизни) зарождении. Если же предикат «бытийный» относится к каждому из возможных актов, то полностью девальвируется содержание самого предиката и остается непонятно: зачем (разве что для красного словца) его применять?

Корет отмечал: «Во всяком вопрошании и знании речь всегда идет о безусловной значимости того, что “есть”. Постольку, поскольку “нечто” (некая вещь или некое положение вещей) как раз “есть”, постольку, поскольку оно положено как сущее в *бытии*, оно имеет значимость бытия и положено в горизонте безусловной значимости. Бытие оказывается последним и безусловным, а значит безусловным условием всего вопрошания. Это предположение всегда и необходимо, неупраздняемо и непредваряемо. Оно со-подтверждается в исполнении вопрошания и знания как его первое условие; иначе я даже не мог бы вопрошать» (Корет 1998, 57). Логика здесь такая: можно не знать конкретно, что именно представляет из себя та или иная вещь (явление, процесс), но когда человек о ней вопрошает, он должен быть уверен в ее (его) существовании, ибо в противном случае вопрос потеряет смысл. Однако эта логика ведет к наивнейшему из всех возможных реализму.

Как известно, вопросительные предложения не выражают ни истины, ни лжи. Корет, очевидно, имеет в виду не само вопрошание, а то, что делает его возможным, некоторые условия вопрошания (на предыдущих страницах своей работы он подробно останавливается на исследовании предпосылок и условий вопрошания). И именно через эти условия Корет выходит на то, что сам вопрос (вопрошание) не

только оказывается неким утверждением, а свидетельством «безусловной значимости того, что “есть”». Но дело-то в том, что для вопрошания не обязательно быть уверенным в существовании того, о чем вопрошаешь, и даже уверенность в его реальном существовании совсем не гарантирует этому «нечто» безусловную значимость. Например, я могу спросить: «действительно ли кентавр обладает телом, имеющим “человеко-лошадиные” свойства?». Этот вопрос будет осмысленным и даже допускающим положительный ответ, хотя я могу и не верить в реальное существование кентавров, т.е. считать это понятие пустым. С другой стороны, моя уверенность в реальном существовании кентавров также не добавит им реальности.

Возьмем другой пример. Я спрошу: «Правда ли, что Чичиков скупал мертвые души?». Для того чтобы *понять*, что представляет собой вопрос, необходимо быть знакомым с соответствующим произведением Николая Васильевича Гоголя. В противном случае, первое недоумение, которое может здесь последовать, будет связано с непониманием того, как это «души» могут быть «мертвыми» (кстати, именно из-за этой двусмысленности в названии цензура не хотела допускать повесть к печати). Если же не знакомого с творчеством Гоголя человека убедить, что вопрос осмысленный, но не пояснить, в чем именно этот смысл заключается, он будет вынужден формировать некую гипотезу *ad hoc*, которая бы пояснила, каким образом понятие «мертвые души» может быть не пустым понятием, и какого рода бизнес вел указанный персонаж. Возможно, в рамках этой гипотезы Чичиков оказался бы торговым представителем Князя Тьмы, возможно, он бы решил, что речь идет о фантастическом сюжете, в котором «мертвой душой» называется сознание человека, переведенное в электронную форму, или что Чичиков для каких-то своих целей скупал мертвые тела (образно названные «душами») и т.д.

Впрочем, это все касается когнитивного диссонанса у того, кому задается подобный вопрос. Очевидно, что вопрошающий должен представлять *сам себе* смысл своего вопроса. Если Корет подразумевает, что вопрос всегда ставится в определенном горизонте, с этим трудно спорить. Но он ведь утверждает также безусловную значи-

мость того «есть», о котором ведется речь в вопросе. В каком отношении Чичиков «реален» и мог ли он совершать те действия, о которых идет речь в вопросе?

Здесь можно сослаться на концепцию Даниила Андреева, который, в частности, утверждал, что у некоторых художественных и литературных произведений есть свои метапрообразы в сакуале даймонов, то есть, что такие литературные герои как Иван Карамазов, Пьер Безухов, Андрей Болконский, Дон Кихот и др. имеют конкретных прототипов в иных мирах, причем авторы, которые ввели их в оборот, после смерти участвуют в просветлении своих героев. Даниил Андреев утверждает это вполне серьезно, заявляя, в частности, что Чичиков, Собакевич и другие персонажи Гоголя реально существуют и даже указал место их современной дислокации — а именно, Магирн, один из миров Высокого Долженствования (Андреев 1993, 77). Ввиду того, что у меня нет таких связей в иных мирах, какие были, по-видимому, у Даниила Андреева, проверить данный факт для меня не представляется возможным.

Итак, что ожидает услышать вопрошающий о финансовой деятельности Павла Ивановича Чичикова? Положительный ответ, а именно, утверждение, что сей достойный господин действительно покупал мертвые души, будет в некотором смысле истинным. В каком смысле? Если брать виртуальную вселенную Гоголя, то в ней действительно есть такой персонаж, который действительно занимался приобретением документов на умерших крепостных крестьян. Ввиду того, что Гоголь свою вселенную выразил в книге, ставшей достоянием культуры, она (эта вселенная) стала жить, так сказать, самостоятельной жизнью, благодаря чему обитающие в ней герои стали знакомы очень многим. И все же, способен ли литературный персонаж что-либо покупать, в особенности такой специфический товар? В своей вселенной — да, но допустимо ли называть вселенную Гоголя *реальной*?

Можно принимать определенные правила игры, говорить о поступках Чичикова, о его активной деятельности, о его встречах с такими колоритными фигурами, как Собакевич, Плюшкин, Манилов,

Ноздрев, Коробочка и др., но это все не изменит того факта, что Чичиков как реальный персонаж никогда не существовал. Дело не меняет даже то, что у Чичикова был вполне живой прототип (а вовсе не метапрообраз), ибо идею скупки мертвых душ Гоголь почерпнул в одной из газет, написавшей о разоблаченном случае мошенничества.

У кого-то, возможно, возникнет недоумение: к чему столько времени я трачу на доказательство и так достаточно очевидного факта того, что Чичиков — плод воображения Гоголя, и какое это, в сущности, имеет отношение к рассматриваемой теме? Я поднимаю этот вопрос для выяснения онтологического статуса мысли, мышления, фантазии. Ведь когда авторитетные авторы говорят о бытийности мысли, это звучит очень солидно, а потому — убедительно. Когда из мышления обосновывается бытие, это кажется глубокой мудростью. Когда факты мышления возводятся Эдмундом Гуссерлем в статус аподиктической достоверности, это представляется несомненным для каждого, кто не хочет прослыть невеждой. Но тогда нужно открыть сущее и для тех фантомов, которые появляются в мышлении отдельных людей, например, населить наш мир литературными персонажами, из которых «милейший Павел Иванович» — еще далеко не худший.

Рискну утверждать, что сами по себе мысли (мышление, вопрошание и т.д.) не обладают и не могут обладать никаким бытийным статусом. Казалось бы, это и так достаточно очевидное суждение, тем не менее, кто только не пытается под разными предлогами и разными поводами, когда открыто, а когда и контрабандой ввести в мир сущего содержание мышления, расширить мир до всякого мыслимого. Отсюда один шаг до популярного в наше время выражения — «мысли материальны» — выражения, которое, если его воспринимать в переносном смысле, может иметь за собой какое-то основание (например, психологическое, выражающее связь идей и поступков), но если в прямом, то сия сентенция представляется мне совершеннейшей нелепицей. Чтобы мысль стала бытийно реальной, необходимо *действие*, которое облечет ее «плотью», материей. Воздушный замок до тех пор будет оставаться воздушным, пока не найдутся люди, овеществившие

замысел автора, например, в камне.

А как же быть с воплощением идеи, скажем, в виде книги? Что происходит в этом случае? Подобные вопросы представляют собой особый интерес в контексте проблемы *трансляции культуры*.

Моя версия следующая. Автор создает механизмы, которые позволят при определенных обстоятельствах (при чтении книги, при просмотре спектакля, прослушивании музыки и т.д.) вызвать у реципиента (читателя, зрителя, слушателя) комплекс идей и/или переживаний, имеющих определенную степень подобия с теми, которые подразумевал (имел в виду) автор. Речь, стало быть, идет не о том, что созданные мыслью образы действительно как-то «живут» (хотя в переносном смысле, принимая во внимание условность таковой номинации, допустимо говорить и так), а о том, что существуют в реальности лишь средства вызова *аналогичных* состояний сознания, посредством которых автору более или менее удачно удастся передать свою мысль, переживание, образ и т.д. иным людям, в том числе, живущим в другое время и/или в другой культуре. Работает механизм зашифровки и дешифровки сообщения; культурные месседжи не наполняют сущее фантомами, а лишь передают сигналы, позволяющему, в частности, читателю «Мертвых душ» сконструировать *свою версию* виртуальной вселенной Гоголя.

В производстве культуры фактически нет общепринятых стандартов (хотя есть приемы изложения, характерные для определенного культурного «слоя» или «пространства»); даже следование автора определенной традиции еще не гарантирует, что он будет целиком понят *из нее*. Поэтому культурные коды допускают разные прочтения, что проявляется, например, в разных экранизациях одного произведения, еще характернее — в разных интерпретациях философских идей.

Мысль о бытии никогда не будет полностью соответствовать самому бытию. Об этом последнем мы узнаем из сущего, а сущим в своей непосредственности *как-есть* занимаются *частные науки*. Поэтому мысль о бытии не может игнорировать их выводы в стремлении к истине, под которой и будет пониматься тождество мысли и

предмета мысли; это тождество может быть объектом интеллектуального вожделения, но не *однажды-достигнутым-результатом*.

Убрать полностью спекуляцию из метафизики нельзя, ибо тогда она перестанет существовать как метафизика. Спекулятивная мысль может быть эффективным *средством* разыскания (*инструментом* метафизического познания), но *сама по себе* она не может гарантировать бытийное наполнение своего содержания. Если метафизика не выйдет за пределы чистой спекуляции, то никакие глубокомысленные аргументы и никакие красивые и многозначительные фразы не придадут ей характер *серьезного дела*. Для того, чтобы в соответствии со своими главными задачами и задумками своих создателей, выступать *научной* формой знания, ей следует искать более *существенные* основания для своего дискурса. А для этого ей придется изменить и свои базовые допуски.

2.3. Доктрины и концептуальные схемы

Ни для кого не секрет, что кризис классической метафизики совпал по времени с успехами естествознания. В условиях радикально изменившейся под влиянием науки картины мира метафизика утратила эксклюзивные права на трактовку бытия. Она более не может претендовать на самостоятельное и законченное учение об этом последнем, которое было бы автономно от научных теорий, поэтому в Новое время онтология постепенно становится всего лишь более или менее адекватным обобщением опыта естественных наук. Похожее положение складывается и с эпистемологией (гносеологией). Сложно переоценить роль метафизики в становлении научной картины мира, но в какой-то момент метафизическая (философская) опека стала тяготить науку, которая перестала нуждаться в том, чтобы ее методология разрабатывалась *сторонним производителем*. Проблема не столько в уточнении структуры метафизики (которая, как уже сказано ранее, в целом должна повторять структуру философии, т.е. включать в себя социальную метафизику, метафизику истории, метафизическую антропологию и т.д.), сколько в необходимости формирования принципиально иного подхода к организации метафизического исследования.

Какой бы проблемной области ни было посвящено последнее, в нем обязательными и приоритетными частями должны быть онтология (иначе вообще нет оснований считать исследование метафизическим) и эпистемология (без определенности познавательных возможностей и методологических приемов разрешения поставленных задач *исследование* вообще невозможно, а возможно лишь бессодержательное говорение). Но именно поэтому *целесообразность*

выделения онтологии и эпистемологии в качестве отдельных дисциплин вызывает серьезные сомнения.

Здесь следует упомянуть стратегию «деконструкции эпистемологии», разработанную Ричардом Рорти в работе «Философия и зеркало природы». На мой взгляд, американский философ вполне справедливо критикует претензию традиционной эпистемологии на право выносить решения об адекватности познавательных инструментов частных наук, на легитимацию тех или иных сфер знания, на установление демаркаций между ними и на установление для человеческого познания «всеобщих оснований». Однако Рорти идет дальше, фактически отрицая возможность нахождения объективных критериев истины, а стало быть — и саму объективную истину, видя задачу философии не в поиске истины, а лишь в создании условий для «поддержания разговора». Разделяя всех философов на «систематиков» и «наставников», он отмечает, что наставительную философию следует рассматривать «...как попытку предотвратить вырождение разговора в исследование и превратить его в обмен взглядами. Философы-наставники никогда не смогут прикончить философию, но они могут помочь предотвратить ее становление на безопасный путь науки» (Рорти 1997, 276). Остается лишь гадать, чем вообще заниматься философам-систематикам после того, как Рорти так мастерски дискредитирует идею истины. Разве что им вообще не следует обращать внимание на его работу, которая, следуя авторской логике, и сама также не может претендовать на истину.

По-видимому, и американский философ рассматривает свою работу лишь в контексте «наставительности», как лестницу, которую можно (и необходимо) отбросить, поднявшись по ней. Рорти затрудняется представить пути развития систематической философии, а поскольку философия наставительная возможна «только в качестве реакции...», сами перспективы философии предстают у него достаточно туманными, а гарантией продолжения ее существования в университетах оказывается лишь потребность в учителях, которые читали великих ушедших философов (Рорти 1997, 280, 291).

На мой взгляд, отказ от поиска истины, какими бы высокими

фразами он ни прикрывался, есть наихудшая из всех возможных стратегий, которую философия могла бы принять на вооружение, поскольку при ее реализации не только девальвируется смысл конкретного исследования, но и фактически разрушается то, что сам Рорти именуется метаязыком философии.

Еще большие сомнения вызывает у меня эпистемологический анархизм Пола Фейерабенда. Оценка его подхода выходит за рамки моего исследования, и все же позволю себе небольшую ремарку. Несомненно, что многие «правильные» и «рациональные» приемы и методы исследования, принятые на определенном этапе развития науки, оказываются «неправильными» и «нерациональными» на другом, равно как и то, что время от времени приходится пересматривать сам смысл рациональности и научности. Также нельзя отрицать свойственный науке догматизм и даже снобизм.

Но мне все же представляется, что Фейерабенд сильно сгущает краски, делая особое ударение на этих известных фактах. Борьба с догматизмом он предлагает путем признания законности любой, пусть даже самой абсурдной и безумной идеи, лишь на том основании, что этого требуют демократические и гуманистические ценности. При этом оказывается вообще невозможным установления достоверности теории, поскольку никакие факты и выдвигаемые на их основе аргументы, по его мнению, не могут служить здесь критерием. По Фейерабенду, не может быть никаких общезначимых и общенаучных методов, а *«единственным принципом, не препятствующим прогрессу (в науке. — А.Х.), является принцип “допустимо все” (anything goes)»* (Фейерабенд 2007, 42).

Я бы сказал, что в научном исследовании допустимо все, что рационально обосновано, т.е. каждая истинная мысль должна иметь достаточное основание (Лейбниц). Конечно, представления о «достаточности» основания могут существенно отличаться на разных этапах развития знания, и было бы весьма самонадеянно пытаться установить здесь абсолютный критерий истинности, но я твердо убежден, что подобного рода вопросы не могут решаться, как того хотел бы Фейерабенд, волею большинства граждан. Во всяком слу-

чае, я с трудом представляю себе референдум о законах природы.

Впрочем, ситуация в современной исторической науке демонстрирует осуществление мечты Фейерабенда. С одной стороны, нет недостатка в исследованиях, чьим единственным сомнительным оправданием мог бы служить разве что принцип *anything goes*, с другой — ныне чуть ли не каждый, невзирая на свои знания и наличие соответствующего образования, считает себя достаточно компетентным, чтобы судить об истории, причем не только давать оценку, но устанавливать достоверность фактов. Кто только не интерпретирует историю — от домохозяйек до политических вождей, и лишь голос историков, чья профессиональная этика не позволяет делать скоропалительных заявлений в погоне за сенсациями, тонет в этом хоре. Возможно, самого Фейерабенда эта ситуация порадовала бы, но я от нее не в восторге. Повторюсь, что отказ от обсуждения вопроса о критериях истины (пусть даже этот вопрос и не решался бы в «общем виде», а лишь применительно к конкретным познавательным ситуациям) лишь дискредитирует как науку, так и философию.

Однако и аристотелевское понимание истины сегодня уже мало кого может удовлетворить. Вопрос не в том, чтобы возвратиться к классическим концепциям истины, а в том, какую из формул предпочесть: «истин много» или же «истина многомерна»? Эпистемологический релятивизм, выраженный в первой формуле, может выглядеть убедительным лишь тогда, когда вторая формула даже не рассматривается, например, тем же Рорти, объявляющим разные описания несводимыми. Если же разные описания трактовать в контексте принципа дополнительности, все становится на свои места и остается лишь «техническая» проблема увязки между собой различных описаний — проблема, которую невозможно разрешить в целом, но которая на практике, при рассмотрении конкретных задач, вовсе не выглядит нерешаемой.

В несколько ином ракурсе вопрос об истине (более, правда, научной, нежели философской) ставил Томас Кун. Его «дарвиновское» представление о ходе научного познания не предполагает такой «вещи» как истина. Он считал, что процесс развития науки может со-

вершаться без помощи какой-либо общей цели, постоянно фиксируемой истины, каждая стадия которой в развитии научного знания дает улучшенный образец. При этом, американский исследователь неоднократно подчеркивал, что прогресс в науке реально существует, и более поздние теории гораздо лучше, чем прежние, приспособлены для решения «головоломок» (Kuhn 2012).

Но если разные парадигмы несоизмеримы друг с другом, то что дает основания утверждать, что более поздние из них предпочтительней, пусть и для такого предприятия? Ведь говоря о «лучшем» решении, теоретик, очевидно должен предполагать *критерий лучшего*. А что бы ни выбирать в качестве такового критерия (например, практику), то уже из самого его существования следует, что в каком-то отношении разные парадигмы все же между собой соизмеряются; это и дает *объективные* основания отдавать предпочтение одним парадигмам перед другими. Кун, правда, указывает, что даже при сохранении прежних терминов в рамках новых парадигм, их смысл существенным образом меняется, но из этого факта еще не следует, что он меняется таким образом, чтобы не было возможности проследить эту категориальную трансформацию и, соответственно, осуществить «перевод». В противном случае нельзя не только выяснить, решают ли более поздние парадигмы эти самые «головоломки» лучше предыдущих, но даже утверждать, что это — *те же самые* «головоломки».

И все же, я полагаю, что с *практической* точки зрения большой разницы между «стремлением к истине» и «стремлением к созданию более совершенных механизмов для решения головоломок» для науки нет. Этого нельзя сказать о философии, поскольку последняя как раз онтологией и озабочена; если философия и занимается «головоломками», то они в любом случае играют сугубо вспомогательную роль, но никак не являются самоцелью. Впрочем, хотя теоретические разработки Куна в прямом виде и неприменимы к проблемному полю философии, куновский подход предоставляет значительные эвристические возможности для понимания хода развития не только науки, но и философии. Поскольку же теория парадигм изначально была заточена под историю науки, ее использование для решения иных по-

знавательных задач требует определенной адаптации. В дальнейшем я буду использовать термин «парадигма» скорее в качестве метафоры, нежели в прямом и строгом смысле.

Кстати, понятие «парадигма» коррелируется с понятием «концептуальной схемы». Дает ли идея концептуальной схемы возможность выйти на разрешение проблемы самоопределения метафизики в современных условиях?

Выше я уже отмечал, что современная метафизика не может игнорировать принцип дополнительности, что влечет за собой определенные требования к ее выводам. В частности, метафизик должен отдавать себе отчет в том, что любая схема, какой бы совершенной она ни казалась, схватывает лишь часть, аспект, сегмент реальности, и никогда — реальность в целом. При этом возникает вопрос о согласованности между различными концептуальными схемами. Если интерпретировать проблему таким образом, что каждая концептуальная схема оперирует своим словарем, который принципиально несоизмерим с другими, то следует согласиться с Дональдом Дэвидсоном, который подверг критике саму идею концептуальной схемы (Davidson 2001). Ведь если концептуальные схемы никак друг с другом не согласуются, то придется распрощаться со всякой надеждой на объективную истину, поскольку в таком случае ее «истины» будут целиком и полностью задаваться набором *произвольно принятых* допусков, и не будут иметь никакого значения при использовании иных допусков, *столь же произвольно принятых*.

Действительно, в случае непереводаемости языков была бы невозможна какая бы то ни было коммуникация между учеными, что выражалось бы в отсутствии преемственности между научными поколениями. Между тем, о подобной ситуации говорить не приходится, да она была бы и немислимой на самом деле. Ведь если научное знание и не всегда в прямом смысле аддитивно, то, во всяком случае, ни один серьезный ученый не решится утверждать, что его знания получены *без учета* наработок его предшественников.

Подобным образом дело обстоит и с философским знанием. Можно отвергать те или иные философские системы прошлого, но

нельзя делать вид, что их вообще не было. И уж тем более абсурдно звучало бы утверждение, что язык этих систем не переводим на языки других философских парадигм. Иными словами, если под идеей концептуальной схемы понимать такую модель организации научного (и философского) процесса, при которой разные ученые живут в разных, непересекающихся мирах, то такую идею следует признать неадекватной как высшим целям самой науки, так и тем реальным формам, в которых осуществляется научный (и философский) дискурс.

Однако идею концептуальной схемы можно интерпретировать и в контексте принципа дополнительности, и тогда вопрос будет уже стоять не о непереводаемости словарей, а о формировании некоего метаязыка (метасловаря), обеспечивающего поле практического взаимодействия различных моделей реальности (концептуальных схем). Причем, формирование этого метаязыка — не столь уж утопичный проект, как это может показаться на первый взгляд. Более того, фактически научный метаязык существует, чему свидетельством есть то, что историки и философы науки вообще могут отслеживать изменения соответствующих смысловых блоков. И даже Кун говорил о том, что происходило до научной революции, используя постреволюционную идиому, на что обращал внимание Дэвидсон (Davidson 2001, 183).

В метафизике, правда, проблема метаязыка является более сложной. Прославленные мыслители создают возвышенные доктрины, а их менее именитые ученики почитают своим святым долгом неукоснительно им следовать, пребывая в полной уверенности, что именно их орден обладает патентом на истину. Создается впечатление, что метафизические тексты разных поколений и школ настолько отличны друг от друга, что перспективы их взаимного перевода стремятся к нулю. Но и здесь дело не столь безнадежно, во всяком случае, сложность задачи не может быть извиняющим обстоятельством к отказу от попыток ее решения. Трудящемуся на ниве метафизики философу (как, впрочем, и тому, который вспахивает другие нивы) даже не придется жертвовать верностью собственному ордену. Ему лишь

следует предусматривать возможность перевода собственного текста в иной смысловой ряд, иными словами, необходимо зарезервировать возможность использования отличного от аутентичного словаря для интерпретации текста. Для этого было бы целесообразно *ключевые* понятия метафизики использовать в качестве *конструктов*, воздерживаясь от соблазна однозначного установления их онтологического статуса. При этом наполнение указанных конструктов новым смыслом не потребует существенных изменений в схеме, т.е. она сможет принципиально использоваться и при принятии иных (онтологических) допусков.

Думается, что в этом случае можно было бы приблизиться к реализации проекта построения универсального языка философии, о котором писал Г.А. Заиченко. В частности, он указывал, что «критериями сущности языка философии являются: а) соответствие языка категорий философии требованиям каждой из основных философских парадигм; б) адекватная реализация требований учета, с одной стороны, специфики каждого блока... категорий, а с другой — комплементарного характера взаимосвязей каждого блока категорий с другими блоками категорий» (Заиченко 2000, 10-11). На мой взгляд, главным условием, которым должен удовлетворять такой язык, есть обеспечение возможности перевода ключевых категорий метафизики на словари разных парадигм при минимальных потерях в смысле. Однако в таком случае придется отказаться от намерений дать этим категориям однозначную онтологическую трактовку. Необходимость в такой осторожности объясняется еще и тем (а скорее: прежде всего тем), что онтологические допуски (и это уже почти ни для кого не секрет) не могут быть верифицированы ни самой метафизикой, ни — в плане междисциплинарного синтеза — иными науками.

В современную эпоху метафизика не может позволить себе роскошь рассуждать как о «познании вообще, так и о «бытии вообще», безотносительно к предметным областям, разрабатываемым «частными» метафизическими или научными дисциплинами. Сегодня не существует единого общепризнанного философского учения о бытии,

равно как и единого философского учения о познании¹⁶, но в рамках отдельных предметных областей онтологические и эпистемологические вопросы могут и должны разрешаться. Иными словами, необходимо перейти от предметно-ориентированного к проблемно-ориентированному типу метафизического исследования, что, кстати, вполне в духе идей, лежащих в основе методологии междисциплинарного синтеза.

Есть ли для этого необходимый идейный потенциал? Я полагаю, что потребность в метафизической направленности на надэмпирическую реальность не исчезла. Многие представители естественных и точных наук, которым становится тесно в рамках своих предметных областей, обращаются к метафизике за помощью в решении тех проблем, которые познавательными средствами частных наук быть решены не могут. Смена парадигм в естествознании (классическая—неклассическая—поснеклассическая) уже перестала кого-либо шокировать; было бы удивительно, если бы современная метафизика не вышла за рамки заданной еще в Античности парадигмальной установки. Поскольку развитие метафизики и развитие науки — две стороны одного процесса развития духа, между ними с необходимостью должна быть корреляция, хотя говорить об абсолютном тождестве или хотя бы о совпадении хронологий не приходится.

Неклассическая метафизика выступила в качестве реакции на логоцентризм классических философских построений, вершиной которых оказалась философская система Гегеля. Неклассическая метафизика переводит дискурс в сферу онтологии субъекта, она содержательно антропологична, принципиально незамкнута, ей чужд пафос абсолютности и общезначимости. Тем не менее, нельзя сказать, что в своей неклассической версии метафизика наконец-то нашла себя. Это следует хотя бы из того, что рассматриваемые в ее рамках проблемы не укладываются в одно содержательное простран-

¹⁶ Они возникнут никак не раньше (если вообще возникнут), чем в естествознании — «теория всего», перспективы которой весьма туманны.

ство¹⁷.

Мне представляется, что метафизика нового типа *постановку проблем* должна взять от классической метафизики (прежде всего — вернуться к полузабытой задаче исследования начал и высших причин сущего), а *антропологизм* и *установку на незамкнутость* — от неклассической. При этом необходимо, чтобы новая метафизика была не просто «отрицанием» и даже не «отрицанием отрицания», а предметно оформленной формой дискурса, чтобы ее не постигла судьба тематически размытой неклассической версии.

¹⁷ При всем многообразии систем классической метафизики, их авторы, по крайней мере, современные друг другу, придерживаются набора взаимно признаваемых допусков, поэтому, даже вступая друг с другом в полемику, они остаются в рамках общей сферы дискурса. Неклассическая метафизика такой целостностью похвастаться не может, ее «не»-классичность в большей степени отрицание старого, нежели утверждение нового. Соответственно, размывается ее предметная определенность и даже возникает забавная ситуация, когда «борец» с метафизикой сам вдруг оказывается самым что ни на есть настоящим метафизиком.

2.4. Время и вечность

Как видно из предыдущего изложения, проблема соотношения бытия и становления была сформулирована еще в древности людьми, стоявшими у истоков рационального мышления. И здесь обнаруживается фундаментальное различие в подходах к ее разрешению со стороны естествознания и наук социогуманитарного блока. Развитие последних в общем и целом шло в направлении от утверждения истины бытия к постулированию действительности становления. Развитие же естествознания шло в противоположном направлении, от изучения преходящих, а потому и хронологически определенных явлений (становление) к построению атемпоральной, хронологически нейтральной картины мира.

Представление о неизменности трансцендентных начал сущего, выступающее исходным допущением христианской теологии, классической метафизики и классической же науки (в той мере, в какой последняя вообще говорит о сущем в контексте бытия), доставляет немало проблем при попытке выяснить причину, в соответствии с которой сущее, соотнесенное с бытием как со своей основой, не покоится как последнее в некоей неизменности ставшего, а изменяется в становлении. Почему же сущее *пре-бывает* в становлении, а не «есть» как ставшее? По-видимому, существует какая-то причина того, что «быть» означает «быть в становлении», а то, что перестало становиться, *у-с-покилось*, то и перестает «быть».

Как было показано ранее (подраздел 1.2.), идею неизменности подлинной реальности впервые выдвинул Пифагор, а впоследствии ее развил Платон и поддержал Аристотель. Этот тренд стал определяющим и для христианской метафизики. Так, Аврелий Августин по-

лагал, что изменчивое не может быть вечным, а вечное — изменяться (Августин Блаженный 1998а, 692). Поставив в «Исповеди» проблему времени, он намеревался не столько *понять время*, сколько *постичь вечность*, разобраться с преходящим для того, чтобы ему открылось непреходящее. Подлинно Сущим для святого Августина оказывается лишь Бог, к которому временные характеристики вообще неприменимы, поскольку Он пребывает в вечности.

Подобного же мнения придерживался и Фома Аквинский, считая Бога неизменным, а уже из неизменности он выводил и Его вечность. Вечность — это мера пребывания, время — это мера движения. Временем измеряются вещи, имеющие начало и конец. В том, что целиком неизменно, нет ни начала, ни конца, т.е. не может быть никакой последовательности. Стало быть, неизменный Бог не может измеряться во времени; вечность же суть отсутствие всякой последовательности, «сразу вся полнота». Аквинат утверждал, что в какой мере сущее отдалается от пребывания в бытии и подвергается изменениям, в такой оно отдалается от вечности и подчиняется времени (Фома Аквинский 2007, 95, 101).

В Новое время акценты если и сместились, то незначительно. Бенедикт Спиноза полагал, что вечность — это атрибут для постижения Бога, длительность — атрибут для постижения сотворенных вещей. Время у него оказывается не состоянием последних, но только модусом мышления (Спиноза 1999, 229).

Дальнейшее развитие концепции времени обнаруживается у Иммануила Канта. По Канту, время есть не дискурсивное понятие, а чистая форма чувственного созерцания, субъективное условие нашего созерцания и само по себе, вне субъекта, есть ничто (Кант 1994, 55-59). Следует отметить, что Кант отказывается от оппозиции «время — вечность» (в «Критике чистого разума» слово «вечность» употребляется всего несколько раз), но хотя он «убирает» вечность, время у него *не занимает* ее «места», оно вполне корреспондируется с «временем» Августина, «временем» св. Фомы и «временем» Спинозы.

Короче говоря, история западной традиции философствования

— это история постижения вневременной реальности. Ни у греков, ни у римлян, ни у их европейских наследников метафизическая модель мира не предполагала темпорального (тем более — хронологического) измерения, а время оказывалось предметом размышлений в роли феномена иллюзорного мира, либо — модуса человеческого восприятия. Истинное бытие неподвластно времени, а то, что подвластно — не есть истинное бытие. Идеалом классической метафизики всегда было нахождение конечного количества величин, зная которые было бы возможно нивелировать различие между прошлым, настоящим и будущим, открыв вневременное бытие. Время просто не мыслится бытийствующим в истинном мире, находясь «по эту сторону иллюзии», поэтому, *несмотря на многочисленные обращения к этой проблеме, фактически никто не использовал время для описания начал и высших причин сущего как такового.*

И классическая метафизика, и классическое естествознание исходили из одних допусков: в своих основах мир неизменен, а наблюдаемые в нем трансформации имеют сугубо частный характер, никак не влияя на его базовые характеристики; метафизическому учению о едином и неподвижном бытии вполне соответствовал естественнонаучный идеал стационарности мира (Вселенной) и неизменности законов природы. Не являлся исключением и средневековый церковный историзм, тесно связанный с теологией. Хотя в рамках средневековых хроник и предпринимались попытки объединения сакральной и мирской (профанной) истории (а значит, и придания этой последней некоторого *смысла*), вечность и здесь господствовала над временем. В историческом процессе отмечались некоторые выделенные моменты, связанные с уникальными событиями (Сотворение, Грехопадение, Искупление, грядущие Второе Пришествие и Страшный Суд), но, как отмечает Юрий Перов, эти события «... сами по себе пребывающие вне истории, извне задают параметры и смысл исторического существования человечества и всего того, что было, есть и будет в его истории. Помимо этих узловых точек и безотносительно к ним история не обладает ни самостоятельностью, ни смыслом и, строго говоря, с догматических позиций все, что есть в истории между этими “точка-

ми”, могло бы быть иным и каким угодно. Христианский историзм изначально был трансцендентным, “внемирным”» (Перов 1997, 23). Исходя из этого создавались и христианские философско-исторические концепции — того же Августина, Иоахима Флорского и др. — в которых ключевые события выносились «за» собственно исторический процесс; последний не определял их, а определялся ими. Подлинное бытие не исторично, а то, что исторично — сущее — подлинно лишь в той степени, в какой оно выходит «за» свою историчность, когда через него приоткрывается вечность.

Введение в неклассическую метафизику категории времени связывают с именем Мартина Хайдеггера. Для последнего как время раскрывает бытие, так и бытие раскрывает время во взаимной установленности «имения Места». Время выступает атрибутом бытия, но таким атрибутом, который, властвуя над сущим, никоим образом не затрагивает собственно бытие. Здесь время оказывается условием возможности принятия бытия *человеком*, поскольку последний, будучи существом экзистирующим и изначально ему открытым, является, *помимо этого*, существом временным, причем не только в смысле преходящести и смертности, но и в том смысле, что время определяет характер его экзистенции. В хайдеггеровском подходе бытие хотя и определяется, в качестве присутствия, временем, но совершенно по-особенному, оно само не нечто временное. Так, Хайдеггер писал: «Бытие и время взаимно определяют друг друга, однако так, что ни первое — *бытие* — *нельзя рассматривать как временное* (курсив мой. — А.Х.), ни второе — время — как сущее» (Хайдеггер 1993, 392). Бытие не меняется *со временем*, оставаясь самотождественным; во времени оно лишь приоткрывается вопрошающему субъекту (или же сокрывается от него). Соответственно, бытие не имеет и истории (Хайдеггер 1993, 395). Но из этого, в частности, следует, что поскольку наглядные изменения сущего во времени не имеют собственно для бытия никакого значения, то время оказывается таким же ничтожным, как это само сущее, которое, в отличие от бытия, не имеет ни малейшего права претендовать на *свою* «истину». В этом отношении (может быть, только в этом) Хайдеггер вполне

традиционен, причем традиция, к которой примыкает его учение, суть традиция не только классической метафизики, но и классического естествознания (ср. замечание Эйнштейна о том, что время — всего лишь навязчивая иллюзия). По-видимому, не зря Хайдеггер неоднократно обращался к идее «вечного возвращения», идее, которая во всех своих вариациях — от греков до Ницше — отрицала бытийный характер времени.

Описывая ставшее *post factum*, метафизик склонен приписывать ключевым событиям *необходимый* характер; осуществившееся, в силу своей фактичности приобретает онтологическую значимость, которая задним числом обосновывается и проецируется на будущее. Но наличие свободы воли (а есть все основания полагать, что в этом мире по крайней мере некоторые объекты обладают некоторой свободой) делает невозможным тотальный контроль ситуации ни с чьей стороны, из чего следует, что *замысел всегда отличен от результата*. При этом, для понимания логики бытия нет иного пути, как двигаться от «результата» к «замыслу», т.е. от явленного, реализованного, данного — к его началам, благодаря которым *это-вот нечто* стало *со-бытием*. Ввиду этого, главная задача метафизики должна включать в себя не только поиск начал так, как они бытийствуют сами по себе, и не только уяснение того, какое место эти начала занимают в человеческой жизни, но и решение вопроса о том, как они являют себя через изменчивые и преходящие формы.

Воспользуюсь теологическим образом. Совершенство сотворенного Богом мира имеет свое ограничение ввиду того, что даже Всемогущий не может создать нечто столь же совершенное, как Он сам. Поскольку абсолютным совершенством может обладать лишь целое, то разделенное в самом себе множество уже в силу этой разделенности не обладает совершенством, по крайней мере, именно в аспекте множественности. Наличие в мире *только* Божественной воли сделало бы его совершенным, но бессмысленным и *излишним* продолжением Бога, который, сотворив бессмысленный и излишний мир, тем самым лишился бы своего совершенства. Наличие же в мире воли, *отличной* от воли Творца, делает мир свободным и оправданным, од-

нако ввиду этого несовершенным. Итак, совершенный Бог создает несовершенный мир, а человек, живя в несовершенном мире и пользуясь *свободой*, делающей этот мир оправданным, но несовершенным, рассуждает о совершенстве Бога, которое проявляется через несовершенство мира.

В рамках классической метафизики спор о свободе воли — это спор о степени нелинейности человека внутри линейной игры. Предполагается, что Основной Сценарий (План) уже написан (причем до того, как мир был «сдан в эксплуатацию»), а вопрос заключается лишь в том, может ли человек выбирать свою игру в рамках общего сюжета или его роль жестко предзадана. Соответственно, и частные события оцениваются по тому, насколько они необходимо вписаны в План¹⁸.

Я же считаю, что если мир и сравнивать с игрой, то эта игра с открытым сюжетом, то есть, сюжетность создается по мере развертывания процесса игры. И подобно тому, как под новые задачи прежнее программное обеспечение модифицируется (пользователь, пусть и не всегда в прямой форме, выдвигает перед разработчиками соответствующие требования), так и код мира модифицируется под воздействием изменений, в самом мире происходящих.

Повторю, что история метафизики — это история разных форм господства вечности над временем, вызванное сомнительным и самонадеянным убеждением в том, что рассмотрение бытия *sub specie aeternitatis* есть приобщение к Божественному видению мира. Для решения практических задач, которые стоят перед современной метафизикой, ей следует избавиться от этого красивого и амбициозного предрассудка. Вопрос заключается не в том, чтобы вернуться к обсуждению проблемы времени, а в том, чтобы в метафизическом описании мира зарезервировать место для уникальных и неповторимых

¹⁸ В этом есть определенная логика. Если код мира неизменен, то и мир принципиально закрыт к тому, чтобы прийти к состоянию, не предусмотренному изначально; дело не слишком меняется и от того, что в какой-нибудь метафизической системе может отсутствовать место для Того, Кто мог бы все предусмотреть.

происходящих во времени событий, способных изменить характер как сущего, так и, собственно, бытия.

Философия более не может догматически навязывать науке свои схемы, требуя безоговорочного их принятия; в свою очередь, науке придется смириться с мыслью, что движение к истине не обязано с необходимостью выражаться в строго научных формах. Многомерный характер истины предполагает возможность не только разных трактовок, но и разных путей ее постижения. Поэтому современная метафизика, в отличие от классической, вынуждена находиться в ситуации онтологической разомкнутости, незавершенности, поскольку ее предпосылки и концептуальные допущения не могут быть обоснованы со строгой необходимостью ею самой. Причем, *недотождественность* теории (описания) и действительности (описываемого объекта) имеет не только инструментальные, эпистемологические и конкретно-исторические причины. Здесь главную роль играет онтологический фактор, который связан с отличием возможного и действительного, замысла и результата, плана и реализации. В процессе воплощения идеи (или в процессе перехода от возможного к действительному) одним из наиболее критичных факторов оказывается *время*, которое, тем не менее, всегда исключалось из описания мира, причем, делалось это не только физикой, но в еще большей степени — метафизикой.

Итак, метафизика всегда претендовала на вневременное описание бытия (отсюда соответствующие коннотации: *временное*—*преходящее*—*иллюзорное*; соответственно: *вневременное*—*непреходящее*—*истинное* и т.д.). Поскольку же человек — существо *временное*, то выход на такое бытие возможен лишь в том случае, если все собственно человеческое вынести за скобки. На самом же деле это будет уже квазиатемпоральное описание, ибо человек не в состоянии «увидеть» то, что «лежит» вне времени. Претензия же классической метафизики на постижение мира с позиции абсолютного наблюдателя не подкрепляется надежными механизмами, которые бы обеспечили возможность занятия таковой позиции и гарантировали бы достоверность знания; осознание этого факта явилось одной из

причин кризиса метафизики и начала соответствующей антиметафизической реакции. Неклассическая метафизика попыталась спасти положение, придав бытию антропное измерение, однако и здесь человек рассматривается как некий абстрактный объект, темпоральность которого связана лишь со способом его восприятия мира. То, что сущность человека сама зависит от времени, причем не столько от времени вообще, сколько от тех культурно-исторических факторов, которые в нем (во времени) развертываются, для неклассической метафизики остается без внимания.

Выше я обращал внимание читателя на то, что классическая метафизика и классическое естествознание исходили, в общем-то, из одних и тех же допусков относительно иллюзорности времени. Это же справедливо для неклассической метафизики и неклассической науки¹⁹. Однако постнеклассическое естествознание начало отказываться от претензий рассматривать мир с точки зрения Господа Бога, введя в фундаментальное его (мира) описание необратимость и «стрелу времени». Для меня сейчас неважно, каким путем и с какой целью это делается; принципиальным есть сам факт признания со стороны естественных наук наличия в мире изменений, имеющих характер необратимости, случайности и событийности (уникальности отдельных событий). Но поскольку сущее (о началах которого ведет речь метафизика) находится в состоянии необратимых, во многом случайных и непредсказуемых изменений, не означает ли это, что и сами начала также изменчивы? Если бы мир был стационарен, представление о неизменности его начал было бы вполне логичным, но поскольку есть основания полагать обратное, то постулаты классической метафизики о неизменности начал и высших причин сущего уже

¹⁹ Так, Карло Ровелли утверждает, что лучшей стратегией понимания квантовой гравитации является построение такой картины физического мира, в которой понятие времени не играет никакой роли. По его мнению, при фундаментальном описании природы ученые должны «забыть время». Его идея заключается в разработке формализма, который рассматривает зависимые и независимые переменные на одной и той же основе, то есть, он предлагает интерпретировать квантовую механику как теорию отношений между переменными, а не как теорию эволюции переменных во времени (Rovelli 2011).

не кажутся столь убедительными.

В конце концов, дело вовсе не в самих началах (в их собственной субстанциальности), а в том, что, определяя сущее, они оказываются в него вовлечены и именно этим интересны человеку, ведь если бытие оказывается неизменным, и в этой неизменности — законченным и самодостаточным, то у человека как существа незавершенного и несамодостаточного нет никакой надежды влиться в это бытие, участвовать в нем.

Интерес философов к постнеклассической научной парадигме находит свое выражение преимущественно в «неметафизических» версиях философствования. А возможна ли постнеклассическая метафизика, и если возможна, то на каких основаниях? Об этом и поговорим далее.

2.5. Метафизика и постнеклассическая наука

Пока мышление пребывает среди образов, которые могут быть представлены наглядно, оно находится в рамках «физики», «природы». «Природа» здесь есть все, на что можно «ткнуть пальцем», обозначив как наличное «есть». За «есть» этого наличия «отвечает» то, что не имеет наглядного образа ввиду своей неявленности в опыте, но что, в свою очередь, делает возможным как это «есть», так и сам опыт. Можно помыслить мир без предмета, на который сейчас смотрит человек, без самого человека, без Земли, без Солнца, без Млечного Пути и т.д.; некогда этих объектов и не было, а завтра может и не стать. В этом смысле каждая «вещь» контингентна (не-необходима) в этом мире. Вместо нее можно мыслить иную «вещь», и мир от этого не перестал быть самим собой, хотя и имел бы несколько иной вид. А вот без фундаментальных законов мир не помыслишь. Законы природы не «есть» в смысле «вещи», на них нельзя указать как на наличное, но, тем не менее, они обеспечивают существование каждой отдельной вещи, каждого объекта, о котором можно сказать, что он «есть».

Впрочем, здесь возникает искушение свести бытие к законам природы и счесть саму проблему закрытой. Однако законы природы не существуют вне природы, они возникают вместе с природой в процессе ее самоорганизации. Кроме того, законы природы не детерминируют деятельность человеческого духа, а поскольку эта деятельность обладает атрибутом реальности (что выражается уже в понятии «духовная реальность»), следует признать, что они универсальны лишь в отношении одного из аспектов мира (сущего), но не сущего в

целом. Поскольку же под «бытием» понимается Полнота, его нельзя отождествлять со сферой «законов природы», какими бы фундаментальными для самой природы они ни были.

К тому же, если понятие первичной Сингулярности имеет смысл, то следует говорить о том, что она некогда *была*, то есть, в отношении ее допустимо говорить «есть» как о наличии в прошлом. Как же она могла *быть*, если законов природы *еще не было*? Если законы «возникли» в определенный момент времени²⁰, то это событие «историческое» в том смысле, что оно «случилось» некогда. Что можно понимать под «возникновением» законов, они ведь не возникают так, как возникает, к примеру, Солнце или Земля? По-видимому, само «есть» более фундаментально, чем законы природы, ведь последние *входят в бытие* вместе с вхождением в него (в бытие) самой природы. «Куда» входят эти законы и эта природа? На эти вопросы естествознание не в силах дать ответ, хотя имеющиеся попытки не могут не интересовать и метафизику.

Неизменность начал сущего принималось за аксиому как классической, так и неклассической версиями метафизики. Мне представляется, что метафизика нуждается в обновлении, которое возможно лишь в том случае, если она решится поставить под сомнение этот допуск. Я считаю, что мало какое занятие может состязаться по бессмысленности с рассуждениями о вечных и неизменных началах, пребывающих в царстве совершенства; они-то может и пребывают, а нам, людям, какое до этого дело? Зато совершенно бессмысленны и небезнадежны рассуждения о характере этих начал *как начал сущего* именно потому, что даже и пребывая вне сущего, они все же обнаруживаются в нем через результаты своего действия. Они некоторым образом увязли в нем, что позволяет посредством анализа протекающих в этом сущем процессов выходить на сферу того, что, не будучи само сущим, определяет природу этого последнего. Полагаю, что при этом не только начала влияют на сущее, но и сущее, в свою очередь,

²⁰ Или, даже если некорректно говорить о времени «до» самих законов, то, в любом случае, можно говорить о том, что законы возникают определенное время *тому назад*.

оказывает влияние на эти начала, ведь если начала являются началами сущего, то они связаны с этим сущим, и эта связь не может быть односторонней. Где есть связь, там есть и *взаимодействие*.

Поскольку же человек делает заключение о началах сущего, опираясь на данные о характере самого сущего, то *кардинальные* изменения представлений о таком характере не могут не затрагивать и представления о началах (в тех, разумеется, аспектах, в которых сущее рассматривается в своих онтологических характеристиках, а не просто в конкретных свойствах). Как замечает В.И. Пронякин, «... на протяжении последних четырех столетий естествознание и метафизика корреспондируют друг с другом в порядке осознанной взаимосвязи, эвристическое значение которой выходит далеко за рамки проблем, решаемых в локальных познавательных системах: натурфилософии, логике науки, эпистемологии и т.д. В ней воплощаются фундаментальные особенности познания, в первую очередь, — творческие его характеристики» (Пронякин 2006, 153). Впрочем, несмотря на корреляцию в развитии метафизики и науки, хронология этих процессов редко совпадает. Классическая метафизика появилась значительно раньше, чем классическая наука, неклассическая метафизика возникает примерно в одно время с неклассической наукой, а вот появление постнеклассической науки предшествует появлению постнеклассической метафизики.

Интерес для метафизики представляют преимущественно те научные достижения, которые в той или иной степени связаны с интерпретациями фундаментальных характеристик сущего, а таких достижений не так уж и много. Одно из них ознаменовано появлением синергетики (теории диссипативных структур, теории динамического хаоса и т.д.), в рамках которой произошло переосмысление таких категорий как время, случайность, необратимость, хаос и т.д. Какие онтологические следствия вытекают из постнеклассической научной парадигмы (основу которой составила синергетика) и имеют ли они значение для метафизики?

Среди отцов синергетики особое место принадлежит физику-теоретику Герману Хакену (Haken 2004, 1996), который в начале 70-х

годах XX века ввел этот термин в научный оборот, и Нобелевскому лауреату по химии Илье Пригожину (Prigogine 2000, 2003, Prigogine and Stengers 1997, Пригожин and Стенгерс 1999). Но хотя корни синергетики уходят в естествознание, как Хакен, так и Пригожин неоднократно подчеркивали ее междисциплинарный характер²¹, говоря о возможности распространения ее выводов за пределы естественных наук. При этом сами основоположники синергетики не испытывали иллюзий по поводу универсальности своего метода (Пригожин and Стенгерс 1999, 258-259).

Идеи синергетики развивают и современные авторы (Knyazeva 1999, Knyazeva and Kurdyumov 2008, Tschacher and Junghan 2001, Аршинов 1999, Бранский and Пожарский 2003, Делокаров 2003, Егоров 2003, Капица, Курдюмов, and Малинецкий 2003, Князева and Курдюмов 2002, Малинецкий 2003, Назаретян 2001). В работе «Основания синергетики» Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов отмечают: «Если искать предельно краткую характеристику синергетики как новой научной парадигмы, то такая характеристика включила бы всего три ключевые идеи: *самоорганизация, открытые системы, нелинейность*» (Князева and Курдюмов 2002, 28).

Следует заметить, что в познавательный горизонт синергетики не входит бытие как таковое, поэтому я воздерживаюсь от чрезмерного оптимизма в отношении возможности ее проекции на философскую (в частности — метафизическую) сферу мысли. Здесь нужна предельная осторожность, дабы не дискредитировать идею междисциплинарного синтеза неадекватным исполнением. На мой взгляд, некоторые исследователи сильно переоценивают познавательный эффект от внедрения синергетической парадигмы в социальное знание. Часто имеет место перенесение эпистемологических инструментов из одной среды в другую без достаточного учета специфики этой последней. Создается впечатление, что кто-то хочет видеть в синергетике — вопреки предостережениям ее отцов — «теорию всего», которая заняла бы то место в социальном знании, на которое долгое

²¹ Пригожин использовал термин «теория диссипативных структур».

время претендовали диалектический и исторический материализм. Существует очень тонкая грань, отделяющая междисциплинарный синтез от редукционизма; к сожалению, не все обществоведы, занятые социальными исследованиями в рамках синергетической парадигмы, эту грань чувствуют. Тем не менее, определенные эвристические возможности синергетическая парадигма предоставляет и для метафизики.

Разумеется, что стратегии разрешения «парадокса времени» метафизикой, которую интересуют начала сущего, и наукой, которая ставит перед собой иные цели, существенным образом различны. Начала и высшие причины сущего принципиально не могут быть схвачены в своих количественных характеристиках хотя бы потому, что онтологический смысл переменных и констант, которые могли бы быть представлены в соответствующих формулах, был бы неопределенным²². Поэтому речь должна идти не о приведении метафизических и научных построений к некоему тождеству, а о необходимости согласования соответствующих теорий. Эта необходимость вызвана тем, что предметные области метафизики и науки оказываются смежными и где-то даже пересекаются: метафизику интересуют начала сущего постольку, поскольку они дают о себе знать посредством проявленных форм бытия, попадающих в поле зрения науки; построения же последней будут неустойчивыми без эксплицитного выражения принятых метафизических допусков. На мой взгляд, здесь есть обширное поле для плодотворного сотрудничества.

Итак, разрешение парадокса времени — одна из основных задач постнеклассической метафизики. Для работы над этой темой ей придется пересмотреть многие свои предпосылки и допуски, принимая во внимание и критически оценивая существующие научные концепции, при необходимости используя их наиболее продуктивные элементы.

Но как же выйти на сущность времени, как выяснить, «что же это такое»? В естествознании, насколько мне известно, по этому во-

²² Например, было бы нелепо пытаться выразить сущность духа посредством набора математических уравнений.

просу нет единого мнения²³. Впрочем, даже если бы таковое и существовало, этот подход поставил бы метафизику в слишком сильную зависимость от естественнонаучных теорий, а при появлении теории, по-новому объясняющей и интерпретирующей время, и метафизике пришлось бы полностью изменять свои базовые допуски. Пересмотр последних — дело иногда необходимое, но это не тот случай, поскольку проведение подобного рода процедур должно вызываться преимущественно (хотя никогда — целиком) внутренними причинами, т.е. связанными с логикой развития самой метафизики, а не новациями со стороны.

Более конструктивным мне представляется иной путь. Поскольку время не дано как объект, сосуществующий с другими объектами и доступный непосредственному наблюдению, его исследование имеет смысл проводить через те процессы, которые «в нем» развертываются. Но эти процессы имеют разную природу, их исследованием занимаются *разные* науки, а иногда предпринимаемые попытки свести эти все процессы к одному знаменателю не без оснований рассматриваются научным сообществом как та или иная разновидность редукционизма. Полагаю, что метафизике следует воздерживаться от подобных планов, то есть, едва ли стоит пытаться дать окончательный ответ на вопрос: «Что такое время?». Вопрос нужно ставить иначе: «Как те или иные сущности проявляют себя “во” времени?».

Допустим, есть некоторая теория, предсказывающая поведение системы в соответствующих обстоятельствах. Вооруженный теорией исследователь может просчитать будущее, подставив вместо переменных начальные условия исследуемой системы. В идеале полученный результат будет соответствовать фактическому положению дел *вне зависимости от того*, сколько времени потратит система при пе-

²³ О естественнонаучных концепциях времени и их философском обсуждении см., например: (Bardon 2011, Callender 2002, 2017, Currie 2007, Dace 2015, Dowden 2009, Dyke and Bardon 2013, Fiocco 2017, Gryb and Thébault 2016, Healey 2002, Honnefelder, Runggaldier, and Schick 2009, Kupervasser, Nikolić, and Zlatić 2012, Le Bihan 2015, Maudlin 2012, Meyer 2013, Oaklander 2001, 2014, Rundle 2009, Skow 2007, Strauss 2010, Unger and Smolin 2015, Von Müller and Filk 2015).

реходе от начальных условий к конечному своему, предсказанному теорией, состоянию. Вполне возможно, что реальность подтвердит правоту теории. Но чем дольше система будет выходить на запланированные рубежи, тем бóльшая вероятность, что *время внесет коррективы* в идеальную модель. Может произойти *событие*, которое коренным образом развернет гипотетический механизм сущего и приведет систему к состоянию, которое не только не просчитывалось, а даже не мыслилось или попросту было невозможным на момент начала исследования.

Введение времени в описание мира, которым сейчас занята постнеклассическая наука, представляет собой серьезный вызов метафизике, на который она должна найти достойный ответ. Догма о неизменности начал сущего оказывается неадекватной современной познавательной ситуации. За последние годы вышло немало интересных работ по метафизике (Armstrong 2010, Barnard and Manson 2012, Baron 2016, Bennett 2016, Benovsky 2016, Bird 2007, Blachowicz 2010, Brogaard 2012, Campbell 2015, Carroll and Markosian 2010, Chalmers, Manley, and Wasserman 2009, Conee and Sider 2014, Damschen, Schnepf, and Stüber 2009, De Koninck 2012, Dilworth 2007, Dowell 2008a, b, Esfeld 2007, Fitelson and Zalta 2007, Foran 2007, French 2014, Godfrey-Smith 2012, Haack 2008, Hale and Hoffmann 2010, Haug 2014, Hawley 2006, Kahane 2012, Kim 2010, Kim, Sosa, and Rosenkrantz 2009, Koons and Pickavance 2015, Le Poidevin et al. 2012, Lowe 2008, Maclaurin and Dyke 2012, Manson and Barnard 2012, Maudlin 2007, Monton 2011, Morganti 2013, 2015, Mumford and Tugby 2013, Ney 2012, 2014, Nolan 2007, Parent 2015, Pestana 2012, Ritchie 2010, Ross, Ladyman, and Kincaid 2013, Tahko 2015, Taylor 2013, Van Inwagen 2015, Von Solodkoff 2014, Wilson 2013, 2016). Однако ни в одной из этих публикаций речь не идет о «постнеклассической метафизике». Это направление впервые начал разрабатывать я (Халапсис 2004b, a, 2005b, a, 2006h, g, f, e, d, c, b, a, 2007d, c, b, a, 2008f, d, c, b, e, a, g, 2010d, c, a, b, 2011f, e, d, c, b, a, 2013, 2014b, a, 2015c, a, b, 2016d, c, g, f, e, b, a, Халапсис and Халапсис 2011, Халапсис 2006, 2007), и сейчас считаю необходимым вкратце пояснить читателю собственную пози-

цию.

Проблему времени (а не проблему бытия, сущего, пространства и т.д.) я заявляю в качестве ключевой для постнеклассической метафизики темы отнюдь не из-за интеллектуальной моды на синергетику. Последняя не обладает, как уже было сказано, монополией на истину, а ее возможности решать сугубо философские проблемы представляются мне сильно преувеличенными. Тем не менее, она для меня интересна как символ тех изменений, которые наметились в понимании человеком мира. Не скрою, здесь есть и личные причины. Как философ, я заинтересован в познании начал и высших причин сущего, как историк по университетскому образованию, я привык рассматривать это сущее в процессе изменений, как ученый, я стараюсь координировать свою деятельность с деятельностью коллег из других наук. И если ученые-естественники уже обосновали то, что является моим собственным кредо, то я не вижу никаких разумных причин заново «изобретать велосипед». При этом я отдаю себе отчет в том, что решаемые физикой и метафизикой задачи принципиально отличаются, поэтому и веду разговор не об имплементации синергетических моделей в метафизический дискурс, а о постнеклассической метафизике, которая будет использовать *отдельные наработки* синергетики для решения собственных, более или менее традиционных для метафизики задач.

Следует особо подчеркнуть, что постнеклассическая метафизика — это вовсе не постметафизика. Наоборот, в становлении новой — постнеклассической — ее версии я вижу способ возвращения метафизики к собственным исходным, сформулированным еще Аристотелем, задачам, разрешаемых с помощью тех средств и приемов, которые предоставляет в ее распоряжение как современная философия, так и современная наука. Однако на предыдущих исторических этапах развития метафизики время либо вообще не рассматривалось в качестве значимой реальности, либо его соотносили исключительно с сущим, не имеющим характер действительности; более того, время как раз и выступало критерием иллюзорности этого самого «неподлинного» (преходящего, пребывающего в становлении) сущего. Как я

попытался показать, такая ситуация объясняется не какими-то частными недоразумениями, а исходными установками предыдущих типов метафизического мышления.

Кстати, именно эти установки и дали некоторое основание для противопоставления метафизики и диалектики, противопоставления, которое необходимо снять, причем не только формально, но и содержательно. Обсуждение проблемы времени необходимо прежде всего для того, чтобы дать метафизический ответ на вопрос о причинах *изменений*, происходящих во всех пластах бытия. Вопрос, в сущности, сводится к задаче построения такой модели реальности, которая бы учитывала и описывала *развитие* этой последней. А здесь постнеклассическая метафизика не только вправе, но и обязана использовать соответствующие достижения диалектики. Сама же она при этом будет не оппозиционироваться по отношению к классической и неклассической версиям, а дополнять их, подобно тому, как постнеклассическая наука дополняет (а не отвергает) науку классическую и неклассическую.

Становление постнеклассической метафизики предполагает обращение к конкретным предметным сферам, в которых метафизический дискурс может иметь эвристическое значение. Поскольку скорость и характер «течения» времени существенно отличается в микро-, макро- и мегамире, в физических, биологических и социальных процессах, не лишено смысла выделение отдельных «астрономического», «исторического» и других «времен»²⁴. Поэтому постижение бытия в *конкретных* темпоральных формах проявленности должны взять на себя отдельные метафизические *дисциплины*. Одной из них есть *метафизика истории*, разработка постнеклассической версии которой представляется мне задачей весьма актуальной.

Меня интересует не время вообще, а пребывающее «в нем» общество, поэтому исследование проблемы времени будет проходить

²⁴ Дискуссии о сущности времени и его влиянии на социальные процессы см.: (Arstila and Lloyd 2014, Ellison 2013, Ferretti and Cosentino 2013, Holbrook 2015, Inkpen and Turner 2012, Jaroszkiewicz 2016, Kates 2014, Lebovic 2010, Lianeri 2011, Müller 2015, Phillips 2011, Sullivan et al. 2016, Tribble and Sutton 2012).

именно в рамках метафизики истории. Иными словами, хотя сказанное выше касается проблематики всей метафизики, для моей работы время представляет интерес в аспекте его соотнесенности с историческим процессом и далее я буду вести разговор исключительно об историческом (более широко — о социальном) времени.

Категория времени потому имеет для метафизики истории ключевое значение, что через нее оказывается возможным постижение совершающегося *во времени* исторического процесса. Для последнего время есть не просто формальное условие, но тот конструктивный фактор, который придает историческому бытию специфические антропные свойства, поскольку историческое (социальное) время, в отличие, скажем, от времени астрономического, немислимо без человека. Аналогично и пространство я рассматриваю не как «пространство вообще», а как пространство исторического действия. Именно историческое время и историческое пространство образуют особую метрику мира истории, отличную от метрики иных «миров», например, от метрики физического макромира или микромира.

Время выступает условием возможности развертывания исторических форм бытия, в конечном счете — условием возможности человеческого бытийствования в мире. В данном случае я имею в виду не темпоральную конечность человека как эмпирического существа, а то, что через временность он (человек) утверждается как субъект, для которого проблема самопознания не имеет экстратемпорального разрешения (подробней об этом будет сказано в подразделе 3.2.).

Человек стремится к определенности своего Я, однако эта определенность возможна лишь как промежуточный этап его путешествия в мире, как одна из точек на его маршруте, важная не только как результат, но и как пункт дальнейшего становления. Абсолютизация результата, отказ от дальнейшего движения оборачивается (вопреки его собственной надежде на стабильность) внутренним кризисом как для него самого, так и для создаваемого им общества. Время невозможно остановить в самодостаточности прекрасного мгновенья; если нет движения «вверх», начинается движение «вниз», и это справедливо как для отдельного человека, так и для всего общества. Конечно, *ка-*

кое-то время можно двигаться по инерции (масштаб времени инерционной передышки в каждом конкретном случае будет разным), но в целом отказ от борьбы рано или поздно приведет к поражению. Поэтому при исследовании цивилизации важно не только учитывать ее наличные достижения, но и то, какие она себе ставит цели на будущее и какими средствами она собирается их достигать. Вне контекста этой целеполагающей деятельности оказывается невозможным ни понимание причин, по которым фиксируемый результат вообще стал возможным, ни понимание причин, по которым при кажущемся внешнем благополучии цивилизацию «вдруг» может накрыть глубочайший кризис. И если для постижения прошлого это имеет зачастую сугубо теоретический интерес, то для осмысления сущности настоящего и для попыток заглянуть в будущее этот интерес становится уже жизненно-практическим. В связи с этим необходимо рассматривать не только *факт*, но и *проект* (как представление о должном); применительно к цивилизационному становлению это будет метафизический проект организации бытия (онтологический проект), о котором будет сказано отдельно.

Итак, в данной монографии рассматривается *один из аспектов* проблемы времени, но я вовсе не пытаюсь свести все время к времени истории. Сама же проблема времени в целом может быть решена лишь путем объединения усилий представителей разных сфер знания. Междисциплинарность — не благое пожелание и не дань моде, а необходимое условие самоопределения современной метафизики и нахождения нею своей познавательной ниши.

Ситуация онтологической неопределенности — это не порок метафизики (как не является пороком частных наук онтологическая неопределенность изучаемых ими сущностей), а особенность ее познания. Эту неопределенность можно игнорировать, делать вид, будто ее нет, заниматься конструированием новых монистических онтологий, но можно ее перевести и в конструктивное русло, приняв в качестве метафизического допущения многомерность реальности и отказавшись от универсальных схем. Так, онтологическая неопределенность духа ничуть не мешает исследовать свойства тех его форм,

посредством которых он *про-являет* себя в конкретных аспектах реальности. Более того, работа с этими свойствами позволяет не только постигать соответствующие аспекты реальности, но и *прогнозировать* возможные сценарии развития соответствующих объектов.

Такая постановка вопроса вновь возвращает к тому мотиву, который ранее побудил меня говорить о необходимости введения «стрелы времени» в фундаментальное описание бытия метафизикой. Последней необходимо не просто начертать схему того, что «есть» (в стремлении придать этому «есть» абсолютный характер), но и понять, как нынешнее «есть» стало из того, что «было» и каким образом может быть то, что «будет».

Если подлинное бытие неизменно, то изменчивое сущее оказывается излишним; поскольку же изменчивое сущее «есть» и есть *действительно*, то и само бытие не может не иметь темпорального измерения²⁵, через которое осуществляется его собственная изменчивость. В таком случае, история — это не некий эпифеномен, более или менее случайным образом соотносенный с Абсолютом. Через историю человек не просто приобщается к бытию (как к чему-то отрешенному и готовому), но и само бытие приобщается к человеку, *изменяясь вместе с ним*. Именно об этом и пойдет речь в следующем разделе.

²⁵ Причем, не с внешней только стороны, в плане его постижимости, но и в самом себе.

3. ОНТОЛОГИЯ ИСТОРИИ

3.1. Метафизик и история

Необходимость целостного осмысления истории появляется в рамках любого сознания, духовные ориентиры которого так или иначе воспринимаются как исторически значимые. Историческое сознание формирует потребность соотнести некую точку пространства-времени, называемую «настоящим», с иными точками того же множества, но лежащими вне непосредственного здесь-и-сейчас присутствия. Речь идет не об изучении прошлого путем более или менее успешной реконструкции его фрагментов и даже не о проблеме их увязывания между собой. Целостное осмысление истории предполагает понимание логики, сущности, движущих сил и перспектив того процесса развития человечества, к которому каждый человек вольно или невольно сопричастен.

Поскольку история разворачивается в рамках человеческих коллективов, последние должны выступать ключевыми объектами философско-исторического исследования. Однако общество не дано непосредственно, оно не входит в горизонт познания как чувственная достоверность и не может быть редуцировано к частному опыту. Но в опыте даны реализация власти, функционирование языка, оборот денег и т. д. и т. п.; все это не может быть помыслено вне общества. Со-

циальные отношения и сформированные на их основе социальные институты, уже самим фактом своего существования утверждают наличие реальности более высокого порядка, которая одновременно и оправдывает их, и получает от них свою действительность. Реальность общества не есть реальность вне составляющих его отношений и институтов, но она и не сводится к ним, поскольку они сами реальны постольку, поскольку реально целое, к которому они принадлежат.

Общество и его компоненты не есть сосуществующие объекты, это один объект, но рассматриваемый с разных точек зрения. В рамках традиционного системного подхода компоненты общества — его экономическая, политическая, духовная и т.д. сферы — следовало бы рассматривать как его подсистемы. В классических системах подсистемы выступают в роли систем иного иерархического уровня, но именно потому на подсистемы распространяется общее системное требование, заключающееся в том, что степень интегрированности элементов в рамках подсистемы должна быть выше, чем в рамках системы в целом, то есть, сила связей внутри подсистемы превышает силу связей с элементами, находящимися вне подсистемы. Если же обратиться к исследованию общества, то увидим, что один и тот же элемент, одно и то же явление может принадлежать одновременно к разным «подсистемам», но тогда выделение последних в таковом качестве теряет смысл. Поэтому я считаю, что общество следует рассматриваться не как систему вообще, а как систему в том или ином отношении (аспекте). Например, этническая жизнь общества не подсистема жизни общества в целом, а лишь сторона, аспект. То же самое можно сказать и о других сферах.

Общество выступает объектом исследования нескольких дисциплин, каждая из которых по-своему интерпретирует его бытие; наивно было бы рассчитывать, будто то же общество, размещенное в сетке исторических координат, окажется более простым и упакуется в единый целостный образ, реконструируемый методами одной дисциплины или с помощью одного подхода. Например, материалистическое прочтение истории, осуществляемое в рамках марксизма,

отражает определенный аспект исторической реальности, и ни один здравомыслящий человек не станет отрицать влияния производительных сил, производственных отношений, классовой борьбы и т.д. на ход исторического процесса. Однако я не думаю, что корректно ставить вопрос о «главенстве» материальных факторов по отношению к нематериальным, равно как и наоборот. Да и нематериальные факторы я не свожу к одним только метафизическим, поэтому допустимо прочтение истории с этнической, политической, геополитической и т.д. точек зрения, причем ни одна из них не имеет «естественного преимущества» перед другими. В конкретной исторической действительности все эти аспекты переплетаются в сложной системе взаимодействия, и лишь намерение трактовать одни аспекты как основные, а остальные — как второстепенные, вызывает у меня возражения.

Интерес к историческому бытию (в том числе и в его метафизическом аспекте) вызывается, прежде всего, поиском обществом своей идентичности (Delanty 2002, Hall and Jackson 2007, Stearns 2016, Гнатенко and Павленко 1999, Гнатенко 2000, Гройс 1992, Сміт 1994, Katzenstein 2012, Edensor 2002, Lebow 2016, McCrone and Bechhofer 2015, Wodak et al. 2009, Gillis 1996), потребностью разобраться в том, как стало то, что стало, на основании чего уже можно будет принимать решения, определяющие конфигурацию будущего. Метафизика истории не может претендовать на некую завершенность и всеобщность, включать в себя все аспекты и разрабатывать схему или модель «истории-как-таковой». Вопрос следует ставить иначе. Чтобы оправдать свой *интерес* к историческому процессу, метафизика истории должна определить перспективность и целесообразность проведения соответствующих студий для решения общих задач метафизики. Чтобы оправдать свои *претензии* на постижение истории²⁶, она должна определить эвристические возможности использо-

²⁶ Здесь и далее под «историей» понимается процесс, отражающий движение общества во времени; наука же, занятая его изучением, фигурирует у меня под титулом «историография». «Историографией» также обозначают: 1) совокупность литературы по конкретной тематике, и 2) специальную историческую

вания метафизического инструментария для этой цели. Иными словами, для утверждения своей предметной области и придания легитимности своему дискурсу, метафизике истории необходимо дать ответ на вопросы: 1) «зачем метафизике интересоваться историей?», и 2) «какую ценность метафизика может иметь для исторического познания?».

Исследование исторического процесса — это не вполне традиционная для метафизики тема, а в вольфовской классификации метафизика истории вообще не рубрицируется. Причина такого прохладного отношения метафизиков к историческому процессу заключается в специфике картины мира, в которой истории (и связанной с ней идеей изменчивости) просто не находится места. Как уже отмечалось, начала сущего, в соответствии с канонами классической метафизики, сами не подвержены какому-либо развитию, а поскольку метафизика интересуется преимущественно ими, сфера истории оказывается отнесенной к вторичной, а стало быть — не вполне подлинной реальности. Если метафизика и проявляет некоторый интерес к истории, то лишь затем, чтобы выяснить, каким именно образом в наблюдаемой изменчивости сущего проявлены вечные принципы.

дисциплину, изучающую историю исторической мысли, исторического познания. Тут же считаю нужным, не вдаваясь в подробные рассуждения, эксплицировать смысл некоторых употребляемых мною *прилагательных*. Прилагательное «*социальное*» будет характеризовать соответствующий объект в предельно широком значении человеческой деятельности (ср. оппозицию «общество — природа»); соответственно, «социальная система» — самое широкое понятие, объединяющее системы разных типов, элементом которых оказывается человек, а «социальное познание» — все формы исследования общества. Термином «*социокультурное*» буду обозначать то же социальное, но с акцентом на культурную составляющую; это прилагательное более узкое и конкретное, чем прилагательное «социальное», поскольку далеко не все социальные факты (и акты) имеют явно выраженные культурные коннотации. Если первые два прилагательных могут характеризовать общество как во времени, так и в пространстве, то прилагательное «*историческое*» будет применяться для обозначения временного среза социального бытия. Конкретные же социальные феномены, определяющие специфику исторического развития, мною характеризуются как «*культурно-исторические*», частным случаем которых оказываются «*цивилизационные*» феномены.

Как заявлял Иоганн Готлиб Фихте, «философ, который занимается историей в качестве философа, руководится при этом априорною нитью мирового плана, ясного для него без всякой истории», он «пользуется историей, лишь поскольку она служит его цели, и игнорирует все прочее, что не служит последней» (Фихте 1993, 499-501). Из этого следует, что мировой план сам существует до и независимо от истории; тогда последняя оказывается не более чем спектаклем, чье действие не выходит за рамки предписанного сценария.

Позиция Фихте стала выражением общей установки классической метафизики: истинное бытие не имеет темпорального (а значит — и исторического) измерения; как уже отмечалось, подобными идеалами руководствовались и классическое естествознание. Благодаря наличию такого метафизически-естественно-научному идеала знания историография, направленная на получение знания об индивидуальном и уникальном, столкнулась с проблемами легитимации внутри системы наук, что потребовало многочисленных оговорок о специфичности ее методов. Но у метафизики и естествознания совершенно разные представления о стратегиях исследования, достоверности выводов и ценности конечного результата. Поскольку же в XIX веке естествознание одерживало внушительные победы, покоряя новые рубежи в познании мира, а метафизика пребывала в состоянии глубокого кризиса, нет ничего удивительного в том, что историки в большей степени стали ориентироваться на естественников, чем на метафизиков. Впрочем, пока обществоведы ломали головы над проблемой распространения стандартов естествознания (классического) на социогуманитарную сферу, сама эта проблема в значительной степени потеряла свою актуальность, причем (опять-таки) под влиянием новых успехов естествознания, благодаря которым наука вышла за рамки, задаваемые классическим идеалом. Как следствие такой познавательной ситуации возникает неклассическая наука, а затем — и наука постнеклассическая.

Аналогичное положение дел складывается и в метафизике. Очевидная эвристическая исчерпанность классической версии породили сомнения в ее познавательных возможностях и даже в легитимности

метафизики как теоретической формы деятельности (см. подраздел 2.1.). Но неудовлетворительность предлагаемых классической метафизикой ответов на свои последние вопросы не снимает их собственной значимости, которые не представляется возможным просто распределить среди «легитимных» наук и «околонаучных» вариантов философии. Несмотря на успехи неклассической метафизики в исследовании новых предметных областей (в частности, в придании проблеме бытия антропологического измерения), она сама, по моему мнению, является переходным этапом к метафизике иного типа, подобно тому, как неклассическая наука служит связующим звеном между наукой классической и постнеклассической. Учитывая то, что, как ранее уже было заявлено, одной из основных задач постнеклассической метафизики есть разрешение на своем уровне парадокса времени, обращение метафизики к исследованию исторического процесса представляется не только уместным, но и необходимым.

Итак, интерес метафизики к историческому процессу можно считать оправданным. Какие же возможности использование метафизического инструментария предоставляет для постижения истории? Для ответа на этот вопрос необходимо вникнуть в специфику метафизического подхода к историческому бытию и к историческому познанию.

Тематически представленная в рамках исторической науки (историографии), история дана в виде совокупности фактов, являющихся срезом более или менее полной и объективной информации, по тем или иным соображениям отнесенной к «исторической». Но здесь возникает одна сложность, суть которой состоит в том, что объем исторических данных потенциально бесконечен, что связано, во-первых, с множественностью аспектов и ракурсов (порой весьма неожиданных и экстравагантных), в которых может быть представлена история, во-вторых, с тенденцией дробления тематики исторических исследований, вследствие чего в научный оборот вводится дополнительный массив информации (например, информации о «микрособытиях»). Следует также учитывать, что полученное в результате знание далеко не всегда аддитивно ввиду регулярно происходящих конфликтов ин-

терпретаций.

Если в 1922 году Эрнст Трёльч мог себе позволить, говоря о кризисе исторической науки, утверждать, что он касается не самого исторического исследования, а лишь философских основ и элементов исторического мышления (Трёльч 1994, 10-16), то сегодня этот кризис затрагивает даже в большей степени историческое исследование, нежели его философские основания. Во всяком случае, многие современные историки оказались совершенно не готовы к разгулу интерпретаций, и им часто нечего противопоставить самоуверенным дилетантам, с завидной регулярностью балующих широкую публику новыми «сенсационными открытиями». Но даже если не принимать во внимание рост популярности дилетантизма, в самом цеху историков нет согласия даже по базовым методологическим принципам, не говоря уже о согласии в репрезентациях.

Одна из особенностей исторического познания заключается в характере исторической информации. Потенциально любую антропо- и социогенную информацию можно рассматривать в качестве исторической; иногда даже внешняя по отношению к человечеству информация может оказаться важной в историческом смысле. Здесь критерий историчности лежит не в самом объекте, а задается субъектом исходя из целей и методологии конкретного исследования. Для ориентирования в море информации историк вынужден набрасывать на прошлое различного рода классификационные сети, позволяющие обосновать избирательность отбора и формы упорядочивания исторического материала. Часть проблем при этом решается, но такой прием чреват возможностью появления новых проблем, например, связанных с ошибочной концептуализацией репрезентаций (Кроче 1999, 195).

Впрочем, и противоположная крайность, заключающаяся в фетишизации «фактов», ведет к тому, что картина истории человечества рассыпается на множество мелких и слабо связанных друг с другом осколков. Кроме того, под подозрение в этом случае попадает уже научный статус историографии, ведь состоятельность науки напрямую зависит от того, насколько ей удастся делать общие теоретиче-

ские выводы из эмпирического материала (Nempel 1942). Карл Манхейм справедливо отмечал: «Изучение разрозненных фактов и сбор случайных, эпизодических деталей не дадут нам возможности постичь сущность их взаимосвязей. Как из одних кирпичей и раствора без участия каменщика и архитектора не построить дома, так и историческую ситуацию невозможно воссоздать из одних ее элементов, не располагая общим планом, который соединил бы разрозненные компоненты в полную смысла структуру» (Манхейм 2000, 58).

Каким же образом выйти на общий план, о котором писал Манхейм? Вот здесь и расходятся пути историографии и метафизики истории. Историография более интересуется конструкцией «дома», метафизика — его планом, историография выстраивает свои схемы вокруг факта, метафизика — вокруг идеи, историография занимается персонажами, метафизика — духом, историография выявляет конкретный ход истории, метафизика — в ней явленную тотальность.

Проведение частных исторических исследований необходимо прежде всего потому, что именно они наиболее полно репрезентируют жизнь в своей непосредственности факта как основы всякой возможности бытия-как-истории. Ни одно обобщение не может стоять к жизни настолько же близко, сколько исследование конкретного события, действия, персонажа и т.д. Историк, занимающийся такими частными исследованиями, часто с недоверием относится к обобщениям именно потому, что при их проведении теряется, и это неизбежно, значительная часть той жизни, которая и определяет пульс истории. Однако точечные штудии вовсе не обеспечивают понимания смысла процессов, фрагментами которых являются локализованные в пространстве и времени события. И дело даже не столько в том, что исторический горизонт при таких исследованиях сворачивается в одну *точку*, сколько в том, что более-менее произвольное (определяющийся исследовательскими задачами) «вырывание» из исторического прошлого отдельных фрагментов противоречит самому духу истории, в которой *со-бытия* увязываются между собой в целостную ткань собственно исторического *бытия*.

Понимание того, что из одних фрагментов целостную картину

не составишь, заставляет историков, более склонных к обобщениям, масштабировать прошлое таким образом, чтобы в центре внимания оказывались уже широкие панорамы. При таком подходе жизнь значительно обедняется, в ней почти не остается места *поступку*, какие-то фрагменты выписываются схематически, а какие-то и вовсе опускаются, но зато появляется перспектива, благодаря которой возникает ощущение сюжетной завершенности. Знание всей «пьесы» позволяет оценить значение отдельных ее эпизодов, и уже вооружившись знанием общего, можно опять спуститься к частному, чтобы *обогащить* свое знание подробностями. Но в действительности «пьеса» не ограничивается отдельным процессом, поскольку своими корнями любой исторический процесс уходит во внутренние и внешние условия, лишь часть из которых фигурируют в качестве его *причин*. Отсюда возникает необходимость еще более широких обобщений, известных как национальные, транснациональные истории (прежде всего, истории отдельных цивилизаций) и истории всемирные. Таковы в самом общем виде масштабы исторического исследования — его микро-, макро- и мегауровни. В целом, чем больше жизни, тем меньше исторический горизонт, чем шире горизонт, тем меньше жизни.

Если же говорить о сюжетности исторических сочинений, то она уже давно не ограничивается военной и политической историей; к ним добавляются история повседневности, сексуальности, гендерных отношений, живописи, экономики, проституции и т.д. и т.п. Добавим к этому историю городов, воинских частей, организаций, фамилий... Все эти версии нужны, познавательны, часто весьма интересны. Историки добросовестно добывают и обрабатывают информацию, более или менее удачно превращая ее в знание. Проблема в том, что *знание не всегда ведет к пониманию*, под которым я имею в виду постижение логики исторического становления, т.е. осмысление истории-как-таковой. А без этого понимания историческая литература превращается в калейдоскоп разноплановых и разноуровневых сведений, подходов, аспектов, интерпретаций — некий вариант борхесовой Вавилонской библиотеки. Ибо закрытие «белых пятен», в чем видели свой долг историки прошлого, имеет смысл в том случае, если этих

пятен ограниченное количество, но современные историки, изрядно поднаторевшие в изобретении тем, наглядно демонстрируют, что их может быть бесконечно много. Если же добавить сюда «войны интерпретаций», которые историки ведут между собой, то картина получается и вовсе безрадостная. Говорят уже не столько об истории процесса, сколько об *истории вопроса*.

Философия истории, вернее, та ее часть, которая рассматривает субстанциальные основы исторического процесса и здесь именуемая «метафизикой истории», не претендует на разрешение проблем исторической науки, не вводит в научный оборот новых фактов и, конечно, не стремится учить историков тому, *как нужно писать историю*. Современная метафизика не может игнорировать исторический материал потому, что «мировой план», о котором писал Фихте, никто не может знать наперед, причем даже не ввиду эпистемологических препятствий к этому, а потому, что *мировой план истории изменяется по ходу ее разворачивания*. Метафизика ищет в историческом процессе общесистемные тренды, инварианты, которые в каждом частном случае специфически проявляются в богатстве конкретно-исторического: *без историографии метафизика истории пуста, а без метафизики историография слепа*.

Конечно, историография занимается не только реконструкцией исторического процесса, но и его объяснением. Историк объясняет историю из нее самой; произошедшим событиям и сформировавшимся структурам он ищет причины в других событиях, структурах, процессах, тенденциях. Для научной формы деятельности таковые интенции вполне справедливы, однако все ли в истории объяснимо из нее самой? Нет ли некоего *нерастворимого остатка*, который действовал бы в историческом процессе как ключевой фактор, но при этом не фиксировался бы историографически?

Историография не дает ответов на вопросы о субстанциальном характере исторического бытия, возможном смысле истории, ее направленности и т.д. и т.п. Даже имея свое мнение на этот счет, добросовестный историк в большинстве случаев воздерживается от его постулирования, поскольку он не сможет подтвердить свое мнение

строго научно. Впрочем, отсутствие возможности дать строго научные ответы на представляющие наибольший интерес для мыслящего человечества вопросы не может быть достаточным поводом к тому, чтобы отказаться от их обсуждения. Полагаю, что подобные проблемы могут обсуждаться *и решаться*, но на ином, отличном от историографического, уровне абстракции, выход на который обеспечивает познавательный аппарат метафизики. Именно последняя и призвана обнаружить в историческом бытии неразстворимый остаток, интерпретируемый самой метафизикой как проблема начал и высших причин сущего.

Но если подобные вопросы не относятся к компетенции научного дискурса, то в каком значении можно говорить об *истинности* метафизического постижения истории? Вопрос об истине для метафизики истории имеет совершенно иной характер, нежели вопрос об истине для историографии.

Традиционно историография рассматривает в качестве своей главной задачи осуществление максимально объективной и достоверной теоретической реконструкции прошлого. Это в идеале. Но насколько представленная в работе историка репрезентация прошлого может соответствовать самому прошлому? Возможно ли в принципе добиться тождества между фактами истории и соответствующими репрезентациями? По мнению Франклина Анкерсмита, выяснение фактов есть лишь необходимое условие для проведения историографического исследования, но никак не самоцель, и речь в дискуссиях историков редко идет об истинности или ложности фактов, но скорее о релевантности тех или иных репрезентаций (Анкерсмит 2007, 88-89).

Метафизика истории не может, конечно, отказаться (на том основании, что аналогичный вопрос у историков темен и запутан) от стремления к истине, ибо тогда она бы перестала быть метафизикой; необходимо лишь обозначить формальные условия *метафизической* истины истории. Эта истина не есть истина факта, т.е. метафизика не может и не должна подменять историографию в выяснении того, какие именно факты имели место в прошлом. Эта истина не есть также

истина репрезентации, т.е. метафизику не волнует вопрос о релевантности *историографической* репрезентации. Эта истина не есть, наконец, истина причинного объяснения факта *как факта*, т.е. вопрос о причинах, предпосылках и последствиях отдельных исторических событий есть вопрос конкретного историографического изучения, но он не выступает темой метафизического дискурса.

Каковы же исторические истины следует считать истинами метафизики? Объектом метафизического интереса является не отдельный факт, а *тотальность исторического бытия* (об этом подробнее см. подраздел 3.3.). Факт же интересует метафизику не сам по себе, но лишь постольку, поскольку через него искомая тотальность приоткрывается. Далее, метафизику истории интересуют причинные связи не отдельных локальных событий (конкретное сущее), но (поскольку она метафизика) начала сущего-как-такового, т.е. уровень не наличного факта, а онтологии. Однако разговор об онтологии истории возможен лишь со стороны наличного сущего, которое метафизикой рассматривается как явление, отсылающее к своему трансцендентному источнику, каковой и представляет собой объект постижения метафизики в соответствии с ее высшими задачами.

Но между явлением вообще, историческим явлением — в частности, с одной стороны, и трансцендентным источником — с другой, имеет место быть эпистемологическая неопределенность, связанная с возможностью разных стратегий интерпретации как самой этой связи, так и сущности трансцендентного. Признание факта этой неопределенности и вариативности описания не оставляет места претензиям на постижение бытия «с точки зрения Господа Бога», даже если место Бога занял бы трансцендентальный субъект.

Впрочем, если метафизические истины станут делом произвола, то сама идея истины будет девальвирована и дискредитирована; более того, фактически это будет означать неудачу всего предприятия. Чтобы этого не допустить, необходимо сформулировать самые общие формальные критерии, задающие необходимый минимум того, чему должны соответствовать положения, претендующие на статус метафизических истин. Итак, метафизическая истина истории, *по меньшей*

мере, должна:

1. *Не противоречить историографическим фактам*, т.е. фактам истории, принятыми в качестве таковых историками — всем научным сообществом или значительной его частью. Факты дискуссионного характера метафизике использовать нецелесообразно, ибо это сделает очень неустойчивыми ее собственные построения. Последнее на деле не слишком ограничит возможности метафизика, потому, что, и здесь Анкерсмит прав, основные дискуссии между историками ведутся не вокруг фактов, а вокруг репрезентаций. В отношении же репрезентаций я не вижу необходимости в каких-либо ограничениях, особенно учитывая то, что каждое *знаковое* событие (а таковыми следует считать те из исторических событий, в которых с наибольшей отчетливостью являет себя трансцендентное; понятно, поэтому, что именно знаковые события представляют наибольший интерес для метафизики истории) почти всегда представлено в нескольких, часто противоречащих друг другу, а то и взаимоисключающих репрезентациях.

2. *Быть самосогласованной*, т.е. соответствовать своим эксплицитно заявленным допускам. Полагаю, это положение не нуждается в особых пояснениях.

3. *Допускать (и предполагать) возможность альтернативных истин, т.е. иных концептуальных схем*. Здесь необходимо подчеркнуть, что многомерность истины вовсе не означает того, что допустима *любая* интерпретация, ибо это было бы равносильно отказу от истины вообще. Я убежден: в рамках одного подхода невозможно создать *целостную* модель общественного развития, но можно говорить об относительно истинных и далеких от истины моделях того или иного аспекта соответствующей реальности (понятно, что критерий истинности для каждого конкретного аспекта будет отличаться). Иными словами, чтобы реализовать требование дополненности, т.е. чтобы разные теоретические модели реальности действительно дополняли друг друга, необходимо, чтобы они сами были *адекватны своему предмету*. А для этого метафизика истории должна ратифицировать базовые принципы научного дискурса, в частности — принцип объективности.

Принцип объективности ориентирует исследователя на получение информации, характеризующей имманентные свойства изучаемого объекта, которые не зависят от желаний, убеждений, оценок и предпочтений познающего субъекта. И хотя полностью исключить из познавательного процесса личностные элементы невозможно, их необходимо сознательно стремиться сводить к минимуму. В естествознании сделать это проще, поскольку там объект познания отделен от субъекта, и часто, хоть и не всегда, влияние исследователя можно вынести за скобки; объект исследования выступает как внешняя по отношению к познающему субъекту реальность, сама-в-себе равнодушная к нему. Иными словами, хотя объект *как объект познания* возникает в процессе познания, но в своей собственной сущности он не зависим от факта познания, существует вне него²⁷.

Науки математические составляют в этом отношении прямую противоположность естествознанию. Дело в том, что они не имеют по существу своего объекта как чего-то противостоящего сознанию, внешнего по отношению к нему. Математические понятия есть особые объекты, которые лишь в субъекте получают свою объективность. Последняя имеет абсолютную достоверность для человеческого сознания, взятого в своей универсальной форме, т.е. не как сознание отдельного индивидуума, который, конечно, может и не знать математики, но как сознание всеобщее, человеческое вообще, или, что то же самое, как абсолютная возможность такой достоверности. Но именно поэтому математические объекты на самом деле и не объекты вовсе, а лишь инструменты; они не существуют сами по себе, а выполняют лишь служебную роль в процессе познания объектов иной степени реальности (природа и общество), будучи идеализациями. Таким образом, если в естествознании объект сам по себе не зависит от субъекта, то в математике объект конструируется субъектом и не имеет какого бы то ни было реального самостоятельного сущест-

²⁷ Читатель может возразить, приведя в качестве контраргумента квантовую механику, в которой влияние субъекта познания исключить нельзя. Как по мне, здесь дело нечисто, но я спорить не стану и приму возражение, введя уточнение: «в естествознании, *кроме* квантовой механики».

вования²⁸.

В отношении объективности существования общество занимает своего рода промежуточное положение между объектами естествознания и математики. При познании общества исследователь стремится занять позицию стороннего наблюдателя, теоретически осмысливая бытие общества как реальности, существующей самой по себе, то есть безразличной к акту познания и познающему субъекту. Здесь обществовед берет пример с натуралиста. Однако в этом своем намерении он достигает успеха лишь частично. Помимо сложностей чисто методологического свойства, связанных со спецификой социальной реальности, которая не может рассматриваться в строго детерминистических категориях, два обстоятельства мешают ему уподобиться естествоиспытателю.

Первое обстоятельство связано с характером познания. Дело в том, что научное познание зависит от тех предпосылочных форм, которые выработало данное общество на конкретном этапе и тех знаний, которыми оно уже владеет. Исследователь использует не только собственные наблюдения, но и данные, накопленные его предшественниками, а также сделанные ими теоретические обобщения, поэтому фактически субъект познания выступает как коллективный субъект. Это справедливо для всех наук, даже для тех, которые номинально *только возникли*. Но применительно к общественному познанию ситуация усложняется: субъект, будучи членом общества и выразителем общественной традиции (коллективный субъект), познает общество как данность, то есть, в определенном смысле общество познает само себя. Граница между субъектом и объектом стирается, и именно поэтому остро встает вопрос об объективности такого познания.

Второе обстоятельство связано с особенностью общества как объекта познания, а именно — его заинтересованности в познавательном процессе. Объекты естествознания существовали до процесса познания, будут существовать и после него, в этом смысле будучи

²⁸ Я имею в виду, понятное дело, фактические формы организации математического исследования, а не тот смысл, который в него вкладывал Пифагор.

независимыми (хотя, разумеется, в качестве *объектов исследования* они конституируются уже собственно в процессе познания; сами же они «не знают» что стали для кого-то «объектом»). Конечно, можно оказывать на них воздействие, преобразовывать их, но это уже вторично, поскольку никак не следует из их собственной сущности. В противоположность им, общество — отнюдь не безразличный объект познавательного-практического интереса исследователя. Социальное познание выступает как один из факторов, влияющих на развитие общества, причем на каждом последующем этапе истории влияние этого фактора возрастает. Все это приводит к тому, что в науках, занимающихся познанием человека и общества, требование объективности порой являются лишь благим пожеланием.

Как я уже имел повод сказать, философия *как таковая* не относится ни к естественным, ни к математическим, ни к социогуманитарным наукам. Однако отдельные философские дисциплины соотнесены с теми или иным научными сферами, к примеру, философия математики соотнесена с математикой, философия физики — с физикой и т.д. Философия (метафизика) истории соотнесена с историографией и другими общественными науками, а сам философ истории *выступает как* обществовед. Поэтому на него распространяется сходная для всех обществоведов проблема соблюдения принципа объективности.

Но нужно ли вообще философу истории придерживаться этого принципа? Почему бы не свести все к переживанию, к опыту восприятия истории (или, говоря словами Анкерсмита, к «возвышенному историческому опыту») и заявить *urbi et orbi*: «это мое личное субъективное мнение, на которое я, как и всякий человек, имею полное право»?

Конечно, нельзя лишить человека (даже если он является философом) права на субъективное мнение, особенно когда вопрос касается истории и ее интерпретаций; Клио — капризная Муза, у которой семь пятниц на неделе. Кроме того, добиться полной объективности при постижении истории весьма затруднительно. И все же, стремиться к максимальному соблюдению этого принципа необходимо. При-

чем, дело здесь не только в профессиональной этике. Ложное восприятие истории может иметь отнюдь не только теоретические последствия: от адекватности расшифровки культурно-исторических кодов во многом зависит адекватность принятия решений в настоящем, а также достоверность прогнозирования будущего, а, следовательно — и управления им (Халапсис 2004b). Сознательная фальсификация истории, осуществляемая даже с самыми благими намерениями, способна нанести обществу немалый вред. Крайне негативно на объективность исследования также влияет политическая ангажированность автора; если последний в одном лице выступает и как философ, и как политик, то первый почти всегда оказывается в услужении у второго. Когда же философ берет на себя идеологическую миссию (Халапсис 2010с), принципом объективности ему приходится при жертвовать почти наверняка.

Есть немало теоретиков, для которых философия истории оказывается средством выражения национальных чувств или партийной (в широком смысле слова) пропаганды. Не составляет большого труда *придумать* такую модель истории, в рамках которой кто угодно мог бы доказать что угодно — всемирно-историческую миссию пролетариата, превосходство арийской расы или то, что развитию цивилизации человечество обязано разумным инопланетным рептилоидам. Каждая из этих (и многих иных) концепций может подаваться как «объективная», базирующаяся на «строгих научных данных», «новейших открытиях» и т.д. Но как же выявить действительно объективное содержание философско-исторических концепций и отделить его от сугубо идеологических конструкций? Конечно, в каждом конкретном случае следует принимать во внимание изложенные факты, аргументы и следующие из них выводы. Но нельзя забывать, что аргументы могут быть подобраны тенденциозно, а факты подтасованы. Все это поставит под сомнение объективность (а, стало быть, — и достоверность) выводов. Обречена ли философия истории на то, чтобы быть «служанкой идеологии» или все же ее модели могут выражать объективное содержание исторического бытия?

Я считаю, что объективность философско-исторического иссле-

дования вполне возможна. Одним из критериев (с негативной стороны) для меня является *национальный*. Я имею в виду следующее. Возьмем какой-нибудь философско-исторический трактат и представим, что нам неизвестен его автор. Сможем ли мы из текста узнать его национальность? Если не сможем, или национальность автора будет давать о себе знать лишь во второстепенных деталях, то этот текст может претендовать на *значительную степень объективности*. Лишь по некоторым нюансам можно догадаться, что «Закат Европы» написал немец, «Постижение истории» — англичанин, а «Социальную и культурную динамику» — американец русского происхождения. Зато национальность авторов «России и Европы» или «Великой шахматной доски» ни у кого не вызовет сомнений.

Конечно, из того, что сочинение Освальда Шпенглера более (в соответствии с принятым здесь критерием) объективно, чем работы Николая Данилевского и Збигнева Бжезинского, еще не следует, что оно само по себе более достоверно, поскольку, во-первых, национальный критерий — один из критериев объективности, но не единственный, во-вторых, объективность является *необходимым, но не достаточным* компонентом достоверности. Однако если философский текст не является рупором патриотических идей его автора, то и выводы будут вызывать гораздо больше доверия. В противном случае, прежде чем говорить о достоверности выводов соответствующего трактата, придется мысленно извлечь из него все национальное, и смотреть уже на то, что *останется*. Вот этот остаток и будет ценой такого текста как *текста философского*, сколь бы ценен он ни был как пропагандистское или идеологическое сочинение.

Тем не менее, есть познавательная сфера, на которую действие принципа объективности я бы не стал распространять. Это сфера познания будущего. Такого рода познание не есть познание чего-то *объективно* существующего как данности, но рассмотрение наиболее вероятных возможностей развития релевантных объектов (народов, государств, цивилизаций и т.д.). В этом случае даже взаимно противоположные прогнозы могут быть одинаково возможны. Разговор здесь, стало быть, должен идти не об объективности (ибо положение

дел в будущем еще не сложилось, оно не характеризуется наличной данностью присутствия), а об адекватности и о достоверности прогноза. Кроме того, сам факт прогноза может иметь для будущего серьезные последствия, ведь прогнозы как раз и делаются для того, чтобы направить усилия на реализацию наиболее благоприятного из всех возможных сценария и недопущения реализации неблагоприятного. Особенно интересен второй случай: теоретик предсказывает возможность какого-либо крайне неблагоприятного события (крушения цивилизации, техногенной катастрофы, ядерной войны и т.д.) как раз для того (если он не такой фаталист как Шпенглер), *чтобы его прогноз не оправдался.*

Одно из своих эссе Бертран Рассел заканчивает любопытным прогнозом: «Если человеческие существа, распаленные гневом, прибегнут к помощи насекомых и микроорганизмов (что, конечно, произойдет в случае большой войны), то, по-видимому, насекомые и останутся единственными победителями. С космической точки зрения, наверное, об этом сожалеть не стоит; но как человеческое существо, я не могу не вздохнуть с сожалением о конце моего вида» (Рассел 1990, 424). Занятие «космической точки зрения» при прогнозировании будущего не является задачей теоретика, который вовсе не обязан с холодным равнодушием *констатировать* наступление будущего как чего-то неотвратимого (тот же Рассел, я подозреваю, написал свое эссе не имея в виду оплакивание судьбы человечества). Абсурдно навязывать свою волю прошлому, но вовсе не безрассудно пытаться управлять будущим, поэтому и философу истории также нет необходимости делать вид, что будущее его занимает исключительно из теоретических соображений.

Из всего сказанного видно, что не может идти речь о какой бы то ни было конкуренции между историографией и философией (метафизикой) истории хотя бы потому, что они занимают разные предметные ниши. Также нельзя говорить о предпочтительности одного пути над другим, поскольку эти пути не альтернативные, а дополняющие. Эффективность же метафизического дискурса истории не в последнюю очередь зависит от того, как сама метафизика себя пози-

ционирует и какие принципы закладывает в основу собственного метода.

Метафизика истории, как, впрочем, и всякая философия истории, оказывается делом *странным*, ввиду отмеченной напряженности между вечными сущностями и более-менее случайными событиями, составляющими собственное «тело» истории. Снятие напряженности посредством рассмотрения *становления через призму бытия*, с одной стороны, *бытия в контексте становления* — с другой, является одной из главнейших проблем современной метафизики истории.

Итак, в этом подразделе обоснована *законность* притязаний метафизики на постижение исторического процесса. Сможет ли она реализовать свои притязания? Об этом — разговор далее.

3.2. Где скрывается прошлое?

Возможность постижения истории основывается на допущении, что познаваемый объект есть нечто онтологически фундированное, по отношению к чему допустимо употребления слова «реальность»²⁹; вне этого предположения историческое исследование было бы совершенно пустым и бессодержательным времяпровождением. Специфика исторического предполагает не только особую методологию исследования, но и свои критерии достоверности полученных результатов. Говорить же о достоверности при постижении истории можно лишь в случае установления четкой связи между репрезентантом и репрезентацией. Характер этой связи может трактоваться по-разному, причем разброс мнений здесь достаточно широк; ситуация обостряется тем, что наблюдаемый ныне разгул интерпретаций ставит под удар не только историографию, но и подрывает онтологический фундамент самой истории, ибо становится неясным метафизическое отличие *подлинной* истории от вымышленной или сфабрикованной, равно как и смысл этой подлинности.

Поскольку претендующее на объективную истинность суждение приходит в соприкосновение с *действительным положением дел*, это последнее должно служить защитой от фальсификаций и при необходимости предъявляться для проверки адекватности теоретической модели. Однако историческое бытие, по понятным причинам, не может предъявляться как наличная данность. Для проверки своих гипотез и защиты от фальсификаций историки используют разнообразные

²⁹ В словосочетании «историческая реальность» это предположение (ввиду своей как бы очевидности зачастую непроговариваемое) формально (хоть и имплицитно) закрепляется в языке.

источниковые массивы, но ведь речь идет не о реальности их самих, а о содержании постигаемого с их помощью исторического процесса.

Что именно происходит, когда теоретик «работает» с прошлым? Если прошлого «нет», то сама возможность такой работы становится проблематичной, ведь нельзя работать с тем, чего нет. Впрочем, даже говоря о том, что прошлого актуально нет, каждый, тем не менее, чувствует разницу между тем, что «нет, потому что *уже нет*» и тем, что «нет, потому что *никогда не было*». Иначе говоря, хотя *со стороны настоящего* может показаться, что и то, и другое равно *нет*, это равенство отсутствия иллюзорно, оно не стирает границы между тем, что «некогда было» и «никогда не было».

Ясно, что историка интересует лишь то, что *было*, и даже игры с контрфактической (альтернативной) историей (Bulhof 1999, Collins, Hall, and Paul 2004, Cowley 2000, Evans 2014, Ferguson 1999, Kaye 2010, Maar 2014, Nolan 2016, Rockhill 2017, Rosenfeld 2005, 2016, Sunstein 2016) имеют научную ценность лишь в аспекте лучшего понимания и оценки того, что *реально* произошло. Прошлое хотя и не есть реальность в смысле наличного сущего, все же имеет к реальности отношение, поэтому не может быть названо «небытием» (последнему не может быть присуща какая бы то ни было «истина» хотя бы потому, что небытию вообще ничто не может быть *при-суще*).

Должен ли историк стремиться к истине прошлого в его собственной сущности («как было на самом деле»), или же только к правдоподобию («как могло быть»)? Насколько критичным для историка оказывается отсутствие опыта прошлого? Эти и подобные им вопросы имеют значимость для самой историографии и для теории истории, но не для метафизики, поэтому в мои планы не входит рассмотрение вышеупомянутых позиций. Однако такие вопросы подводят метафизику истории к проблеме, имеющей актуальность уже для нее самой. Эта проблема связана с установлением онтологического характера прошлого в контексте возможности получения личностью исторического опыта.

Поскольку история есть движение общества во времени, можно было бы предположить, что все три его модуса — прошлое, настоя-

щее и будущее — для постижения истории равноценны. Но ввиду того, что настоящее еще не завершилось (а значит — и не осуществилось), будущее еще не задействовано в бытии как данность, и лишь прошлое, осуществившись, уже определилось, устоялось, именно в него коллапсирует историческое время, сворачиваясь и упаковываясь в соответствующую прошлому и называемой «исторической памятью» область рефлексивной сферы. Поэтому постигающий историю субъект направляет свою познавательную активность на прошлое, хотя бы и имея в виду настоящее или пытаясь угадать контуры будущего.

В обыденном словоупотреблении под «реальностью» понимается вся бытийная сфера здесь-и-сейчас наличествования, характеризующаяся эмпирической наглядностью. В этом смысле завязанное на прошлое историческое бытие не может претендовать на обыденно понятую «реальность». Можно ли из этого заключить, что историческое бытие оказывается *не-реальным*, ввиду чего и не бытием вовсе? Если отвечать утвердительно, тогда грань между прошлым как уже-не-бытием (сбывшейся историей), сослагательным прошлым как если-бы-бытием (альтернативной историей) и вымышленным прошлым как фикшн-бытием стирается до полного исчезновения, ибо уже не остается возможности отделить первое (как нечто реальное) от второго и третьего. Но сведение реальности к наглядности и фактичности здесь-и-сейчас присутствия разрушает собственно идею реальности, ибо эта наглядность и это присутствие также имеют свою историю (Хайдеггер 1997, 382). Если же истории будет отказано в реальности, то о существующем наглядно придется заключить, что оно бытийствует беспричинно и беспредпосылочно, возникая при этом в момент восприятия, т.е. что реальности ничто не предшествует во времени. Это заключение вытекает из присущего «здравому смыслу» убеждения, что реальность наглядна, убеждения, которое в случае его последовательного проведения приводит к отрицанию всякой реальности. Очевидная абсурдность такого вывода дает основание считать пустым предрассудком рассмотренное убеждение о наглядности реальности. Но если реальность *нечто* не наглядна, что дает основание

причислять это «нечто» к реальности и каким образом можно указать на это него?

Реальная определенность настоящего заключается в наличии универсального и открытого *поля действия*, служащего ареной жизни, борьбы и самоутверждения различных Я. Эти последние испытывают воздействие со стороны реальности, пытаются в ней самопозиционироваться, совершают некие поступки, созерцая и ощущая на себе их результат. Вот этот *плотный контакт* с бытием всего ближе подходит к тому, что обычно именуют «реальностью». Проблема реальности прошлого состоит в отсутствии *такого* контакта, в защищенности прошлого от вторжения со стороны пребывающего в настоящем субъекта, а, следовательно — в его иммунитете к действию. В настоящем контакт Я с бытием является двусторонним, в случае же прошлого по меньшей мере одна сторона — Я — оказывается без-деятельной, поскольку не может его изменить, на него (в собственной его сущности) повлиять.

А как обстоит дело со второй стороной, оказывает ли она воздействие на Я? Не будем торопиться давать положительный ответ, ибо два соображения заставляют сомневаться. Во-первых, чтобы оказывать влияние, необходимо существовать, а факт существования прошлого пока достоверно не установлен. Во-вторых, если нечто здесь-и-сейчас оказывает влияние на определенное Я, то это нечто соприсутствует с ним во времени, сосуществует с ним в хронопотоке, а, стало быть, есть форма бытия настоящего, но не прошлого.

Если бы удалось разрешить эти сомнения, выявив онтологический статус свершившегося и уяснив способ его вовлеченности в поле действия настоящего, тогда бы удалось вернуть предприятию постижения истории его онтологический фундамент, со всеми вытекающими отсюда метафизическими следствиями.

Ввиду того, что прошлое установилось, завершилось, случилось, *в смысле онтологической определенности* оно более реально, чем длящееся и в этом длении проблематичное, незавершенное, четко не очерченное настоящее, не говоря уже об окутанном туманом возможного будущем. Разумеется, реальность прошлого особого рода, оно

реально, но при этом не наглядно и не эмпирично (даже в «следах прошлого» содержится не само прошлое, а некая знаковость, помогающая историку его *узнать* и реконструировать), оно мыслится в связи с настоящим, но не положено в объективном мире как нечто, *соседствующее* с ним. Хотя прошлое существует в рефлексивном поле размышляющего о нем субъекта, а исторические источники лишь определяют топологию, хронологию и конкретное содержание прошлого *как истории*, было бы неверно реальность прошлого сводить к области субъективных переживаний, каковая слишком зыбка, чтобы претендовать на громкое звание «реальности». Прошлое задействовано в настоящем, но не имеет в нем своего автономного онтологического представительства. Оно бытийствует как бы в зазоре между духовным миром познающего его субъекта и объективным миром настоящего (*настоящим* миром), а потому, будучи в-себе-определенной реальностью, *извне* (а подход к «прошлому», понятное дело, возможен только извне) ускользает от схватывания. Можно ли в таком случае рассчитывать на достоверное знание о прошлом?

Прошлое имеет самое непосредственное отношение к мыслящему Я. При внимательном рассмотрении это отношение оказывается не внешним и привнесенным, но внутренним, фундаментальным, интимным. Картезианская процедура *cogito* неявно, но с необходимостью предполагает проведение еще одной процедуры, которую можно назвать *процедурой установления самотождественности*, и которая выражается формулой «Я есть Я».

Каждый, кто потрудился воспроизвести в своем сознании мысленный эксперимент Декарта, имеет полное право утверждать: «Я мыслю, следовательно, Я существую»; содержание этого положения не зависит от имени произносящего, а это значит, что Я выступает в статусе трансцендентального субъекта. Но трансцендентальным Я становится только *как следствие* проведения процедуры *cogito*, а в самом начале мысленного эксперимента Я не может не быть эмпирическим, ибо прежде рассуждений о сущности чистого Я, субъект имеет как предданный факт свое личное, это-вот-Я. Чтобы сказать: «Я мыслю...», «Я сомневаюсь...» и т.д., он должен иметь изначальное

(пусть сколь угодно смутное и неререфлексивное) представление о том, что *Я* есть *Я*. Знание самого себя как *Я* предполагает знание собственных предпосылок, конституирующих когнитивный горизонт, который и определяет сущность личности. В формуле «*Я* есть *Я*» происходит увязывание уникально определенной мыслящей точки пребывающего *hic et nunc* сознания с бытийным потоком мысли, состоящего из множества моментов формирующего личность мышления. Иными словами, в акте самоидентификации (самоосознания) личность устанавливает тождество между собой как бытийствующей в момент мышления, и тем, что она по-мнит о себе, т.е. тем, что вошло в сферу ее сознания ранее, став *собственностью* и *неотъемлемой частью* этого-вот-*Я*.

Стало быть, процедура *cogito* начинается не с методического сомнения, а с установления тождества мыслящего *Я* с *конкретной личностью*, осуществляющей мышление. Этот первый шаг не обязательно проходит в прямой форме («*Я* есть *Я*»), поскольку он уже неявно пройден в процессе *истории* становления *этой* личности, но *логически* это все же первый и необходимый шаг. Начиная размышлять о сущности бытия и подвергать это бытие сомнению, сознание *уже* исходит из предположения, что *Я* есть мое *Я*, топологически и хронологически выделенное; когда сознающий начинает сомневаться и искать опору в бытии, он, не подойдя еще к мысли об аподиктичности собственного существования в противоположность проблематичности существования не-*Я*, уверен, тем не менее, что его сомневающееся *Я* принадлежит конкретной личности.

Пусть «Первоначала философии» попались в руки Петру, и он, вслед за Декартом, начал рассуждать о возможности фабрикации мира хитрым и могущественным демоном. Но чтобы прочитать Декарта, он должен для начала уметь читать; если он не владеет латынью, на которой написан этот трактат, он будет читать его в переводе на тот язык, который ему, Петру, знаком. Но даже если вынести за скобки социокультурные предпосылки, определяющие возможность конкретного человека нечто прочитать, и прочитать так, как он читает, все равно останется то, в чем Петр уверен точно еще до начала чте-

ния, и что он не поставит под сомнение даже усомнившись во всем остальном, — а именно, что он именно Петр, а не, например, Мария. То есть, еще до проведения процедуры *cogito*, мыслящий должен иметь уже опыт Я, он должен быть уверен, что слово «Я» имеет смысл и этот смысл *в его случае* определяется осознанием себя в качестве *уникального* мира конкретного Я.

Чем же уникально *это* мыслящее Я? Оно есть *непосредственно*, всегда *здесь* и *сейчас*, а весь остальной мир центрируется вокруг этого наличного Я: эта вещь близко, а та — далеко, это событие происходит сейчас, то — уже произошло и т.п. Но топологически и хронологически «схватить» сущность Я невозможно, ибо такое видение бытия есть *следствие* существования Я, а не его причина. Соответственно, одно Я от другого отличаются не столько местом присутствия и временем пребывания, сколько неповторимостью создаваемой им личности. Эта последняя неотделима от сформировавших ее воспитания, переживаний, опыта и т.д.; личность немислима вне *своей* истории, лишь часть которой осознается (через память) в качестве таковой. Стало быть, необходимой предпосылкой для проведения процедуры *cogito* есть наличие *личной* истории, без которой человек не поднялся бы на уровень самосознания (и самоосознания).

Замечу при этом, что процедура *cogito* в явной форме не требует и не предполагает наличия исторической своей основы, поскольку она имеет касательство не к эмпирическому (с необходимостью оказывающимся историческим), а к трансцендентальному Я. Однако, как выше было уже сказано, трансцендентализация Я наступает уже в финале, когда процедура проделана, мысль завершена и формализована, есть готовый результат, который *каждое* Я может применить к себе; в начале же размышления субъект выступает как эмпирическое Я, поскольку он еще не обосновал возможность бытия чего-либо внешнего по отношению к себе, а то, что ему дано с очевидностью — это он сам, представленный себе в непосредственном внутреннем опыте, в котором *пока* нет места ничему ни трансцендентному, ни трансцендентальному.

Итак, каждое Я, осознающее себя таковым, уже имеет опыт ис-

тории как истории этого Я, посредством которой формируется его личность. Из этого, тем не менее, не следует заключение о тождестве «Я» и «истории этого Я». Ранее шел разговор об «эмпирическом Я» и «Я трансцендентальном». Следует указать, что можно мыслить Я и в третьем аспекте. Этот аспект связан с единичным, но не эмпирическим Я. Неявленность в опыте приводит к изрядным трудностям при фиксации и описании этой реальности, выйти на которую можно лишь окольным путем.

Не вдаваясь в дебри психологических концепций и трактовок (для моего исследования они не принципиальны), просто приму, что сознание — это *опыт, в котором мы отдаем себе отчет* (Schneider and Velmans 2007, 1). Опыт оказывается в основе бытия человека как личности, будучи актуализирован посредством *памяти*, позволяющей осуществить акт самоидентификации «Я есть Я» (см. также подраздел 1.3.). Полная потеря памяти — потеря собственного «Я». Память оказывается условием возможности отдавать себе отчет в собственном опыте, и в этом смысле — условием сознания.

В связи с этим трудно удержаться от искушения сопоставить мозг с аппаратной начинкой компьютера («железом»), а сознание (какой бы сложной структурной упорядоченностью оно ни было представлено) — с программным обеспечением и массивам данных; процесс мышления, таким образом, обеспечивается взаимодействием человеческого «hard'a» и «soft'a». Гипотетически можно допустить возможность сканирования сознания, его оцифровки и переноса на иной носитель (например, компьютер или «отформатированный» мозг другого человека). Можно допустить и возможность изменения личности путем стирания информации с последующей «перепрошивкой» («перепрограммированием»). Франкенштейны будущего могли бы пойти еще дальше, найдя способы «обмена телами» или «проката тел», не говоря уже о перспективе выхода человечества в «электронную (цифровую) форму жизни», при которой работа сознания зависела бы не от смертного человеческого тела (головного мозга), а от компьютерных систем; при этом принципиально решался бы вопрос

искусственного бессмертия³⁰.

Осуществление обрисованного выше проекта сталкивается с весьма существенными проблемами, причем дело не только в технических сложностях. Мысленно можно отделить сознание человека от его тела, т.е. рассуждать отдельно о *res cogitans* и *res extensa*. Но в той действительности, которую человек считает «своим миром», и в том экзистенциально-темпоральном интервале, который он называет «своей жизнью», реальное такое разделение помыслить непросто.

Представим себе, что каким-то образом удалось считать информацию с головного мозга одного человека и записать ее на предварительно отформатированный мозг другого (или — в совсем нечеловеческий «мозг»). Представим, далее, что в результате этой процедуры личность *двойника* оказалась бы полностью тождественной личности *оригинала*. Но ведь для последнего при этом ничего не изменится, он не станет «двумя» личностями, не будет видеть мир «в четыре глаза», находиться одновременно в двух местах и т.д. Даже если будет сделана тысяча «копий» этой личности, она не станет «тысячекратно живой», а останется одной, привязанной к *своему телу* и его жизненным функциям, от которых Я так или иначе зависимо.

Сказанного выше достаточно, чтобы признать, что: 1) человеческая «самость» всегда уникальна и единична, а сколь угодно подобная «копия» будет иной самостью, 2) «голограмма» личности — это не личность, и даже в случае ее инсталляции в иное тело тождественность личности не сохранится, ибо тождественность — это быть *тем же*, а не *таким же*. Стало быть, между телом и сознанием здесь-в-этом-бытии существует не акцидентная, а субстанциальная связь.

Поэтому имеет смысл говорить о реальном существовании Я в

³⁰ В некоторых художественных фильмах и фантастических романах подобные (в той или иной степени) идеи уже давно обсуждаются; они же вдохновляют и трансгуманистов (Blake, Molloy, and Shakespeare 2012, Cole-Turner 2011, Farrell and Hart 2011, Fuller and Lipińska 2014, Hansell and Grassie 2011, Hauskeller 2016, Lilley 2013, Malapi-Nelson 2017, Mehlman 2012, Mercer and Maher 2014, Mercer and Trothen 2014, More and Vita-More 2013, Mossman and Tirosh-Samuels 2012, Noyer 2016, Sirius and Cornell 2015).

единстве тела и сознания, которое оказывается субстанциальным, ввиду чего такое Я уместно (в данной познавательной ситуации и принимая во внимание условность таковой номинации) назвать *субстанциальным*. Субстанциально, разумеется, не тело (поэтому здесь не идет речь о «физическом Я»), а фундаментальное единство тела и сознания (души), причем, именно *этого* тела и именно *этого* сознания.

Эмпирическое Я дано непосредственно, эксплицируясь в акте самосознания, трансцендентальное Я возникает в процессе мышления и социализации (мышления о себе самом, результаты которого распространяются на *другие Я*), субстанциальное Я выступает как *непременное условие* существования первого и второго. Достоверность каждого из этих аспектов Я имеет разную природу и может быть установлена при проведении процедуры *cogito*, но на разных этапах.

На первом этапе устанавливается достоверность эмпирического Я, когда дух, пройдя испытание методическим сомнением, признает, что он сам, мыслящий, несомненно, существует. На втором этапе обосновывается существование окружающего мира, в котором дух выделяет некий объект, вокруг которого «мир» центрируется и который служит для него самого пристанищем — это *его* тело, которое, по крайней мере, в этом пласте бытия, есть условие существования мыслящего Я³¹. И на третьем этапе дух сталкивается в опыте с Другим Я, которое действительно, поскольку действителен весь окружающий мир, но в отличие от иных объектов мира, выражающих себя через протяженность, содержит в себе вселенную собственных *cogitations* (говоря словами Гуссерля). Подозрение о тождестве разных, конституируемых в актах мышления вселенных *cogitationes*, центри-

³¹ «Среди тел, — отмечал Эдмунд Гуссерль, — охваченных этой *природой* в моей собственной сфере, я нахожу мое живое тело, выделенное в своей уникальности, как то единственное среди них, которое есть не просто тело, но именно мое живое тело, единственный объект в пределах абстрагированного мной мирового слоя, которому я, сообразуясь с опытом, приписываю поля ощущения..., единственный живой объект, в котором я непосредственно *преобладаю и господствую*, как, в частности, и в каждом из его органов» (Гуссерль 1998, 194).

рованных вокруг разных Я, выводит дух на трансцендентальный уровень, где он задает вопросы уже не о сущности собственного, этого-вот Я, но о Я-как-таковом, человеческом вообще.

Для эмпирического Я прошлое, как уже было сказано, выступает конституирующим фактором, без которого это Я теряет самое себя. Для субстанциального Я прошлое есть не память, а след. Знание о прошлом, определяющее своеобразие эмпирического Я и необходимое ему для установления самоидентичности, для субстанциального Я не имеет никакого значения. Являя собой онтологическое единство тела и сознания, субстанциальное Я несет на себе отпечаток прошлых событий, предоставляя помнить и размышлять о них эмпирическому Я. Последнее, работая с переданной от субстанциального Я информацией и используя его «физические ресурсы», выступает как *актуальность* сознания. Эта актуальность суть лишь вершина айсберга жизни сознания, которое «помнит» несравненно больше, чем осознает, и «знает» больше, чем оно знает (Корет 1998, 35).

Стало быть, личное человеческое Я (а в таком качестве выступают Я эмпирическое и Я субстанциальное) настолько плотно завязано на прошлое, что без последнего оно даже не может мыслиться. В этом отношении действительность прошлого не просто достоверна, а аподиктична. Эта аподиктичность следует из рассуждения: «Я мыслю, следовательно, осознаю себя. Поскольку я осознаю себя, я осознаю себя таким, каков я есть. Я таков как есть потому, что я стал таким. Следовательно, у меня, такого, как я есть сейчас, с необходимостью есть прошлое, через которое стало мое настоящее». Это рассуждение, которое я предпринял в развитие декартового *cogito*, можно выразить кратко в виде формулы: «Всякое мыслящее Я имеет свое прошлое». Это прошлое «упаковано» в опыт, формирующий, собственно говоря, и саму личность.

Разумеется, что такого рода достоверность прошлого ничего не говорит о самом прошлом в его конкретных характеристиках, но это и не имеет значения для метафизики. Дело в том, что вопрос об *истине прошлого* может иметь, по меньшей мере, два смысла: 1) «истинно ли, что прошлое было таковым?», и 2) «как причастно прошлое

истине бытия?». Эти вопросы отличаются не только по формальному критерию дисциплинарных компетенций. Первый вопрос — эпистемологический, а второй — онтологический, причем разница в данном случае весьма существенна. Метафизик, оставаясь метафизиком, не обязан заниматься установлением достоверности того или иного факта, критикой источников, архивными изысканиями и т.д.; историк же, оставаясь историком, не обязан касаться онтологических вопросов, в попытке ответа на которые он будет не в состоянии задействовать свой профессиональный познавательный инструментарий³². На первый вопрос ответ дает историография, и лишь второй вопрос касается проблематики философии истории вообще, и метафизики истории — в частности.

Выше была показана неотделимость Я от исторического (пусть даже выраженного в форме сугубо индивидуальной истории) опыта; можно сказать, что исторический опыт *неизбежен*. В то же время, история-как-репрезентация для человека всегда проблематична, причем, это касается не только репрезентаций того прошлого, свидетелем которого *он, ныне живущий* никак не мог быть, но и того прошлого, которое вошло в его *личный исторический опыт*.

По мнению Анкерсмита, исторический опыт вообще, возвышенный исторический опыт (*sublime historical experience*) — в частности, не может рассматриваться в критериях истинности, он не может быть истинным или ложным, при этом голландский философ постоянно противопоставляет истину и опыт, пытается вырвать опыт из-под власти истины. Если рассматривать истину строго в эпистемологическом смысле, а опыт соотносить с онтологическим «есть», и тогда позиция Анкерсмита будет выглядеть оправданной ввиду того, что опыт (каким бы он ни был) — это факт (и как факт он бесспорен, находясь «по ту сторону» дискурса), а истина — идеал (а как каждый идеал она оказывается, до известной степени, абстрактной).

Но при таком подходе упускается из виду одно немаловажное обстоятельство. Истина — это не просто категория эпистемологии

³² Впрочем, это, конечно, не мешает метафизику какое-то время побыть в роли историка, или историку — заняться метафизикой.

как *собственность* этой последней. Ведь чтобы сам познавательный акт состоялся, представление об истине уже должно быть свойственно сознанию *до* и *вне* всякой возможной эпистемологии. В рамках эпистемологии могут существовать разные концепции истины, но сама истина есть нечто большее, чем результат познавательных усилий. Направленность человека на познание уже *пред-полагает* истину как свою *пред-посылку*, то есть, приступая к познанию, субъект уже изначально направлен на истину, и лишь затем, задним числом, он пытается выяснить для себя, что же можно обозначить в качестве истины и каковы ее критерии.

Поэтому я полагаю, что истина не может противопоставляться опыту хотя бы потому, что опыт имеет отношение к экзистенции, а истина — к трансценденции. Это хотя и разные онтологические *уровни*, но соотносятся они с одной онтологической *сферой* — сферой антропной определенности бытия. Человек стремится организовать свою познавательную деятельность таким образом, чтобы она вела его к истине, однако уже то, что познавательная деятельность для него вообще возможна и *желанна*, свидетельствует о том, что человек заранее обладает истиной (хотя и не в ее собственной сущности, но, по крайней мере, в виде оправдывающей соответствующие усилия цели), причем истина оказывается не просто соотнесенной с конкретной познавательной ситуацией; она делает возможным само существование ситуаций как познавательных. «Истина», стало быть, есть изначальное антропологическое свойство, благодаря которому возможно всякое вообще познание с его *истинами*.

При такой постановке вопроса оказывается, что истина лишь во вторую очередь соотнесена с эпистемологической проблематикой, а в первую очередь она онтологична как человеческое «*стремление к*». Когда же сознание дистанцируется от истины, оно дистанцируется от самого себя.

Таким образом, отказ субъективного духа от установки на истину следует признать неадекватным его природе как духа. Частные же истины действительно могут рассматриваться в эпистемологическом плане как нечто производное, как результат познавательной деятель-

ности, причем такой, который следует из опыта, а не предшествует ему. Как отмечал Робин Дж. Коллингвуд «... философ, в той мере, в какой он думает о субъективной стороне истории, является эпистемологом, а в той мере, в какой он думает о ее объективной стороне — метафизиком» (Коллингвуд 1980, 7). Хотя Коллингвуд имел в виду целостное осмысление философом исторического процесса, подобное разделение касается, несомненно, и рефлексии в отношении исторического опыта. Все, что связано с содержанием исторического опыта (а вопрос содержания при ближайшем рассмотрении оказывается увязан с проблемой интерпретации) предстает как главным образом *эпистемологический* вопрос выяснения адекватности личного исторического опыта объективным историческим процессам. Все, же что связано с самой возможностью исторического опыта, есть уже вопрос *онтологический*.

Причем следует иметь в виду, что личный опыт, как ни странно, не есть нечто устойчивое и однозначно зафиксированное. Например, участник революции в процессе собственно революционных событий имеет о них одно мнение, а впоследствии может его изменить, причем иногда весьма существенно. Оценка же так или иначе оказывает влияние и на пережитый опыт. Ретроспективно он может переосмыслить содержание своего опыта, изменить акценты, перестроить иерархию компонентов опыта (те компоненты опыта, которые ранее переживались им как главные, могут отойти на задний план, а те компоненты, которым он ранее не придавал значения — напротив, станут ключевыми). Эта «корректировка прошлого», даже и взятого в виде *как будто бы нейтрального исторического опыта*, есть скорее правило, нежели исключение и разница в описании очевидцами и участниками одних и тех же событий «по горячим следам» и «по прошествии времени» почти всегда имеет место быть. С другой стороны, то, что касается самого факта опыта прошлого, то здесь сознание совершенно уверено в его «есть». Именно это «есть» как «сейчас-у-меня-есть-этот-опыт» дает основание онтологизировать то, что «было», т.е. приписывать этому «было» реальное существование, хотя и выпавшее из настоящего, но все же несомненное и не исчезнув-

шее полностью из бытия. На этом же основании Я *пролонгирует* прошлое и за пределы его личностного исторического опыта, *онтологически* полагая прошлое в качестве реальности, даже имея самые смутные представления о фактическом характере этого прошлого.

Аподиктичность прошлого, стало быть, распространяется лишь на сам факт его *наличия*, но не на его *содержание*. И лишь на уровне трансцендентального Я прошлое, наконец, приобретает содержательный смысл собственно истории. Трансцендентальным Я становится в процессе самосознания и коммуникации. Подвергнув бытие сущего радикальному сомнению, Я впервые действительно оказывается наедине с собой. И в этом самосозерцании оно обнаруживает, что его собственные духовные предпосылки лежат за пределами личной самости, т.е. Я не может полностью объяснить свое содержание как духовной сущности из своей фактичности. Ввиду очевидной собственной онтологической несамодостаточности, Я вынуждено признать факт реального существования иных духовных сущностей (*других Я*) и создаваемой ими социокультурной среды. Следовательно, самопознание для Я не может ограничиться познанием эмпирической и субстанциальной своих составляющих, но проведенное с полной серьезностью требует расширения когнитивного горизонта и включения в него мира культуры, явленного через историю.

3.3. Тотальная история

Выше было показано, что хотя прошлое и не обладает наглядностью здесь-и-сейчас бытия, в онтологическом горизонте Я оно выступает (это выявляется посредством проведения процедуры установления самоидентичности) имманентно-присутствующим, что позволяет говорить об истории как о чем-то действительном, указывает на то, что она есть нечто большее, чем просто термин для обозначения происходящих с людьми и формами их деятельности изменений, ее содержание не сводится целиком и полностью к проявленности (явленности в событиях) и т.д.; принятие этих допусков ведет к постановке проблемы *тотальности истории*.

Эта проблема имеет и историографическое измерение, в частности, она поднимается в рамках французской «Новой исторической науки», более известной как «школа “Анналов”» (Марк Блок, Люсьен Февр, Фернан Бродель, Жак Ле Гофф, Пьер Шоню и др.). Историки этого направления обращаются к исследованию массового сознания, народной культуры, образу жизни «повседневного человека» (*l'homme quotidien*), и этот подход они именуют «тотальной историей».

Но для меня тотальность — это нечто принципиально иное. Философии следует ставить вопрос о постижении истории в целом, *in toto*, т.е. об истории-как-таковой в своей субстанциальной основе, подобно тому, как она ставит вопрос о постижении целостного бытия. Однако попытка осмысления истории в модусе тотальности сталкивается с трудностью, грозящей с самого начала разрушить все это предприятие. Явленная в опыте история никоим образом не есть тотальность, она дискретна, как дискретен всякий человеческий опыт. К

тому же, индивидуальное эмпирическое Я также дискретно, локализовано в пространстве-времени, *случайно*. Соответственно, дискретный опыт дискретной личности никак не может считаться общезначимым, и уж тем более — тотальным.

Стремление придать опыту объективность *в рамках историографии* основывается на непроговариваемой установке, сводящейся к признанию принципиальной возможности воспроизведения (реконструкции) истории так, как она могла бы явиться некоему абсолютному наблюдателю, обладающему сверхчеловеческими способностями восприятия и анализа, но человеческими формами дискурса. При этом вопрос о (*метафизической*) тотальности в историографии не ставится, поскольку данное представление выходит за рамки предметного поля этой науки, занятой поисками *истины момента*. Впрочем, всемирная история есть нечто иное, чем уходящая в дурную бесконечность совокупность моментов и субъективных переживаний. Она может и не быть дана в мышлении вполне четко (или даже: не может быть дана в мышлении вполне четко), но уже то, *как* она дана, заставляет возражать против онтологизации дискретности: история вовсе не дурная и вовсе не бесконечная.

Хотя история является субъекту в наличной своей дискретности, подлинно историческое переживание придает ей форму тотальности. Человек изначально, хоть и нетематически, настроен на целостное ее постижение. Даже если непосредственным предметом осмысления выступает конкретное событие, целостность (в той или иной форме) домысливается как контекст; фрагментарность же историографического изложения воспринимается человеком как эпистемологическая условность или жанровый прием, а не как нечто существенное. Уже некоторое систематическое знакомство с историческим материалом позволяет понять, что границы эпох, выделенных в отдельные рубрики *книг по истории*, не означают в онтологическом смысле окончание одной истории и начало другой, а маркировка служит лишь специальным техническим целям. В книгах допустимы такого рода обороты, как: «На этом заканчивается история державы Ахеменидов», или: «С этого начинается история европейской колонизации Америки», но

не составляет труда понять, что в подобных фразах «историей» именуется длительность конкретного явления (процесса), а не длительность как таковая.

Бытийствуя в истории и даже испытывая в ней потребность, человек, как это ни парадоксально, очень редко способен себя идентифицировать в исторических координатах. Разница между восприятием и осмыслением истории настолько велика, что лишь глубокая рефлексия позволяет установить тождественность между воспринимаемым и рационально постигаемым. Огромное большинство людей уверено, что история связана исключительно с прошлым: лишь завершившись, нечто может стать «историей». Перенесение содержания истории в монументально-кладбищенский покой позволяет обыденному сознанию разрешить проблему нестыковки эмпирической дискретности и интеллигибельной тотальности, снять с себя бремя ответственности, передав историю в собственность Другого. Если же сам субъект, по тем или иным причинам, оказывается *замешанным* в истории, то временной интервал (чем он бóльший, тем, в данном случае, лучше) позволяет ему позиционировать собственное «историческое» Я как некое иное Я, рассматривая себя *со стороны* (такая возможность реализуется через воспоминание, в котором происходит своего рода удвоение личности, присутствие ее в разных хронопотоках, сосуществование объединенных в одной личности двух персонажей).

Итак, история эмпирически явлена как дискретность, реконструируется методами историографии также как дискретность, но умозрением постигается как тотальность. И чем более сознание понимает, что дискретными моментами не наполнить тотальность (многотомные «всемирные истории» еще не есть история как всемирность, ибо историография не обладает возможностями ликвидировать разрывы между отдельными темами), тем более оно утверждает в мысли, что для «схватывания» тотальности истории необходимо принципиально иной уровень рассмотрения.

Потребность в тотальности не может быть удовлетворена самой историей. Как заметил Н.Б. Иванов, «история — пространство, от ко-

того мы навсегда отлучены, и время, превращающее всякое “сейчас” — в “слишком поздно”. Она тогда начинает заявлять о себе, о собственной действительности, когда перестают заявлять о себе вещи, в нее попадающие. Они уходят туда, откуда не возвращаются, но именно тогда, бывает, впервые обнаруживают свою истину» (Иванов 1997, 79). Явленная история эмпирична, ее тотальность — трансцендентна.

Отправляясь в странствие по волнам истории с целью наполнить конкретным содержанием чистую идею, мышление проделывает путь от данной в предчувствии тотальности к фактичности самой истории. Здесь познающий субъект предстает как **абстрактный субъект**, который обладает лишь желанием (хотением) познакомиться с историей, которая для него на этом этапе есть *история вообще*. Этот образ, не будучи наполненный конкретным содержанием, тем не менее, уже предполагает тотальность, нерасчлененность.

Но характер исторического *материала* вынуждает его проводить отбор и классификацию; в результате субъект, приобщаясь к историографической традиции и становясь, таким образом, **историографическим субъектом**, узнает о существовании разных «историй», причем некоторые из них весьма слабо коррелируют друг с другом. Тотальность, пред-данная как первообраз, разбивается на части под наплывом фактичности; историческое образование, если оно сводится лишь к *овладению* фактами, вызывает дисперсию всемирной истории, приводит к ее дроблению на отдельные осколки, которые уже невозможно склеить при сугубо эмпирическом подходе к делу.

Представленный абстрактным субъектом профан не может, конечно, выступать на равных со знатоком истории (историографическим субъектом), который более или менее свободно оперирует историческими фактами. Но у него все же есть некоторое преимущество перед историком: он считает историю целостной и надеется, что она может чему-то научить; у знатока же такой привилегии нет, в глубине души он прекрасно понимает, что история ничему не учит. Остановившись на эмпирической (историографической) стадии,

субъект приходит к весьма неутешительному выводу: история дискретна, а ее познание фрагментарно.

Потребность преодолеть этот пессимизм может толкнуть его на поиск иной познавательной установки. Если искомая тотальность трансцендентна, то и схватывать ее нужно соответствующими методами. Во исполнение такового намерения он начинает задавать *некорректные* с точки зрения классической историографии метафизические вопросы (например, вопросы о цели, смысле, истоках истории и т.д.; сюда же относится и вопрос о тотальности). В самом эмпирическом материале субъект не находит идеи тотальности, но «за» пределами процессуального среза истории ускользающая тотальность все же может себя явить. При этом приходится жертвовать уже обретенной эмпирией, ибо для открытия тотальности необходимо снять частность, фундируя свое предметное поле в иной плоскости. Здесь речь должна идти не об истории как реконструируемом процессе, а о предельных условиях возможности самой истории; постановка этой проблемы выводит исследователя на позицию **метафизического субъекта**. Как же он мыслит историю и где находит тотальность?

При постижении истории нельзя обойтись без ее реконструкции; эта последняя процедура возможна лишь в отношении *прошлого* (как уже отмечалось, хотя история не тождественна прошлому и не сводится к нему, но именно в минувшем она уже явлена, поэтому слова «история» и «прошлое» часто звучат как синонимы). Фактичность же пройденного накладывает ограничения на его интерпретацию: не наличествуя в сфере непосредственной эмпирической данности, прошлое *уже* установилось, оформилось, завершилось. Оно в-себе-и-для-себя суть живое, *настоящее* бытие, но извне, для-нас, прошлое суть нечто окостеневшее; жизнь в нем снимается, оставляя после себя лишь голый факт. Однако в своей собственной сущности история есть процесс жизни, а жизнь не терпит ограничений, она находится в становлении, для нее возможны разные пути, она не предопределена.

И здесь возникает противоречие: поскольку для прошлого путь и характер развития определяются фактичностью ставшего, т.е. жиз-

ни *уже* (ретроспективно из настоящего) предписаны формы выражения, то она (жизнь) оказывается втиснутой в застывшие, *мертвые* формы свершенного. Дух *настоящего* исследователя не сможет без внутреннего протеста воспринимать иную жизнь («историю») в форме предписания. Если прошлое *пере-живается*, оно не есть уже полностью и целиком прошлое, но в большей степени настоящее, хотя и не наличествующее как данность.

Историка прежде всего интересует достоверность реконструкции, для *метафизического* же путешественника в прошлое бóльшее значение имеет характер «начальных условий» жизни-как-возможности. Этот путешественник, желающий окунуться в иную эпоху, посмотреть на мир глазами ее современников, не может удержаться от вопроса: «А что было бы, если...?». Отсекать подобные вопросы призвана известная максима: «История не знает сослагательного наклонения». Как эпистемологический постулат, она требует придерживаться той определенности факта, которая выразилась в проявленности истории вовне, в форме события; но как онтологическое высказывание, на статус которого эта максима, несомненно, претендует, она сама нуждается в прояснении содержания своих допусков.

Речь идет об установлении характера ставшего: насколько законно оно утвердилось и есть ли в факте его бытийной задействованности необходимость? В абсолютном смысле запрет на применение к прошлому сослагательного наклонения имеет свое оправдание только в отрицающей случайность всецело детерминистической вселенной (например, во вселенной Демокрита). Но не этот смысл и не эта вселенная имеют, очевидно, в виду. Ставшее могло бы стать иным или не стать вообще, но поскольку оно все же стало, причем именно *так* и именно *тогда*, то оно тем самым включилось во всеобщую взаимосвязь, вплелось в ткань бытия, и его нельзя произвольно вырвать оттуда.

Мир истории — лишь один из возможных миров, и он таков, какой он есть, не в последнюю очередь благодаря случайности. Ничто не мешает помыслить историю, в которой были бы реализованы иные

варианты, более или менее близкие к тем, которые были реализованы фактически. Чем дальше в прошлом на шкале времени отстоит от «настоящего» бифуркация, являющейся точкой отсчета существования виртуальной вселенной, тем больше, при прочих равных условиях, эта вселенная будет отличаться от реально существующей, т.е. поскольку изменения в историческом процессе возрастают экспоненциально, более древние вселенные были бы самыми «странными» и «неузнаваемыми» для возможного их наблюдателя из реальной вселенной³³. Тем не менее, полагаю, было бы нечто общее для всех этих вселенных, но познать это общее можно не иначе, как через призму реализованной возможности бытия, в которой следует найти инварианты исторического как такового. Для этого необходим некий базовый принцип, который сформулирую так: *хотя каждое отдельное сущее контингентно, оно есть условно-сущее, т.е. при иных обстоятельствах оно могло бы не существовать или существовать иначе, онтологические параметры истории, определяющие ее фундаментальную архитектонику и завязанные на антропные характеристики духа, трансформируются только при наличии исключительных антропных же обстоятельств.*

Я имею в виду следующее. Можно допустить существование вселенных, в которых реализуются иные онтологические параметры (например, физические константы) как мира в целом, так и мира истории (в тех вселенных, где история вообще возможна) — в частности. Например, если где-то появляется способное к социальной и культурной деятельности существо, его история наверняка будет отличаться (не только по содержанию, но и по своим предпосылкам) от истории человечества. Те параметры мира истории, которые человеку кажутся естественными и закономерными (семья, этническая идентификация, государство как форма организации общественной жизни, война как способ разрешения международных конфликтов и т.п.), воспринимались бы как неестественные и алогичные в иной «системе

³³ Иллюстрацией к этому утверждению может быть известный «эффект бабочки» (Bishop 2008, Cannon 2003, Hilborn 2004, Mayo-Wilson 2015, Nye 2014, Simmons 1997).

координат»; соответственно, естественное и закономерное в ином варианте бытия не казалось бы таковым человеку-наблюдателю.

Теперь от этих умозрительных вселенных, в которых могут обитать существа, формы «исторической» жизни которых едва ли вообразит самая буйная наша фантазия, вернемся *домой*. Сколь родными и знакомыми покажутся нравы и обычаи народов, прежде вызывавшие у нас изумление! И станет понятно, что специфика человеческой истории заключается в том, что она суть *человеческая*, т.е. то, что имеет название «все-мирная история» относится к человеку, создающему *свой* «мир»; если в иных точках пространства-времени *имеет место* бытийствование иных разумных существ, их деятельность *по аналогии* также может быть названа «историей», но это будет *иная* «история» *иного* «мира». Стало быть, онтологические параметры истории свое пристанище имеют в природе человека и способе его взаимодействия в бытии. Во всем многообразии форм, через которые человек являет себя в истории, есть нечто общее — человеческое — стоящее «за» фактической расчлененностью на эпохи, цивилизации, народы, события.

Но из этого вовсе не следует, что характер, направленность и конкретные проявления истории уже запрограммированы. Онтологические условия истории не определяют формы самореализации человечества, а лишь задают координаты бытийного поля, в котором историческое действие оказывается вообще возможным. Они обеспечивают единство всемирной истории³⁴, при метафизическом подходе открывающейся как *тотальность*.

Человек онтологически нестабилен. Происходящие на протяжении всемирной истории изменения форм его коллективного общежития, способов самореализации, характера потребностей и средств их удовлетворения приводят и к бытийным трансформациям. Хотя фундаментальные параметры мира допускают появление в нем наблюдателя (Barrow and Tipler 1988, Ćirković 2002, Morrison 2004, Sharpe and Walgate 2002), однако они не детерминируют не только его историю,

³⁴ Многочисленные локальные «истории» при всей их внешней непохожести, объединяет тот факт, что все они суть проявления *человеческого духа*.

но и его бытие. Существование человека не-необходимо, как и существование любого другого объекта во Вселенной. Необходимость в истории возникает на втором этапе, когда человек утверждает себя в бытии. Причем от того, как именно он утвердится, зависит его онтологический статус и субстанциальная определенность.

Именно утверждение человека в мире фундирует особую онтологическую сферу, именуемую «историей», хронологические и топологические свойства которой определяют вес и значимость отдельных социальных актов (событий) и, одновременно, определяются последними, когда человек начинает осознанно принимать решения, выстраивая, таким образом, *пространство управляемых возможностей*. Фигурально говоря, историческое бытие определилось в момент, когда Адам совершил первый исторический акт *выбора*, и все последующие поколения попадают в зависимость от содержания и действия этого акта. В какие бы формы человек ни облачал свое бытийствование, первые, базовые формы, будучи предпосланными, уже наличествуют, они задают онтологический характер исторического. История не начинается с чистого листа, поэтому, не будучи наперед определенной, она уже изначально дана как *предположение*.

Впрочем, история, будучи уже антропно определена в своих бытийных рамках, все же *еще* недоопределена. Она нуждается в конкретном человеке, который придаст жизненность бытию и, преодолев свою эмпирическую дискретность, локальность, единичность, наполнит своим творческим усилием окружающую его онтологическую пустоту, тем самым утвердив себя в качестве *свободного* существа. Свобода же есть то, благодаря чему внешние обстоятельства, выступающие для несвободного существа в роли детерминирующих его судьбу неуправляемых констант, превращаются в управляемые им посредством творческого действия переменные. Из этого следует, что одни и те же факторы в одном случае оказываются непреодолимой силой, в другом — решаемой проблемой. Характер их действия на человека и общество зависит, стало быть, не только от них самих, но в немалой степени и от того, на какого именно человека и на какое

именно общество они действуют³⁵.

Также следует иметь в виду, что хотя человек не задается действующими *физическими* законами, он *не предусмотрен*, и в этом смысле он чуждый, посторонний миру, но с его появлением что-то в бытии изменилось, определилось, *стало*. Происхождение человека можно пытаться проследить эмпирически, но в метафизическом смысле от возник «ниоткуда». Тем не менее, войдя однажды в бытие, утвердившись в нем, он уже не может просто уйти в «никуда» (опять-таки, в метафизическом смысле). Именно утверждение человека в мире фундирует особую онтологическую сферу, именуемую «историей», хронологические и топологические свойства которой определяют вес и значимость отдельных социальных актов (*со-бытий*) и, одновременно, определяются последними. От уровня животного, которое мало чем отличалось от других животных и вполне вписывалось в строго определенную экологическую нишу, человек проделал немалый путь, достигнув уровня, на котором он может изменять не только среду своего обитания, но и ход протекания природных процессов. Параллельно с ростом могущества человека увеличивалась его независимость от природных закономерностей. Поэтому связь человека и природы — величина исторически переменная (сравним степень зависимости цивилизации от годовых циклов и климатических изменений в «аграрном», «индустриальном» и «постиндустриальном» обществах).

Каждое человеческое действие (а то, что называется «историческим действием» — в особенности и преимущественно) открывает пространство новых возможностей и отсекает от бытия бесчисленное количество иных, становящихся вследствие этого нереализованными, возможностей. Количество возможностей потенциально бесконечно (даже кажущийся незначительным и случайным факт, при опреде-

³⁵ Например, сейчас проблема голода крайне актуальна для одних стран, менее актуальна для других и совсем неактуальна для третьих. Неактуальность этой проблемы для высокоразвитых стран означает не то, что сама проблема несерьезная, равно как и не то, что вопрос навсегда закрыт, а то, что на *данном историческом этапе* найдены эффективные, применительно к данным социальным условиям, средства ее разрешения.

ленных условиях, может иметь весьма далеко идущие последствия), но все эти возможности изначально размещены в онтологической метрике воспринимаемого человеком в качестве «своего» мира, который проявлен как всемирная история.

В одном из своих писем Декарт высказал мысль, что «... наш дух конечен и создан таким образом, что он может понять как возможное те вещи, которые Бог действительно пожелал сделать возможными, но его природа не такова, чтобы он мог бы одновременно понять в качестве возможных те вещи, которые Бог мог сделать возможными, но которые Он, тем не менее, решил сделать невозможными» (цит. по: (Мамардашвили 1993, 58)). Можно теоретически допустить существование мира с иной метрикой, иными фундаментальными константами и физическими законами, равно как и мир истории, в котором основным участником был бы не человек, но представить это как в-себе сущее нельзя, ибо любое такое представление будет отталкиваться (заключение по аналогии и/или заключение от противного) от фактичности *нашего мира*.

Исторический процесс есть сущее (то, что существует, существовало и будет существовать), но в той мере, в какой он соотносится с трансцендентным, а через него — *просвечивает как тотальность*, его допустимо (условно) именовать «*историческим бытием*». Такая номинация позволяет соответствующим образом расставить акценты: собственно исторический процесс в своей фактичности есть объект исследования главным образом историографии, а тот же исторический процесс в контексте оговоренной соотносительности выступает (как бытие) объектом постижения философии (метафизики) истории.

Итак, метафизический субъект приходит к уяснению того, что подлинно всемирной может быть лишь тотальная, обладающая субстанциальным единством, история. Тотальность предпослана всякому систематическому знакомству с историческим материалом как абстрактная идея, которая не получает наполнения в рамках историографии, но достигает конкретной стадии в философии (метафизике) истории.

Напряжение между явленным в опыте и умопостигаемым опре-

деляет напряжение между историографическим и философским (метафизическим) подходами к истории, — напряжение, которое, несмотря на ряд компромиссных позиций, никогда до конца не может быть снято.

3.4. Возвращение духа

Ранее разговор шел о возможной изменчивости начал и высших причин сущего. Что это за начала и как к ним подступиться? Пытаться искать их с позиций гипотетического абсолютного наблюдателя? У человека есть опыт бытия человеком, но не опыт бытия Богом, орлом или крокодиллом (вспоминается в связи с этим известная статья Томаса Нагеля «Каково быть летучей мышью?» (Nagel 1974)). Человек постигает мир, опираясь на свои способности восприятия, а потому самопознание является средством постижения не только собственно субъективного (субъектного) пространства мысли, но и всей внешней реальности мира, попадающего в горизонт Я. Однако если всякая онтология ныне «человекомерна», то и начала сущего, о которых ведет речь метафизика, должны каким-то образом соотноситься с человеком, быть представлены в его собственной сути.

Когда человек мыслит свое Я, в поле его зрения попадает не столько его тело, сколько то, чему тело *принадлежит*. Даже в номинировании физического объекта как «моего тела» сквозит имплицитное представление о том, что Я не сводится к телу, коль скоро это последнее определяется как *собственность*. Кроме того, если жизнедеятельность животного подчинена физическим потребностям его организма (стало быть, нельзя сказать, что, например, собаке *принадлежит* ее тело, поскольку телесность собаки есть фактически вся ее сущность), то деятельность человека не только есть *жизнедеятельность* в смысле обеспечения жизненных потребностей организма, а имеет некоторую *избыточность*. Здесь и возникает *проблема духа*.

В отличие от мистических учений, в которых «дух» может рас-

сма­тривать­ся как наи­бо­лее «тон­кая» часть че­ловечес­кой су­щности, в фи­лосо­фии про­бле­ма ду­ха не свя­зы­ва­ет­ся (по край­ней ме­ре, не­по­сред­ствен­но) с на­ли­чием у че­лов­е­ка бес­смерт­ной суб­стан­ции. В моей ра­бо­те про­бле­ма ду­ха не име­ет ни­че­го об­ще­го и с ре­ли­ги­оз­ны­ми (те­оло­гичес­кими) учениями о бес­смер­тии *души*, а так­же с хри­сти­ан­ским дог­ма­том о Свя­том Ду­хе.

Как опре­де­ля­ет­ся «дух» с точки зрения фи­лосо­фии? Мож­но при­ве­сти мно­же­ство трак­то­вок этой ка­те­го­рии в ис­то­рии фи­лосо­фии, но анализ со­от­вет­ст­вую­щих смыс­ло­вых транс­фор­ма­ций — это уже тема ино­го ис­сле­до­ва­ния. Меня в боль­шей степе­ни ин­те­ре­су­ет то, как эта ка­те­го­рия ин­тер­пре­ти­ру­ет­ся со­вре­мен­ной фи­лосо­фией.

В раз­ных фи­лосо­фских си­сте­мах «дух» (*spiritus, esprit, Geist*) вы­сту­пает как суб­стан­ция, как лич­ность, как по­ня­тие; он ото­ж­деств­ля­ет­ся с мыш­ле­нием, соз­на­нием, с во­лей и т.д. Впро­чем, со­вре­мен­ная фи­лосо­фия ста­ра­ет­ся из­бе­гать это­го тер­ми­на. Кто се­го­дня риск­нет но­ми­ни­ро­вать гу­манитар­ные и со­ци­аль­ные на­уки в ка­че­стве «наук о ду­хе»? Нет та­ких на­ук, по­сколь­ку и ду­ха, дес­кать, нет, а если по­след­ний все же ка­ким-то об­ра­зом и «есть», то лишь как об­раз, ли­те­ратур­ный об­орот, пред­мет ве­ры (если речь идет о ре­ли­ги­оз­ных воз­зре­ниях). Да­же если от­бро­сить чи­сто ми­сти­че­ские кон­но­та­ции, «дух» для мно­гих ка­жет­ся че­рес­чур иде­али­стичес­ким по­ня­тием, а иде­ализм — слиш­ком боль­шая роскошь в на­ше время. Но ведь ка­те­го­рия ду­ха до­пус­кает и ма­те­ри­али­стичес­кое тол­ко­ва­ние. Ска­жем, она хоть и с ос­то­рож­но­стью, но ис­поль­зу­ет­ся в ра­мках мар­ксиз­ма (как си­но­ним соз­на­ния), а Эн­гельс да­же на­зы­вал дух «выс­шим цветом ма­те­рии» (Эн­гельс 1961b, 363). По-ви­ди­мому, при­чи­на про­хлад­но­го от­но­ше­ния со­вре­мен­ных фи­лосо­фов к сло­ву «дух» за­к­лю­ча­ет­ся не в мно­го­крат­но анон­си­ро­ван­ном бан­крот­стве иде­ализ­ма, а в чем-то ино­м.

Ду­ма­ет­ся, что от ча­сто­го упо­треб­ле­ния в пре­ды­ду­щие эпо­хи это сло­во дей­стви­тель­но за­тер­лось, ста­ло очень рас­плыв­ча­тым, тематиче­ски раз­мы­тым, что и вы­зы­вает сей­час со­от­вет­ст­вую­щую ре­ак­цию. На­вер­ное, во мно­гих слу­чаях без не­го мож­но об­хо­дить­ся, за­меняя его ины­ми тер­ми­нами, не­су­щими не та­кую мно­го­знач­ную смыс­ло­вую

нагрузку. Однако иногда его отсутствие кажется просто несуразным. Этот факт не замечается только лишь по той причине, что другие термины, прямо к нему отсылающие, слишком устоялись в качестве общеупотребительных клише, в результате чего вошло в привычку не продумывать их собственный содержательный смысл. Так, наличие «духовной жизни» при отсутствии «духа» может поставить в тупик человека, не знакомого с изошренным философским жаргоном. «Чья» же тогда «жизнь»? Ученый сосед ему объяснит, что «духовная жизнь... — это жизнь людей, связанная с удовлетворением их духовных потребностей, с производством сознания..., с отношениями между людьми в процессе духовного производства, с духовным общением и т.д.» (Уледов 1980, 21), то есть, определит духовную жизнь через *духовные* потребности, *духовное* производство, *духовное* общение, и при этом ни разу не обмолвится собственно о *духе*. Кого-то такое объяснение может и удовлетворит, но мне оно не кажется содержательным, ведь дефиниция «духовная жизнь» попадает в порочный круг, в котором неизвестное определяется через неизвестное.

Дело, конечно, не сводится к недосмотру А.К. Уледова. Просто советский марксист мог говорить о духовной жизни, но не мог — о духе. Впрочем, и постсоветские философы не спешат реабилитировать понятие «дух»; отсутствие подобных экспликаций в соответствующих работах мне представляется неоправданным, ведь такие понятия как «духовная жизнь», «духовная деятельность», «духовная культура» оказываются *пустыми* без понятия духа. Материальная жизнь (материальная деятельность) коннотируется с понятием «материя», и это ни у кого не вызывает возражений, с чем же коннотироваться должна «духовная жизнь»? Если для духовной жизни не находится коннотата, следует ли и это понятие отбросить как «мистическое» и «идеалистическое»? Это едва ли будет конструктивно. Но столь же неконструктивным есть отказ от соответствующих экспликаций. Почему же их избегают?

Главная причина заключается в том, что категорию «дух» мыслители прошлых эпох пытались онтологически зафиксировать, но ввиду несоизмеримости исходных допусков она слишком по-разному

работала в философских системах, тем самым оставалась неопределенной именно *от избытка онтологически ориентированных определений*. Когда же философы пришли к пониманию того, что однозначной онтологической дефиниции духа быть не может, от самой категории решено было отказаться; поскольку же ее продолжали активно использовать мистика и теология, она приобрела мистико-теологический смысл. Так духовная жизнь, духовная деятельность, духовное производство и т.д. (а соответствующие феномены философия все же не решилась вывести за рамки своего дискурса) были отделены собственно от духа, и так сложилась та парадоксальная ситуация, о которой было сказано выше.

Между тем, проблема остается, поскольку каким-то образом все же необходимо обозначить «нематериальную» сторону жизни человека и общества. И здесь опять же: «духовная жизнь», «духовная деятельность», «духовное производство» — теоретические конструкции, зависающие в воздухе без четко выраженной привязки к самому духу. Если духа нет, какая может быть духовная жизнь? С духовностью тоже придется распрощаться.

А есть ли вообще необходимость разделять дух и материю? Так, Бертран Рассел сводит все факты, с которыми имеет дело человек, к фактам сознания, а именно к фактам психики. Далее он показывает, что есть чисто психические факты, которые человек воспринимает непосредственно (например, боль), а есть факты, о которых он может судить на основе вывода (так, астроном, наблюдающий в телескоп светящуюся точку, истолковывает ее как обширную туманность). Отталкиваясь от такой экспозиции проблемы, английский мыслитель определяет физическое событие «... как событие, которое, если известно, что оно имеет место, выводится и которое не признается психическим событием». Соответственно, психическое событие «становится известным не посредством вывода» (Рассел 1997, 248).

Выходит, критерием «физичности» есть сознание человека? Но нет, лорд Рассел делает неожиданный поворот, и уже само сознание определяет через физический объект. Рассуждая о связи мозга с процессом мышления, он относит последнее к «классу событий», суще-

ствующих в мозгу. Рассел пишет: «Правильно будет сказать, что мысли находятся среди событий, которые, как класс, образуют область в мозгу. Это значит, что всякая данная мысль есть член класса, а класс есть область в мозгу. В этом смысле, когда речь идет о событиях в мозгу, у нас нет основания предполагать, что они не являются мыслями; наоборот, мы имеем достаточное основание предполагать, что по крайней мере некоторые из них являются мыслями» (Рассел 1997, 249).

Психические факты — весьма ненадежный источник познания, и Рассел это прекрасно понимает, считая, что человек может судить лишь о структурных свойствах (со стороны пространственно-временных характеристик) физических объектов, но не более. Так, по его мнению, если Солнце выглядит круглым в перцептуальном пространстве, то из этого можно вывести, что оно круглое и в физическом пространстве, однако человек не может знать, является ли оно ярким или разумным.

Но тогда и о мозге, как и о любом ином физическом объекте, можно знать лишь то, что он имеет «форму мозга» и существует в определенном временном интервале. Что же в таком случае позволяет интерпретировать мозг как совокупность событий и утверждать, что мысли входят в класс событий, образующих *область в мозгу*? Ведь из рассуждений Рассела никак не следует то, что мозг вообще имеет какое-то отношение к «мыслям» (психическим явлениям), а соответствующее предположение просто постулируется. Впрочем, даже если принять, что «всякая данная мысль есть член класса, а класс есть область в мозгу», то окажется, что о своих собственных мыслях человек ничего не может знать, поскольку даже структурных свойств (это было ясно еще Декарту) они не имеют. Но при этом Рассел говорит, что в отличие от физических фактов, факты психические воспринимаются непосредственно и не нуждаются в выводе. Выходит, что самые непосредственные «вещи» оказываются самыми проблематичными с точки зрения их существования, не говоря уже об их сущности.

Проблема соотношения духа и материи (в самых разных вариациях — от так называемого «основного вопроса философии» до пси-

хофизической проблемы) всегда была темной и запутанной. Но рассуждения Рассела не добавляют ясности, а скорее наоборот, запутывают вопрос еще больше. Ведь остается непонятным, что же «есть» кроме «класса событий», причем «физические» события определяются через психические процедуры, а «психические» события оказываются входящими в класс «физических» событий мозга. В таком случае, и человек, и природа, и общество есть лишь «классы событий», причем стирается всякая специфичность этих разных «классов» и создается впечатление, что все они — одного порядка. Как бы там ни было, мне не кажется, что английскому философу удалось доказать, что для различения духа и материи нет оснований.

На мой взгляд, если уж исключать из дискурса слово «дух», следует исключить и все его производные, и вообще прекратить разговоры о духовной жизни, духовности и т.д., во всяком случае, убрать эти слова из философии, отдав их на откуп политикам и жрецам. Станет ли от этого понимание жизни человека и общества более адекватным и более научным? Я так не думаю. Но если без рассмотрения духовной жизни не обойтись, тогда следует и за самим духом признать права гражданства в философском дискурсе, а соответствующую категорию вернуть в философский тезаурус. И здесь не избежать новых переопределений. Какой же смысл следует придавать этому понятию?

Здесь есть одна сложность. Дело в том, что законы эмпирического мира не описывают и даже не предполагают бытие духа; кроме того, он не дан как эмпирический объект, существующий *наряду*, в одной системе координат с другими эмпирическими объектами. Стало быть, если дух реален, то он может существовать только как трансцендентная относительно эмпирического мира сущность. Однако поскольку дух трансцендентен эмпирическому миру, то он не может быть выражен через понятия, этот мир описывающие, не может изучаться с помощью средств и приемов, рассчитанных на его постижение. При непонимании подобного рода ограничений возникают недоразумения, а то и прямо курьезы, когда инструментарий естествознания используется для исследования трансцендентного бытия.

Если же для определения духа воспользоваться понятиями, через которые выражается трансцендентное (например, определить дух через понятие Бога), то ясность в суть дела это не внесет, а скорее даже наоборот: будут либо удвоены понятия, либо, как в приведенном выше примере, одно неизвестное будет объясняться через другое неизвестное.

Впрочем, положение дел не будет казаться совершенно безнадежным, если принять во внимание то, что сам разговор о трансцендентном приобретает смысл лишь тогда, когда оно не есть чисто и полностью трансцендентное, а каким-то образом все же связано с эмпирическим миром, проявлено в нем, сопричастно ему. Это позволяет описывать трансцендентное в статусе агента, действующего в пространстве-времени феноменального мира, и хотя *сущность* трансцендентного не схватывается средствами дискурсивного мышления, та его (трансцендентного) *часть*, которая «задействована» в мире феноменов (в том числе, но не исключительно — феноменов сознания), вполне может стать предметом метафизического постижения. Проблема исследования трансцендентного, стало быть, сводится к вопросу об идентификации трансцендентного в модусе его явленности вовне, а предметная определенность трансцендентного, не будучи четко выражена в виде дефиниции, может быть очерчена кругом явлений, к которым оно сопричастно.

Трансцендентность духа рассматривается мною как его неявленность в опыте, т.е. дух *пред-лежит* и *пред-полагается* в истории, но он не индуцируется из исторических фактов. При этом, ничего мистического под словом «дух» я не подразумеваю, не рассматриваю его как некую силу, которая бы внешним образом влияла на мир и детерминировала характер протекающих в нем процессов. Познавательные средства дискурсивного мышления не позволяют что-либо определенное говорить о существовании сверхъестественной реальности, о ее конкретных свойствах, характеристиках, способах и формах задействования в бытии. Здесь ничего нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Поэтому данную тему следует вынести за скобки рассматриваемой проблематики.

Когда же мною поднимается вопрос о духе, речь идет о следующем. Человек — сложное и внутренне противоречивое существо, которое проявляет себя в разных ипостасях. Его материальная деятельность по масштабу уже сопоставима с геологическими процессами, происходящими на Земле, а в чем-то и превосходит их. Но даже когда он производит материальные артефакты, невозможно в его действиях полностью исключить нематериальную мотивацию. Часто эта мотивация достаточно опосредована, например, она может сводиться к желанию обеспечить благосостояние своей семьи. Порой же нематериальная мотивация выражена более эксплицитно. Например, строительство пирамид требовало колоссальных материальных и человеческих ресурсов (не говоря о необходимости сложнейших инженерных решений), однако сама эта деятельность, будучи материальной, была направлена на решение нематериальных задач, поскольку прямого экономического эффекта она не предполагала.

Я выступаю за возвращение категории «дух» в философскую терминологию, но при этом (поскольку однозначной онтологической привязки здесь быть не может) скептически отношусь к возможности дать ей общепризнанное определение. Теоретик же, который станет употреблять эту категорию, обязан содержательно (применительно к конкретным познавательным задачам и обстоятельствам) ее эксплицитировать. Необходимость такой осторожности обуславливается еще и тем, что в разных предметных областях философии и в рамках разных философских дисциплин категория «дух» может работать по-разному.

Сейчас же следует оговорить причины, по которым использование этой категории в метафизическом дискурсе представляется мне уместным и необходимым. Фактически речь идет о том, что среди множества существующих объектов обнаруживаются таковые, которые выступают одновременно в роли субъектов, будучи способными к активной познавательной деятельности. Эти субъекты реализуют свои способности для конструирования моделей мира, на основе которых принимаются решения; *возможность принятия решений* свидетельствует об их свободе воли. Вполне правдоподобно, что иные из

этих субъектов нам совершенно неизвестны, бытийствуя в недоступных земному восприятию местах (уровнях) Вселенной, но с уверенностью можно говорить о том, что по крайней мере в одном месте этого мира они есть, и это человеческие существа.

Свобода воли суть возможность, которая в той или иной ситуации развертывается в координатной сетке конкретных исторических обстоятельств — культурных, социальных, психологических и т.п. Если бы, однако, эти обстоятельства целиком предопределяли поступки человека, то ни о какой свободе говорить бы не приходилось. С другой стороны, полного произвола эта свобода не требует и не предполагает. Каждый индивид постоянно балансирует между возможным и желаемым, данностью и идеалом, причем как данность, так и идеал тоже есть результат предыдущих выборов его самого и иных личностей.

Детерминисты вполне резонно утверждают, что набор возможных поступков человека ограничен наличными условиями, что даже тот выбор, который он воспринимает как свободный, на самом деле вызван множеством независящих от него обстоятельств, в том числе и тех, которые, собственно, и сформировали его как личность, имеющую именно такие представления о свободе, идеале и т.д. Волюнтаристы, в свою очередь, не без оснований указывают на тот факт, что человек становится в полном смысле слова человеком лишь тогда, когда поднимается над внешними обстоятельствами, когда он находит в себе силы поступать вопреки им, когда он начинает казаться бы абсурдное предприятие приспособление мира под себя³⁶. Человек действительно зависим от обстоятельств, но он же в состоянии их снимать, создавая, тем самым, новые обстоятельства. Сложность в том, что нащупать золотую середину на деле оказывается очень непросто.

Я не берусь за окончательное разрешение этого «вечного» спора, но для цели моего исследования необходимо (не претендуя при

³⁶ Вспоминается известный афоризм Бернарда Шоу: «Разумный человек приспособляется к миру; неразумный — упорно пытается приспособить мир к себе. Поэтому прогресс зависит от неразумных людей».

этом на особую оригинальность) заявить свою позицию, которая станет отправной точкой для дальнейших рассуждений.

Человек есть двойственное существо. Он принадлежит природе, но он же и поднимается над ней. В данном случае я имею в виду не столько известную трактовку его биосоциальной сущности, сколько то, что он одновременно задается внешними детерминациями³⁷, и он же и преодолевает эти детерминации, возвышается над ними и создает новые наборы детерминаций. **Духом** (пока применительно к отдельной личности) назову *ту грань человеческой сущности, которая ответственна за его свободу, в частности — за свободу воли*. Свобода воли может быть использована как для творческого акта, так и для действий, не связанных с творчеством и даже имеющих явно деструктивный характер. Соответственно, дух сам по себе не есть ни благо, ни зло, он есть *возможность*, а уже от человека зависит, как он ею распорядится.

В общественной жизни также можно разделять внешние («объективные») обстоятельства и внутренние («субъективные»), определяемые планами, императивами, мотивациями членов общества, которые существенным образом влияют на конечный результат. Именно в постановке целей, соответствующих принятым культурным идеалам, проявляется свобода выбора обществом путей исторического становления.

Свобода реализуется в выборе тех возможностей, которые актуальны на данном этапе исторического времени; с другой стороны, именно бытийные акты выбора наполняют историческое время конкретным содержанием. Речь идет о восприятии ценности времени, о направленности общества на инновационное развитие или же на сохранение в неприкосновенности традиций и т.д.; от выбора конкретных путей развития зависит, стало быть, характер протекания исторического времени, а этот характер, в свою очередь, определяет и сами актуальные возможности, и цивилизационную динамику — в целом. Таким образом, историческое время и дух оказываются взаи-

³⁷ Здесь «природу» можно рассматривать широко, подразумевая под нею и общество в его внешних объективных параметрах.

мообуславливающими сущностями. При этом, повторяюсь, дух выражает чистую потенциальность, сам по себе находясь, говоря словами Ницше, «по ту сторону добра и зла».

Я полагаю, что при постижении человека и общества метафизика должна по возможности воздерживаться от моральных оценок, особенно априорных. Другое дело, что сам дух неизбежно дает оценку как внешним по отношению к себе фактам, так и допустимости/недопустимости принятия на вооружение той или иной стратегии. Но эту внутреннюю оценку не следует переносить на уровень метафизического дискурса.

У меня, так сказать, «функциональный» подход к понятию духа, т.е. *каждый выбор человека и общества, каков бы он ни был, я рассматриваю как выбор духа*, хотя сам этот выбор для него может быть более или менее удачен, и даже содержать в себе внутреннее противоречие. Такая трактовка «духа» и «природы» вообще, применительно к общественной жизни — в частности, заметно отличается от традиционной, но именно она позволяет, полагаю, свести к минимуму субъективизм при постижении исторической действительности. В противном же случае он просто неизбежен, ибо критерий «духовности» задается личными идеологическими, религиозными и т.п. убеждениями теоретика. При этом всякая попытка зафиксировать духовное начало в отдельно взятых событиях, на уровне отдельных явлений или артефактов почти заведомо обречена на неудачу. Хотя дух пронизывает собой всю сферу исторического, в конкретном эмпирическом факте его практически невозможно отделить от исторической «материи». Чтобы дух познать, его прежде необходимо *узнать*, а для этого следует выявить его действие в истории, т.е. идентифицировать дух в статусе *действующей причины*.

Мне представляется, что метафизике следует вести разговор не о тех сущностях, которые являются предметом веры (как предмет веры, они стоят вне дискурса), а о тех, в отношении которых использование рациональных приемов постижения может иметь доказательный характер. В таком случае метафизика перестанет играть роль исключительно бесконечного «говорения ни о чем», а будет направлена на

достижение конкретного результата, имеющего ценность безотносительно к личным убеждениям теоретика.

Ранее я уже отмечал, что ключевые категории метафизики целесообразно использовать в качестве конструкторов, которые не предполагают однозначной и единой онтологической привязки, и именно таким образом я буду использовать категорию «дух». Дух проявляет себя во множестве аспектов и было бы неправильно пытаться сводить всю эту множественность к одной законченной модели.

На уровне индивидуального сознания дух проявляет себя через личную свободу выбора, на уровне исторической действительности — через свободу выбора общества. Но что такое «выбор общества», есть ли он просто сумма выбора индивидов? Исходя из принципа системности следует признать некорректным подобное мнение. Кроме того, историческое рассмотрение должно учитывать и то, что «общество» можно отождествлять и с этносом, и с нацией, и с государством, и с цивилизацией — в зависимости от масштаба и ракурса рассмотрения, а также конкретных исследовательских задач. Но тогда речь должна идти о множественности аспектов проявленности духа, которые не сводятся к одному базовому, а если и сводятся, то на таком уровне, выход на который познавательные средства не только частных наук, но и метафизики, претендующей на научность организации своего дискурса (а не выступающей средством отвлеченной спекуляции), не обеспечивают.

Впрочем, если онтологический статус ключевых категорий метафизики является неопределенным, возникает вопрос о содержательности ее дискурса. Но на самом деле, онтологическая определенность всегда была для метафизики в большей степени благим пожеланием, а не строго и однозначно установленным фактом. В отношении онтологического статуса каких сущностей имеется общее согласие среди метафизиков? Мне, во всяком случае, неизвестны примеры такого всеобщего консенсуса. Зато в отношении *свойств* сущностей определенное согласие наблюдается, что позволяет говорить о наличии общих парадигмальных установок, философских традиций и т.д. Иными словами, если онтологическая определенность

весьма условна, то в отношении того, как конкретно эти сущности (например, человек, природа, общество) бытийствуют, действительно возможно совпадение во взглядах, конструктивное обсуждение, уточнение позиций и т.д., то есть развитие и рост объективного *знания*. Здесь даже разные подходы не опровергают, а более или менее удачно дополняют друг друга.

Итак, в этом подразделе был формально обозначен смысл, который я вкладываю в понятие «дух», а также приведены аргументы в пользу необходимости возвращения его в философский дискурс. Как же работает эта категория при метафизическом исследовании истории? И как эта работа связана с реализацией метафизикой истории своей миссии? Об этом пойдет разговор далее.

3.5. Начала и высшие причины истории

Выше речь шла о бытийном статусе прошлого-как-истории и об истории-как-тотальности. Но еще нет полной уверенности в том, что история *согласится* подчиняться метафизическому дискурсу. Если метафизика вообще направлена на начала сущего, логично предположить, что метафизика истории направлена на начала истории-как-сущего; наличие же *в истории* неких «начал» есть пока что гипотетическое допущение, справедливость которого предстоит установить.

Уже предварительно очевидно, что эти начала, каковой бы природы они ни были, могут обнаружиться лишь при осуществлении негации в отношении исторических фактов, т.е. по отношению к тематически разнообразному историческому материалу необходимо занять такую позицию, которая стала бы базой для проведения процедуры элиминации субстанциального содержания собственно исторического и отделения этого содержания от посторонних шумов. Для этого необходим надежный метафизический критерий, который должен быть не абстрактным и произвольным принципом, под который искусственно подгоняется история, но действительным (в своем присутствии и фундированности в жизни) и действующим (не только обнаруженным в прошлом, но и распространяющим свое действие как на наличное бытие, так и на грядущее), т.е. подлинно действительным может быть лишь тот фактор, чье действие не прекращается *со временем*.

Но как этот фактор обнаружить? Вопрос о приоритете того или иного аспекта исторического развития (политического, экономического, духовного, технологического и т.д.) над другими непосредственно связан с вопросом о характере первой реальности. Этот

вопрос не может быть однозначно разрешен научно, поэтому в серьезных исследованиях его вполне обоснованно избегают. Стало быть, и вопрос о приоритетности какого-то одного фактора в историческом развитии также не может считаться достаточно корректным. В реальной жизни политические, экономические, духовные и т.д. факторы находятся друг с другом в сложной системе взаимодействий и взаимовлияний, так что опора на один из них при философско-исторических исследованиях в большей мере выражает мировоззренческую установку и метафизическое кредо автора, чем собственно историческую действительность.

Однако поскольку любая теория основывается на изначально выбранном принципе отбора и интерпретации релевантных относительно данной теории фактов, создание работающей модели исторического процесса невозможно без некоей исходной установки. Последняя может эксплицитно и не проговариваться, но имплицитно она всегда присутствует в любой философско-исторической работе. Характеризуя ту или иную эпоху, теоретик не может делать вид, будто политические, экономические, культурные процессы шли параллельно друг другу, нигде не пересекаясь. Поэтому он вынужден указывать ключевые для данной эпохи явления, определившие собой своеобразие соответствующей социально-исторической системы.

Любой подобный подход упрощает и схематизирует действительность, но это есть необходимая плата за возможность ее представления в доступном постижению виде. Классические онтологии в значительной степени потеряли свою убедительность как раз из-за того, что пытались однозначно ответить на *все* вопросы; кроме того, они фундировались на некоем неverifiedируемом метафизическом принципе, которому каждый мыслитель волен был придать свое наполнение. Я также не разделяю оптимизм Стивена Хокинга по поводу создания в ближайшем времени «теории всего на свете», которая помогла бы людям постичь замысел Бога. Я вынужден отказаться и от обсуждения вопроса о наличии и содержании Божественного Плана человеческого развития. Но для дальнейшего исследования нужен некий ориентир, который, если и не объяснил бы *все* истори-

ческие факторы, то хотя бы помог обозначить ключевые тенденции всемирно-исторического процесса.

Какие факторы принять за ориентир, чтобы при этом свести к минимуму риск произвола? В реальной исторической жизни присутствуют одновременно множество из них, причем *с близкого расстояния* практически невозможно выявить главный. По-видимому, следует попытаться найти такие факторы, которые могли бы считаться фундаментальными для всего *исторического опыта* человечества.

Предположим, что это факторы материальные. Экономическое лидерство той или иной страны можно объяснить конкретными экономическими же условиями, сложившимися на определенном историческом этапе. Но отсюда следует, что, изменив условия в сторону резкого ухудшения, получим уже не лидера, а аутсайдера или, в лучшем случае, середнячка. Однако такая гипотетическая модель работает не всегда. Разумеется, удар по экономике не обходится без последствий, но одни государства *находят в себе силы* преодолеть этот удар, а то и использовать его во благо, для других и меньшие удары могут оказаться фатальными. Например, в XX веке Германия проиграла обе мировые войны, причем каждый раз последствия для ее экономики были катастрофические; сегодня же ее экономика — самая сильная в Европейском Союзе. Другие же государства, имеющие гораздо более благоприятные начальные условия, проявляют чудеса изобретательности чтобы упустить все шансы и возможности, которые у них были, и назло вселенной остаются в нищете. Какая экономическая теория объяснит подобные парадоксы?

Полагаю, что глубже уровня материальных детерминаций лежат иные факторы, оказывающие влияние на все развитие общества, в том числе и на экономическую его составляющую. Кто хочет — ищет способы, кто не хочет — причины. Стало быть, необходимо обнаружить субстанциальную основу того *хотения*, благодаря которому и осуществляется в истории все как великое, так и низкое, и что внешне предстает как череда событий.

Возьмем в качестве примера историю отдельной личности. Проходя через испытания и переживания, взлеты и падения, радость и

горе, человек накапливает материальные ценности, изменяет свой социальный статус, у него появляются семейные узы, дружеские связи и т.п. Но, все это имеет необязательный характер: далеко не каждое событие в жизни оставляет после себя материальный след, не каждая жизнь связана с движением по социальной лестнице, не каждый создает семью, порой приходится терять друзей и т.д. Тем не менее, есть нечто, являющееся неотъемлемым достоянием личности, *даже если эта личность не имеет более никакого достояния*. Это достояние обозначу как **жизненный опыт**, в котором прошлое, будучи снято в своей собственной сущности, присутствует в настоящем, представляя собой действующую, а значит — и действительную силу, и лишь распад или деградация личности девальвирует действие этого фактора в жизни индивида. В общественной жизни также можно обнаружить нечто подобное, которое назову **историческим опытом общества**.

Конечно, между жизненным опытом личности и историческим опытом общества есть существенное различие. Личность обладает единым сознанием и единой волей, что выражается в уникальном титуле, которым личность себя наделяет, а именно — в титуле «Я». Соответственно, жизненный опыт личности связан с деятельностью ее сознания. Общество же не располагает единым сознанием и единой волей. В связи с этим встает вопрос: как не обладающее единым сознанием общество может накапливать исторический опыт? Если это последнее словосочетание не пустой звук, то должен существовать *субъект исторического опыта*, его «распорядитель», т.е. активное творческое начало, которое интерпретирует, оценивает его содержание, и, сообразуясь с последним, *принимает решения*. Для обозначения этого творческого начала и использую категорию «дух».

В предыдущем подразделе уже шла речь об уместности и необходимости возвращения этой категории в поле философского дискурса, и было отмечено, что применительно к разным проблемным областям эта категория наполняется разным содержанием. Для меня сейчас важно установить то, как дух задействован в историческом процессе, т.е. каким образом эта *трансцендентная* сущность прояв-

ляется в истории.

Трансцендентность духа рассматривается мною как его неявленность в опыте, т.е. хотя дух *пред-лежит* и *пред-полагается* в истории, он не индуцируется из исторических фактов. Мой подход принципиально отличается от подхода Эдмунда Гуссерля (Гуссерль 1998), для которого трансцендентное оказывается коррелятом трансцендентального, и в таком статусе для него существует мир, положенный как объективность (соответственно, в модусах необходимости и т.д.). Проведение процедуры *ελοχῆ* в отношении *исторических* фактов легитимировало бы произвольность их интерпретаций лишь на том основании, что любая, самая безумная и скандальная интерпретация основана на явленности неких фактов внутреннему миру размышляющего Я. Если факты естествознания *могут* быть даны сознанию непосредственно, и, не будучи уверенным в достоверности их объективного существования, субъект, тем не менее, может быть уверен в достоверности (аподиктичности) этих фактов как *фактов сознания*, то исторические факты лишены свойства непосредственности восприятия, а потому не могут быть редуцированы к фактам сознания, но лишь — к *фактам интерпретации*. В противном случае следовало бы утверждать, что каждый индивид, сколь бы смутным, иллюзорным или даже ложным ни было его представление об истории, имеет полномочия конституировать свою историческую вселенную, в этом своем намерении претендуя не просто на достоверность, а даже на аподиктичность.

На деле, впрочем, проблема аподиктичности исторического знания *в этом смысле* вовсе не стоит, ибо факт существования мыслящего Я, принимаемый в качестве исходной достоверности Гуссерлем (вслед за Декартом), отсылает к своим историческим предпосылкам, т.е. Я не мыслится как мыслящее Я вне исторического контекста, в котором оно только и может себя осуществить как мыслящее и (во вторую очередь) — как рефлектирующее (см. подраздел 3.2.). Поскольку в данном исследовании трансцендентным есть *дух в его историческом измерении*, возникает необходимость выявить характер его эмпирической данности.

Любое историческое действие предполагает в качестве своего условия наличие соответствующего «фонда творческой энергии», включающего совокупную потенциальную креативность членов данного общества. Под *креативностью* (в широком смысле) я понимаю способность к самодетерминации, что выражается в возможности индивида навязывать свою волю существу, т.е. пре-образовывать его (к обсуждению сущности творчества я вернусь в подразделе 4.1.). Понятно, ни о каком количественном измерении этого фонда и этой энергии не может быть и речи. И все же, указанная энергия вполне реальна, и ее реальность дает о себе знать как при исследовании истории данного общества, так и при сравнении между собою исторических путей разных обществ. Одно общество расходует свой запас креативной энергии на завоевательные походы (путь экспансии), другое — на обустройство имеющегося внутреннего пространства, одно выбирает религиозно-мистический путь развития, другое — технологический, одно завязывает свою культуру на традицию, другое — на инновацию и т.д. и т.п.

В значительной степени выбор стратегии креативного инвестирования происходит под действием естественных (например, географические и климатические условия) и совокупности *собственно исторических* причин. Однако подобно тому, как характер конкретной личности не может быть целиком и полностью сведен к внешним обстоятельствам, историческая жизнь общества не растворяется в заданных параметрах сущего, а имеет некую онтологическую *избыточность*. Надеясь, хотя бы и имплицитно, общество сознанием, волей, памятью и т.д., теоретик не слишком грешит против истины, поскольку общество ведет себя так, *как будто* оно действительно обладает этими свойствами.

Относительно природы избыточности, благодаря которой общество представляет собой совершенно особый, специфический уровень бытия, можно лишь строить догадки, но в модусе задействованности в истории она имеет вполне *определенный* характер. Это функциональная определенность, не позволяющая строить онтологические привязки, но достаточная для введения соответствующего эпистемоло-

логического *конструкта*.

Применительно к исследованию исторического процесса буду называть *духом фактор, направляющий метафизический выбор общества и определяющий как стратегию использования фонда творческой (креативной) энергии, так и формы, посредством которых это общество себя манифестирует*. Мое понимание духа корреспондируется с гегелевским пониманием, но я, как выше сказано, не придаю понятию духа онтологической однозначности. Тем не менее, я не только допускаю, а и предполагаю, что за этими конструктами стоит онтологическая реальность (что и позволяет мне говорить об онтологии истории), но характер этой реальности не может быть достоверно установлен средствами дискурсивного мышления. Следует еще раз подчеркнуть, что применительно к иным познавательным задачам (и, соответственно, к другим проблемным областям) определение духа может быть иным.

Чтобы понять механизм осуществления духом функции накопления, хранения и использования исторического опыта, необходимо ввести еще один конструкт. Внутренним результатом деятельности духа есть формирование им *культурно-исторической матрицы*.

Слово «матрица» происходит от лат. *matrix* (матка, первопричина, первоисточник) и активно применяется в науке и технике. Это же слово (англ. *The Matrix*) вынесено в название известного фантастического фильма, описывающего теорию, в соответствии с которой реальным миром правит компьютерная система, симулирующая действительность. Я слово «матрица» буду использовать в качестве метафоры, имея в виду ее первоначальное значение («матка») и тот философский смысл (а здесь очевидны аллюзии на Рене Декарта, Льюиса Кэрролла и др. мыслителей), который заложили в фильм «Матрица» его создатели (об этом см., например: (Rowlands 2004, 27-56)).

Под культурно-исторической матрицей в данном исследовании понимается система кодов и алгоритмов, посредством которых дух выражает себя в конкретных условиях исторического бытия-ствования. Все почерпнутое духом в ходе своего развития знание и

все его достижения находятся в матрице в снятом виде, который можно обозначить как «исторический опыт духа». Все богатство собственно исторического подвергается негации, оставляя действительным и действующим лишь *результат*. Стало быть, прошлое обладает присутствием, которое задействовано духом в генерировании культурно-исторической матрицы, задающей хронотопную конфигурацию истории. В модусе сбывшести названная матрица выступает как *субстанциальная сфера готового образца*, в модусе же настоящего она суть незамкнутое и открытое будущему *поле действия*. Поскольку действие предполагает множественность форм, а значит — и путей исторической деятельности, дух создает разные матрицы, которым соответствует отдельные культурно-исторические общности, высшей формой которых выступают *локальные цивилизации*.

Зарождение новой цивилизационной общности всегда представляет собой загадку. В хронологически и топологически локализованной области исторического бытия возникает более или менее спонтанная флуктуация духовной энергии, которая (не будучи по каким-то причинам тотчас же нивелирована стремящимся к устойчивости человеческим окружением) вызывает неуправляемую реакцию, чьим плодом становится уникальная культура (цивилизация), наполняя живыми творческими актами виртуальную голограмму матрицы. Нечто случилось, и уже ставшись, оно следует некоему алгоритму, который суть сущность этой-вот матрицы, выражение индивидуальности и неповторимости создавшего ее духа. Понимание возникает *после* начала развертывания лежащего в основе цивилизационной общности **метафизического проекта организации бытия (онтологического проекта)**, когда начинает вырисовываться некая структура, архитектурная логика которой поддается (в принципе) расшифровке. Само же начало не схватывается традиционными применяемыми при историческом объяснении средствами, подобно тому, как описывающая этот мир наука не может, не прибегая к спекуляциям, указать причину его возникновения. Поэтому цивилизация *является миру* как исторический субъект лишь спустя какое-то время после своего фактического возникновения.

Онтологический проект не может быть истинным или ложным, но — жизнеспособным или нежизнеспособным. Критерий жизнеспособности (а значит — и действительности) заключается в наличии механизма, допускающего самореализацию духа и обеспечивающего последнему возможность давать адекватные ответы на вызовы истории. Нахождение такого механизма — задача самого духа, которую он ни на кого переложить не может, ибо нет решений, надежно работающих всегда и везде, а смысл деятельности духа заключается в отыскании нестандартных, стало быть — незадействованных ранее, оригинальных решений.

Используя свой эксклюзивный инструментарий, дух интерпретирует содержание записанной на матрице информации, преобразуя ее в *знание*, которое и выступает в форме *исторического опыта*. История все же чему-то учит, но ее учеником оказывается не столько человек, который ввиду своей эмпирической ограниченности склонен весьма выборочно и неадекватно воспринимать уроки истории, сколько дух, который на практике узнает достоинства и недостатки *своих* же проектов, принимая к исполнению эффективные и отбрасывая неэффективные модели. Если не считать элементов фарса, *история никогда не повторяется*, по крайней мере, дух не делает одних и тех же ошибок.

В связи с этим возникает вопрос. Если дух одновременно реализует несколько проектов (через параллельно существующие локальные цивилизации), то как они (проекты) между собой соотносятся? Иными словами, являются ли синхронно развертывающиеся проекты вариантами (отличающимися лишь в силу специфики конкретных исторических условий) одного и того же проекта, или же эти проекты кардинально отличные?

На этот счет существуют разные мнения, которые, по большому счету, сводятся к двум альтернативным позициям: *универсалистской* и *цивилизационной*. Нет недостатка в теоретических моделях, обосновывающих единство всемирно-исторического процесса как реализации некоего инварианта развития. В рамках этого подхода предпринимаются более или менее успешные попытки увидеть па-

раллели в становлении форм культурно-исторической деятельности на всем *пространстве* исторического бытия в заданный отрезок *времени*, что позволяет строить общую, очищенную от фактических случайностей картину развития человечества. В рамках другого подхода утверждается уникальность цивилизационных проектов, их несводимость к общему знаменателю, их несовместимость. Здесь, правда, инварианты, отсутствие которых постулируется применительно к результатам деятельности цивилизаций (со стороны внешних достижений), могут заявляться (со стороны внутреннего характера развития) в отношении стадильности, то есть применительно к имманентной логике функционирования локальных цивилизаций и последовательности этапов, через которые они проходят как исторические субъекты. Среди наиболее заметных и оригинальных представителей цивилизационного подхода следует назвать Николая Данилевского (Данилевский 1991), Освальда Шпенглера (Шпенглер 1993, 1999), Феликса Конечны (Konieczny 1962), Арнольда Джозефа Тойнби (Тойнби 1991, 1996, Тойнби 1995a, b), Питирима Сорокина (Sorokin 1970, Сорокин 1992, 2000), Сэмюэла Хантингтона (Huntington 1993, 1996).. С определенными оговорками сюда же можно отнести и Льва Гумилева (Гумилев 1989, 1994a, b).

Тема эта отнюдь не нова, и можно долго характеризовать оба эти подхода и перечислять представляющих их теоретиков. Но я намеренно придаю ей метафизический вид, выразив ее посредством проектных интенций духа. Такая постановка вопроса позволяет несколько по-иному взглянуть на старую проблему.

Я полагаю, что духу нет необходимости выражать в разных формах *одно и то же*, ибо такую *расточительность* он себе позволить не может. Именно это соображение заставляет меня скептически относиться ко всем версиям идеи «магистральной линии» — от наивного и бесхитростного евроцентризма трехчленной схемы «Древний мир — Средние века — Новое время» до самых изощренных концепций «стадий роста». Тем не менее, трудно не заметить определенной *последовательности* в историческом развитии человечества, в том, что даже вновь образованные цивилизации, выстраивая свой уни-

кальный мир, не начинают деятельность *с нуля*. С чем может быть связана такая последовательность?

Воспользуюсь в качестве метафоры синергетическим образом. Пройдя точку бифуркации, система уже не может вернуться к прежнему качеству, для нее открываются новые горизонты и новые возможности. Однако новое качество не есть данность, а лишь возможность, реализация которой зависит от более или менее спонтанных флуктуаций. Флуктуации (под которыми применительно к данному исследованию, следует понимать всплески духовной энергии), приводящие к формированию устойчивых систем (онтологических проектов), оказываются причинами возникновения долговременных трендов (локальных цивилизаций). Темпоральные интервалы между точками бифуркаций могут быть *условно* обозначены как «исторические эпохи»³⁸. Предыдущие исторические этапы дух переводит в *опыт собственного самопознания*; этот опыт есть результат пройденного. Отталкиваясь от него, дух ставит перед собой новые задачи, имеющие смысл не как повторение того, что было, а как движение к иным, ранее недостижимым (ввиду отсутствия на прежнем этапе опыта, имеющегося в наличии *теперь*) рубежам. Но это движение может осуществляться по разным траекториям, причем самому духу *не известно заранее*, на каком пути его ждут самые высокие достижения. Более того, и не существует «единственно правильного» пути, поскольку каждый из них выражает лишь некоторые (и никогда — все) стороны его многогранной сущности. Для духа всемирная история — это великий эксперимент над самим собой, — эксперимент, результаты которого наперед не известны, причем параллельно реализуется *несколько экспериментов для экономии времени*.

Конечно, в действительности процесс исторического развертывания духа намного сложнее, чем эта упрощенная модель, но она все

³⁸ Здесь можно говорить о возможности разного масштабирования: «эпоха» может хронологически представлять собой период в несколько веков или даже тысячелетий (эпоха первобытного общества и т.д.), а может — лишь несколько десятилетий; все зависит от того, какого порядка явления будут рассматриваться в качестве «бифуркаций».

же позволяет на метафизическом уровне снять, пусть и частично, обозначенную выше философско-историческую дилемму. Специфика бытийствования духа заключается в диалектически противоречивом единстве актуального действия и потенциальной возможностью действия. Потенции духа зависят от его *свершенности*, которая со стороны прошлого представляет собой готовый и неизменный результат, а со стороны настоящего и будущего — субстанциально-действующий фактор дальнейшего становления. В этом последнем значении прошлое оказывается для духа стартовой площадкой, даже если его приватные отношения с ним строятся по линии отрицания и преодоления.

Локальные цивилизации, реализующие свои уникальные онтологические проекты, создают мир истории, в котором представлены все существующие матрицы, включая матрицы погибших цивилизаций. При этом следует иметь в виду, что когда идет речь о *духах народов*, не следует понимать здесь множественное число в прямом смысле, — это лишь сугубо условное обозначение. Метафизически некорректными выглядели бы попытки онтологизации таких персонификаций или, тем более, построения различных схем «иерархий духов». Полифония *проектно-ориентированных* версий истории (Мультиверсум истории) имеет своей основой не конкуренцию множества духов, а конкуренцию онтологических проектов. Все внешние образы, посредством которых данная цивилизационная общность себя манифестирует, суть опосредованное «физическими» рамками и параметрами исторического бытия произведение духа, реализующего возможности конкретной культурно-исторической матрицы. В свою очередь, характер функционирования, развития и взаимодействия между собою этих форм изменяет содержание матрицы, поскольку записанные на нее новые массивы данных приводят к появлению новых кодов и алгоритмов.

Актуальное действие духа зависит от степени его действительности, что связано с уровнем зрелости и самосознательности. Незрелый и несамосознательный дух будет подчиняться своему собственному прошлому и внешним по отношению к нему обстоя-

тельствам, воспринимая это подчинение как *необходимость*, т.е. прошлое детерминирует его настоящее и будущее бытие. Выходит, что дух находится в сетях им же созданной матрицы, отрабатывая ее алгоритмы и подчиняясь ее системной логике. Чем более зрелым и самосознательным становится дух, тем большей свободой выбора он обладает, и тем более емкие парадигмы он может формулировать. Соответственно, зрелость и самосознательность духа ведет к его самостоятельности и свободе. Он уже не только реализовывает навязанные ему *его же прошлым* или *внешнемирным настоящим* сценарии, но и осуществляет свободный выбор среди возможностей, набор которых, ввиду этого его освобождения, заметно расширяется.

Стало быть, рост самосознания духа приводит к созданию условий для преодоления им матрицы, а поскольку последняя есть его же исторически обусловленная потенциальность, при этом он преодолевает свою собственную ограниченность, создавая пространство ранее немислимых возможностей и, следовательно, изменяя базовые характеристики матрицы. Главный смысл этой трансмутации матрицы заключается в достижении духом более высокой стадии развития, на которой ему открываются обширные горизонты творческой деятельности. На этой новой стадии значительное количество прежних алгоритмов, ограничений и принципов организации социокультурного бытия становятся *уже не актуальными*.

Коды культурно-исторической матрицы не только не имеют строго директивного характера, но и допускают вариативность своего прочтения. Поэтому одна и та же матрица на протяжении истории становления духа предстает в разных формах, явленных набором символов, идей и т.д.; историческая форма матрицы, воспринятая носителями данной цивилизационной общности в качестве набора фундаментальных принципов организации бытия, выступает как *мировоззрение*. Цивилизации и народы на протяжении своей истории переживают неоднократные смены мировоззрений, изменяясь при этом, но в чем-то оставаясь, тем не менее, в-себе-тождественными благодаря заключенному в матрице первичному базовому коду самости, сохраняющемуся вопреки историческим превратностям. Матри-

ца обеспечивает возможность пребывания общества и личности в рамках исторического контекста; именно исторически-контекстное восприятие *со*-временности и выражается через мировоззрение.

Поскольку матрица суть произведение духа, этот последний, реализуя свои ценностные установки, постоянно обновляет и дополняет лежащие в ее основании коды, что внешне проявляется как смена мировоззрений. Подобно тому, как отдельная личность не держит в актуальности мысли все свое прошлое, а лишь экстракт его в виде жизненного опыта, так и дух относится к своей истории. Он сам *уже подверг* прошлое негации, результатом которой эти коды и выступают.

Задача же постигающего внутреннюю жизнь данной цивилизационной общности теоретика заключается в необходимости облечь в категориальную форму то, что духом *уже осуществлено* в истории. Метафизическому углублению в *суть дела* должно предшествовать знакомство с теми внешними формами (историческая эмпирия), через которые дух *за-явил* о себе, что позволит провести процедуру предварительного вычленения фундаментальных для соответствующей общности духовных принципов. Основой для этого может стать предложенный Питиримом Сорокиным алгоритм определения характера «бóльших посылок культуры» (Sorokin 1970). Посредством изучения истории цивилизации обнаруживаются исторические корни и генезис этих принципов. На этом этапе принципы дифференцируются: одни оказываются историческими инвариантами, чье действие прослеживается на протяжении всей истории цивилизации (народа), другие действуют лишь на определенном этапе. Первая группа принципов составляет сущность культурно-исторической матрицы, а вторая — содержание мировоззрения. Последнее формируется под влиянием, с одной стороны — матрицы, с другой — господствующего в обществе на данном этапе его истории типа ментальности. Для понимания логики становления данной локальной цивилизационной общности исследователю остается установить конкретные формы взаимосвязи матрицы и мировоззрения, а также механизмы их влияния на ее эмпирическую историю.

Внимательный читатель заметил, что я еще во *Втором* разделе отказался от обсуждения «бытия вообще» и «начал сущего вообще». Для меня все эти категории лишены смысла вне конкретных познавательных ситуаций. Но если метафизика не берется за выявление начал сущего применительно к той сфере, на которую направлен ее интерес — значит никакая это не метафизика. Началами же *истории*, как следует сказанного выше, выступают: **дух, культурно-историческая матрица и метафизический проект организации бытия (онтологический проект)**, и именно характером их взаимодействия определяется специфика соответствующей стадии исторического бытия. *Формы же взаимодействия этих начал, завязанные на креативную энергию членов социальных коллективов и выраженные в виде духовных флуктуаций в конкретных пространственно-временных условиях, оказываются высшими причинами истории как сущего.*

Впрочем, может возникнуть мнение, что выделенные мною начала истории есть сущности неоднородные, поскольку дух здесь представлен как активное творческое начало, а матрица и проект — как его произведения. В действительности дело обстоит иным образом. Дух создает матрицу, но он же и создается ею, дух выдвигает проект, но и проект выдвигает духа, *поручая* ему свою реализацию. Дух, матрица и проект взаимообусловлены, а что касается сущности (есть ли это одна и та же сущность, или разные), то поскольку я не устанавливаю однозначных онтологических привязок, это избавляет меня от необходимости выстраивать иерархию уровней бытия.

3.6. Границы истории

Итак, реализуя заявленную во Втором разделе стратегию организации метафизического дискурса, я вышел на начала и высшие причины истории, которые определяют специфику и характер исторического процесса (сущее), но при этом не являются его частью, не будучи непосредственно наблюдаемы и фиксируемы в своем собственном бытии, а лишь — через результаты пре-бывания. Теперь следует определить сферу юрисдикции этих начал и причин, а именно — провести демаркацию береговых линий соответствующей бытийной сферы. Вопрос о том, «с чего?» начинается история и «чем?» она может закончиться, дополняется вопросом о территориальных границах мира истории.

Разговор о *точке отсчета* истории не предполагает, конечно, указания на конкретный эмпирический факт, а отсылает к двум проблемам: онтологической («Что такое история?») и эпистемологической («Что именно считать началом истории?»). В зависимости от решения этих проблем и устанавливается «точка начала истории».

Если историей считать способ человеческого бытия, то начало ее развертывания следует отнести ко времени появления человека на Земле (впрочем, эта «дата» весьма неопределенна, причем дело не столько в недостатке археологических данных, сколько в методологической сложности выявления критериев человека (об этом подробнее см.: (Алексеев 1984, 84 сл.)). Можно старт человеческой истории связывать с орудийной деятельностью или даже с неолитической революцией. При ином подходе все вышеперечисленные события будут отнесены к предыстории, а собственно история будет отсчитываться от времени возникновения государств и т.д.

Все эти подходы имеют частнонаучный характер и направлены на решение историографических задач; для постижения тотальности истории они не годятся. Дело не в том, что они плохи, просто они не метафизические по сути, при их разработке метафизические проблемы не имелись в виду. Ответ на вопрос о «начале истории» напрямую зависит от принятых в рамках отдельных научных традиций концептуальных установок, но выбор одной из них, если он не подкреплён метафизическими аргументами, поставит метафизику в зависимость от конкретной научной традиции (школы) и конкретной познавательной ситуации. Мне представляется, что этот вопрос в метафизической плоскости решаем, необходимо лишь подобрать соответствующий метафизический же критерий. Для этого предлагаю читателю пойти по проложенному Платоном и Тойнби пути, обратившись к мифологии.

Библейский сюжет изгнания из рая указывает направление поисков. Эдемский период жизни первых людей не отмечен никакими примечательными деяниями. Подведшее черту под ним грехопадение есть первое *событие* собственно человеческой истории и именно с ним логически и тематически увязывается последующий текст Книги Бытия. Для меня особое значение имеет не факт нарушения Божественного запрета, а само содержание этого *первого исторического действия*.

Известно, что речь идет о дереве познания добра и зла, которое было не только хорошо для пищи и приятно для глаз, но и «... вождельно, потому что дает знание...» (Быт. 3:6). Если до грехопадения Адам и Ева не знали добра и зла, в культурном отношении людьми их назвать довольно сложно. Лишь нарушение запрета, выведшее их на качественно иной уровень бытия, приводит к появлению собственно человеческого пласта смыслов, в рамках которых такие понятия как «добро» и «зло» могут иметь значение. Стремление к познанию, метафорически представленное в Библии как акт неповиновения (по сути, в любом факте получения *принципиально нового* знания есть элемент бунтарства), становится ключевой особенностью человека. Можно считать преувеличением аристотелевское утверждение о

стремлении *всех* людей к знанию (Аристотель 1999, 5) или слишком самонадеянной видовой характеристикой человека в соответствии с восходящей к Карлу Линнею классификацией³⁹. Тем не менее, определение человека как существа *разумного* (а уже потом политического, экономического, экзистирующего и т.д. и т.п.) оказывается базовым для понимания его сущности.

Обращаю внимание читателя на то, что запретным было дерево познания именно *добра* и *зла*. Если до грехопадения первые люди не обладали подобными знаниями, они не могли знать и того, что нарушение Божественного запрета есть зло, и лишь совершив акт неповиновения, прародители получили возможность ретроспективно дать ему моральную оценку. «Добро» и «зло» появляются тогда, когда появляется моральная оценка и самооценка, а человек становится человеком лишь познав (а тем самым — конституировав) добро и зло.

Многие теоретики пытались создать модель общества, основанную на светской рационализированной морали. Историческая неудача этих попыток (как-то не прижился «Моральный кодекс строителя коммунизма», да и о «12 половых заповедей революционного пролетариата» сегодня мало кто вспоминает) сама по себе еще не может служить аргументом в пользу утверждения, что такая мораль невозможна в принципе; также никому не возбраняется вслед за Сократом доказывать связь разума и добродетели. И все же, пока все эти модели — лишь интеллектуальная игра, а сама мораль существует, так сказать, «параллельно» этим попыткам, получая свое *абсолютное* основание и оправдание в религии, придающей ей сакральный авторитет. Лишь религия позиционирует «добро» и «зло» как нечто

³⁹ В десятом издании «Системы природы», вышедшем в 1758 г., Линней предложил первую последовательную классификацию растений и животных. Он выделил отряд приматов, внутри него — род *Номо*, к которому были отнесены все современные человеческие расы (один вид — *sapiens seu diurnus* — разумный или дневной) и человекообразные обезьяны, а также мифические хвостатые люди (другой вид — *sylvestris seu nocturnes* — лесной или ночной). Термин *Номо sapiens* был предложен в 1825 г. Дж. Греем (Алексеев 1984, 86).

онтологически устойчивое⁴⁰. На мой взгляд, в третьей главе Книги Бытия в аллегорической форме приведен рассказ о возникновении религии, а само грехопадение есть не только первое историческое, но и первое религиозное действие. Если этот вывод справедлив, то *возникновение религии оказывается исходным пунктом формирования бытия человеческих смыслов*, что дает основание рассматривать это событие как метафизическую «точку отсчета» всемирной истории.

Разумеется, это не есть эмпирический факт или пункт, от которого история начала свое разворачивание. Судя по погребениям в гроте Мустье, пещере близ Ла-Шапель-о-Сен, в Ла-Фераси (Франция), в гроте Киик-Коба (Крым) и т.д., религиозные представления были присущи уже неандертальцам (средний палеолит). Впрочем, для меня сама «дата» возникновения религии непринципиальна. Как говорил Пьер Тейяр де Шарден, человек вошел бесшумно. Но подобно тому, как бесшумность появления человека не умаляет значение факта его входа в бытие, так и *тихое* (выразившееся в формах погребального ритуала, в наскальных рисунках, в статуэтках и в характерном орнаменте на предметах быта) возникновение религиозных представлений знаменовало собой начало функционирования особой онтологической реальности, явленной как всемирная история. Иными словами, религия (*в данном контексте* разграничение религии и мифа нецелесообразно) выступила первой формой *духовной жизни* человечества.

Речь не о моделях различие «добра» и «зла» в рамках первобытных верований, и не о наличии подобного дуализма у неандертальцев и первых кроманьонцев. Важно то, что только в религии моральные ценности в принципе могут быть онтологичны, а все остальные изобретенные человечеством формы деятельности — наука, искусство, политика, торговля и т.д. и т.п. — так или иначе стоят по ту сторону добра и зла (хотя и могут, конечно, соотноситься с аксиологической сферой). Человек — существо моральное, и это означает не то, что каждый человек действительно морален, а то, что

⁴⁰ Зло некоторые теологи отказываются признавать реальностью, трактуя его как простое отсутствие добра, однако церковная *практика* нивелирует эту оговорку, *противопоставляя* зло добру.

он вообще способен к моральным поступкам и моральной оценке. Вместе с тем, человек — существо религиозное, и это означает не то, что каждый человек действительно религиозен, а то, что он сущностно направлен на трансцендентное как на сакральное.

Начиная со своих самых ранних форм, религиозное сознание исходит из подозрения, что мир не сводится целиком к проявленному, что реальность более многогранна, чем об этом можно было бы судить, только опираясь на данные органов чувств. Здесь уже намечается *удвоение бытия*, которое значительно позднее выливается в четкое различие естественного и сверхъестественного, земного и небесного, имманентного и трансцендентного. За многие тысячелетия до появления собственно философской метафизики с ее специфическим дискурсивным мышлением, человек уже конституируется как *мета-физическое* существо, и эта его метафизичность проходит красной нитью через всю историю.

Тем не менее, если *формально* начало всемирной истории можно (при метафизическом подходе к вопросу) связывать с возникновением первых религиозных верований, в рамках которых появляется «вторая» реальность (позиционируемая, однако, в качестве «первой»), то *фактически* история как особого рода деятельность разворачивается только на базе цивилизаций, выстраиваемых вокруг метафизических проектов организации бытия, мыслимых как средство *про-движения* от сущего к должному.

Здесь тоже много неясного, но в целом принято считать, что древнейшие цивилизации появились в Нижней Месопотамии, Египте и Эламе на рубеже IV—III тысячелетий до н.э. (Павленко 2002, 280). В соответствии с этими данными, история цивилизаций насчитывает около пяти тысячелетий.

Итак, имеем метафизический ответ на вопрос о начале истории. Может ли метафизика сказать нечто определенное о ее конце? При всех отличиях друг от друга метафизических пророчеств о «конце истории», есть некое объединяющее их всех свойство, которое условно

обозначу как «принцип закрытой истории»⁴¹. В соответствии с этим принципом, история *логически* уже состоялась, осуществилась, а событийная история человечества — лишь *фактическая* реализация логической необходимости. Подобная позиция основывается на более или менее явно задекларированном отрицании онтологического характера исторического времени (подобно отрицанию «стрелы времени» в классическом естествознании), поскольку не предполагается и даже не мыслится темпоральная дистанция между «началом» и «концом» истории в онтологическом смысле. Иными словами, история логически уже завершилась, фактически еще не начавшись (наиболее жесткий вариант) или спустя какое-то время после своего фактического начала (вариант «помягче»). В последнем случае возникает как бы два хронопотока, отличающиеся по своей метрике, ибо помимо времени наблюдаемого мира мыслится также время, необходимое для логического завершения истории. Отличия между этими вариантами можно свести к вопросу о том, может ли Бог *обдумывать* и *ждать*, либо же Его мышление и бытие слиты воедино и не требуют временного интервала? В любом случае, время эмпирической истории оказывается чем-то ничтожным и иллюзорным, ибо если все уже решено и предрешено, то на долю времени ничего не остается. Отрицание онтологического характера времени приводит к отрицанию бытийной значимости самой истории, а также к девальвации уникальности личности, поступка, события и т.д. В этом случае рассуждающий о «конце истории» философ оказывается в роли увидевшего будущее пророка, отличаясь от последнего лишь способом визионерства, используя не откровение извне, а силу собственного спекулятивного разума.

Характеризовать данный подход можно и далее, но не это со-

⁴¹ Здесь есть одна тонкость. Если теоретик предсказывает «конец истории» как *возможное следствие* происходящих событий (например, ядерный апокалипсис или вымирание человечества в результате наступления необратимых климатических изменений), то такого рода предсказания вполне вписываются в рамки футурологических прогнозов и не имеют отношения к «метафизическому пророчеству». Ключевое слово — «возможность», оставляющее человеку шансы изменить негативный тренд.

ставляет мою цель. Отмечу лишь то, что отрицание времени, в какие бы формы оно ни облачалось, не представляется мне адекватным и перспективным путем познания. Я считаю время вовсе не порожденной особенностями человеческого восприятия иллюзией, а *конструктивным фактором бытия*. Кроме того, я исхожу из признания *открытости истории будущему*, в связи с чем вопрос о ее окончании не может считаться таковым, на который можно было бы дать конкретный ответ. Моя позиция базируется не столько на эпистемологических, сколько на онтологических основаниях. Для меня история есть свободный акт творчества и *со-творчества*, поэтому она не может быть просто запрограммирована. То, что она не закончилась, означает, что она еще и не свершилась, причем ее «логика» *возникает* в ней самой, а не *пред-стоит* извне.

В соответствии с моей моделью, всемирная история имеет метафизически определенную «точку отсчета» (эмпирически и хронологически эта «точка» условна), но не имеет даже приблизительной «точки окончания», которую можно было бы определить *ante factum*. Речь, понятное дело, вовсе не о том, что история человечества будет длиться до тепловой смерти Вселенной; возможно, уже завтра какой-нибудь впавший в маразм диктатор потянется к ядерной кнопке и наш мир рухнет. Я говорю лишь о том, что поскольку постижение всемирной истории ведется изнутри процесса, его конец является не только эпистемологически, но и (прежде всего) онтологически неопределенным. Руку того же диктатора можно и перехватить.

Конечно, это накладывает определенные ограничения на адекватность восприятия истории. Как заметил Арнольд Дж. Тойнби, «из невозможности определить конечную цель развития вытекает невозможность точно определить и характер самого развития. Мы не можем достаточно полно обрисовать жизнь общества, частью которого мы сами являемся, ибо это общество будет жить и после того, как мы утратим способность его наблюдать» (Тойнби 1991, 34). Неопределенность будущего предоставляет большие возможности для творческой деятельности индивидуального духа, который видит в истории не только собрание древностей, но и себя самого, совершающего ис-

торическое деяние и созидającego будущее. Это придает смысл не только истории, но и человеческому существованию. Причем такая метафизическая схема никоим образом не препятствует проведению футурологических исследований, поскольку под «неопределенностью» будущего здесь понимается его открытость, но вовсе не непознаваемость, хотя познание будущего, понятное дело, отличается от познания наличного бытия.

Впрочем, здесь есть одна терминологическая двусмысленность. Если познание есть движение мысли к истине, а последняя, по Аристотелю, есть соответствие знания действительности, то, поскольку будущее еще не наступило и не обладает полнотой бытия, его познание контрфактично, т.е. познания в обычном смысле быть не может, ибо нет того наличного, с чем можно соотнести некие высказывания и проверить их истинность. На самом деле это означает лишь то, что не существует футурологии как *объективного* знания, т.е. знания, основанного на фактичном положении дел. Однако ввиду того, что человек занимается не только познанием мира, но и его преобразованием и конструированием, футурология (в той или иной форме) неизбежна как *инструмент просчитывания возможностей и рисков* (Халапсис 2015с).

Определение пространственных границ всемирной истории, в отличие от определения ее границ темпоральных, кажется делом достаточно простым. Действительно, если речь идет о всемирной истории, то есть об истории всего человечества, ее пространственные границы должны совпадать с границами расселения человека по поверхности Земли⁴². Но на деле осуществить такой «простой» подход не удавалось еще никому, да и едва ли удастся. Проблема в том, что истории отдельных стран и регионов слабо стыкуются друг с другом, а полученная путем формального объединения этих историй картина получается слишком мозаичной. И если некоторые хронопотоки хоть как-то коррелируются друг с другом, то есть и такие, событийные поля которых практически не имеют между собой общих элементов.

⁴² Когда же/если мы заведем колонии на других планетах — и границы автоматически расширятся.

Например, римляне и гунны совершенно по-разному организовывали свое бытие, но история этих народов имела, так сказать, точки пересечения. А вот если взять Рим при Диоклетиане и майяское царство Митуль в правление Кинич-Эб-Шока, то я затрудняюсь представить органичную интеграцию их историй, разве что глава о майя будет начинаться с фразы: «А в это время на другой стороне Земли...».

Следовательно, хотя метафизику истории прежде всего интересует тотальность исторического бытия, для целей постижения последнего разговор об «истории вообще» необходимо перевести в разговор об истории чего-то конкретного. Что же это конкретное может быть: племя, поселок, империя? Здесь следует определить исходную единицу, которая могла бы служить в качестве ориентира в обозначенном предприятии. Чтобы выполнять свою функцию ориентира, эта единица должна быть представлена в истории онтологически значимой реальностью. Но лишь та реальность может быть названа онтологически значимой, которая, как и вся история, *направлена в будущее*. Таким образом, первоначальный вопрос о пространственных границах всемирной истории следует трансформировать в другой: «какие объекты *будущего* могут выступать в качестве ключевых культурно-исторических сущностей?».

Поскольку политическая, экономическая, социальная жизнь на протяжении писаной истории проходила преимущественно в формате государств, было бы логично рассматривать государство как основную культурно-историческую единицу. Приму это как рабочую гипотезу и проверю, выдерживает ли государство «испытание будущим». Для этого можно принять одно из реально существующих государств в качестве образца, провести исследование на его примере, а затем полученный результат распространить на все остальные объекты того же типа. Сложность заключается в том, что социальные отношения уникальны в каждом обществе, поэтому обнаруженные в одном из них явления могут отсутствовать (или присутствовать в совершенно иных формах) в других государствах. Многие недоразумения в социальной мысли связаны с тем, что рассуждающий на уровне высоких абстракций теоретик на деле не осмеливается выйти за рамки соб-

ственного социокультурного топоса, которому приписывается эталонность бытия; подобный метод не кажется мне достаточно конструктивным. Можно пойти по пути создания утопии, т.е. смоделировать то, каким *должно быть* государство, чтобы удовлетворять политическим, социальным, этическим и т.п. убеждениям и вкусам теоретика. Утопии и антиутопии иногда помогают разобраться в проблемах настоящего, но в данном случае такой подход также неприменим. Может быть (для того, чтобы в модель было заложено как можно больше переменных) правильней было бы проследить тренды развития многих таких образований? Но и здесь не все однозначно. Даже изучение истории и культуры многих (в лимите — всех) государств не обеспечит решения проблемы, поскольку даже будучи осуществленным (в принципе, подобные задачи могут ставиться перед крупными научными коллективами), такой замысел мало бы способствовал делу создания целостной и удобоваримой картины будущего, ибо далеко не факт, что *все* государства развиваются по *одним и тем же* алгоритмам.

Из всего сказанного следует, что проблема в такой постановке не может быть удовлетворительно решена. По-видимому, к ней следует подойти с другой стороны.

Государства отличаются между собою по характеру и уровню культурного, политического, экономического, военного и т.д. развития. Стало быть, релевантные объекты не тождественны друг другу, а находятся на разных этапах эволюции, причем нет никаких гарантий, что это есть этапы *одной* эволюции. Проходя с неизбежностью через точки бифуркации, социальные системы могут круто менять векторы своего развития (могут и не менять, или менять, но не круто). Однако если некий путь уже кем-то пройден и пройден успешно, сам этот факт создает определенные *преимущества* данного пути перед остальными возможными, поскольку дух, в конечном итоге делающий здесь ключевой выбор, ничего не забывает из своего опыта. К тому же, миновавшие некий рубеж общества проявляют заинтересованность в нем, влияя, так или иначе, на скорость и характер прохож-

дения его другими участниками всемирно-исторического процесса⁴³. Наблюдая за развитием лидирующих обществ, можно с большой долей уверенности предполагать, что и другие государства будут эволюционировать в направлении их состояния, хотя, конечно, вовсе не обязательно повторять их путь. Топосы лидеров выступают, стало быть, в роли аттракторов, к которым разными путями, вольно или невольно, прямо или окольно стремятся *все остальные*.

Какие общества считать лидирующими? С позиций экономики вопрос решается достаточно просто. Здесь за основу берутся такие показатели, как ВВП, ВНП и т.д. С точки зрения международной политики вопрос будет стоять в несколько иной плоскости, но также не представляет большого труда определить перечень лидирующих обществ. Для метафизики экономические, равно как и геополитические факторы уже не будут играть ключевую роль. Ей необходимо сформулировать свои критерии, которые задаются базовыми метафизическими же категориями.

Как уже было сказано, для своего самоутверждения и самопознания дух, действующий посредством той или иной культурно-исторической общности, создает уникальный онтологический проект, отражающий его видение бытия. Для него этот проект (как *его* произведение) будет привлекательным *по определению*. Но бывают ситуации, когда этот проект вызывает интерес и у других народов (цивилизаций). У них есть свои проекты, при отказе от которых каждый из них перестал бы быть самим собой, поэтому в большинстве случаев они и не отказываются от них, но, тем не менее, *чужой* проект приобретает для них особое значение, становясь фактором уже их собственного развития. То есть, проект цивилизации может иметь привлекательность не только для входящих в нее народов, а и для других народов, которые более или менее сознательно пытаются ему следовать и подражать. Общество, создающее такой привлекательный проект бытия, пользуется «мягкой властью» (Nye 1990, 1991), и

⁴³ При наличии, понятное дело, соответствующих контактов в пространстве и/или во времени; для этапа глобализации эти требования в плане пространственных контактов выполняются автоматически.

его можно назвать лидирующим *в метафизическом смысле*.

Нетрудно заметить, что списки обществ, лидирующих в экономике, международной политике, а также представляющие для других обществ привлекательные проекты бытия, во многом пересекаются. Это и не удивительно. Лишь экономически развитые государства могут играть ключевые роли в международной политике, и лишь они, доказав эффективность своего пути развития, могут служить моральным авторитетом и примером для других. И все же, списки эти не вполне тождественны. Моему метафизическому критерию соответствуют только страны Запада, экономически сильные, политически могущественные и метафизически привлекательные.

Во избежание возможных недоразумений, поясню последний тезис. Как бы ни относиться к факту проявляющегося в самых разных формах западного культурного влияния, трудно отрицать этот факт сам по себе. Я не буду давать ему оценку, но отмечу, что ни одна другая из ныне существующих цивилизационных общностей в этом с Западом соперничать не может. Факт культурного влияния (безотносительно к характеру влияния и его оценке) является определяющим при выявлении лидирующих обществ, поэтому будет правильным, если метафизика истории в качестве модели государства будет использовать именно западные общества, тем более что фактически если и не формы власти, то выработанные ими политические стандарты (разделение властей, всеобщее избирательное право и т.д. и т.п.) постепенно утверждаются в качестве всеобщих стандартов.

Основными источниками власти Элвин Тоффлер называл *насилие, богатство и знание*. При этом американский футуролог отмечал, что по своей значимости для институтов власти насилие доминировало в доиндустриальную эпоху, богатство — в индустриальную, а в формирующуюся информационную эпоху приоритет переходит к знанию (Toffler 1991). Мне представляется, что Тоффлер слишком широко трактует понятие «власть», употребляя его в одном и том же значении для характеристики разных явлений. Власть тирана над населением принципиально отличается от власти владельцев супермаркетов над производителями товаров, и эти отличия не сводятся к

источнику власти (в первом случае — насилие, во втором — информация, получаемая посредством считывания сканером штрих-кода на продукции). Но в целом, концептуальные положения Тоффлера можно принять за основу дальнейшего анализа.

В какой степени государство (как выше было сказано, я имею в виду, прежде всего, лидирующие системы этого типа) контролирует эти источники власти?

Что касается знания (или даже более широко — информации), то государственный контроль над ним (СМИ, Интернет, система образования, печатная продукция и т.д.) представляется весьма слабым (намерение государства контролировать эту сферу воспринимается как покушение на ключевую либеральную ценность — свободу), и уж тем более не монопольным. Более жестко государство контролирует информацию, в той или иной степени связанную с национальной безопасностью, но и здесь о монополии говорить не приходится, поскольку каждая крупная корпорация располагает собственной закрытой информацией, причем эта информация закрыта не только от конкурентов, но и от государства.

В бóльшей степени контроль государства проявляется в экономической сфере через систему налогового законодательства, выдачу правительственных заказов, регулирование банковской деятельности, эмиссию национальной валюты и т.д. Плюс к этому, государство выступает как крупный собственник, и во многих странах доля государственной собственности весьма существенна. Но монопольное положение государства в экономической сфере значительно ослабляется ввиду его включенности в мировое экономическое пространство, вследствие чего оно уже не может устанавливать правила игры по своему усмотрению. В значительной мере прерогатива установления этих правил переходит к негосударственным и надгосударственным органам. Соответственно, и здесь происходит диффузия власти и размывание суверенитета государства. И даже эмиссия валюты уже не всегда регулируется государством, что можно наблюдать в странах Еврозоны. Появление и активное распространение криптовалют вообще бросает вызов монополии государства в этой сфере, хотя пока

перспективы этого проекта не вполне ясны.

Отчетливей всего монополия государства проявляется в сфере организованного применения насилия, и даже наличие в стране частных охранных служб не может поколебать его монополии, поскольку негосударственные структуры имеют право на силовые действия лишь в исключительных случаях и только в пределах компетенций, очерчиваемых государством⁴⁴.

Впрочем, и здесь не все однозначно. До каких пределов простирается монополия государства на применение насилия? Пытаясь определить меру того, что принято называть порядком (а его обеспечение является одной из основных функций любого государства), Тоффлер по аналогии с Карлом Марксом разделяет «общественно необходимый порядок» и «прибавочный порядок». Он пишет, что прибавочный порядок навязывается обществу не для его пользы, а исключительно для блага людей, управляющих государством. Государства, устанавливающие прибавочный порядок, лишаются легитимности и в нравственном смысле и навлекают на себя санкции нравственно легитимных государств.

К сожалению, не всегда обеспечение безопасности и благосостояния граждан (по мнению Томаса Гоббса, именно ради этого люди и создают государства (Hobbes 1998, 111)) рассматривается правителями как руководство к действию. Более того, в ряде случаев государство само выступает по отношению к своим гражданам главным насильником и главным грабителем, покушаясь на их жизнь, честь, свободу и имущество. Обсуждение этой проблемы выходит за рамки данной работы; мне же важно отметить тот принципиальный факт, что *при некоторых обстоятельствах* право государства на применение насилия может быть ограничено, вплоть до возникновения ситуации, когда это право оспаривается (как посредством внутренних

⁴⁴ Монополию государства подрывают различного рода стоящие *вне закона* структуры, практикующие в своей деятельности насилие (криминальные группировки и иные военизированные формирования, например, экстремистской направленности). В некоторых странах роль таких организаций очень велика, но как раз эти страны и не относятся к разряду лидирующих (в моральном плане) обществ.

механизмов, например, революций, так и внешних, например, посредством экономических санкций или даже вооруженных интервенций).

Вырисовывается следующая схема. Государство ныне не обладает абсолютной монополией ни на один источник власти, но при этом оно в наибольшей степени контролирует «доиндустриальный» источник, и в наименьшей — «информационный». Между тем, реальная власть, в этом можно согласиться с Тоффлером, все менее означает контроль над осуществлением насилия, и все более — контроль над информацией. Судя по характеру отмеченной тенденции, государство и далее будет терять контроль над источниками власти, причем диспропорция в степени контроля сохранится.

Таким образом, роль государства как организующего начала культурно-исторической жизни людей будет неуклонно снижаться. Альфред Вебер также полагал, что «...государство... понесет значительные утраты... в приданной ему со времен Бодена внешней суверенности; как большие, так и малые государства будут вынуждены уступить свои права частично стоящим вне прежней государственности международным организациям и формам, частично надгосударственным, рассматривающим политические вопросы, подлинно политическим объединениям. Придет время совершенно новых политических форм, настолько же отличных от тех, которые развивались в Европе с XV в., насколько те отличались от предшествовавших им, в сущности догосударственных средневековых образований» (Вебер 1999, 383). Некоторые предсказания немецкого социолога уже реализуются на наших глазах.

Конечно, говорить о государстве достаточно удобно, поскольку у него есть границы, органы власти и т.д., то есть, хотя государство и не есть такая эмпирическая реальность, как, например, столб, оно все же может (через исследование функционирования его институтов, соответствующих документов и т.д.) «быть предъявлено» как неоспоримый факт. Однако *государство*, выступая единицей исторической, *не представляет собой*, тем не менее, *онтологическую реальность*.

Поясню сказанное. Государства имеют границы, но последние

могут меняться, и порой весьма значительно. Следует ли в каждой удачной (неудачной) военной кампании или даже в династических коллизиях видеть онтологический факт? Государства разнятся по степени внутренней интегрированности: наряду с жестко централизованными структурами такого типа исследователь истории сталкивается и с такими образованиями, суверенитет которых на определенных территориях действует сугубо номинально. Далее, государства могут возникать, исчезать и опять появляться в исторически короткие периоды. Так, Польша как государство прекращает свое существование в результате ее Третьего раздела (1795 г.), на непродолжительное время восстанавливается в призрачном образе Герцогства Варшавского (1807—1813), которое разрушается войсками Шестой коалиции, вновь появляется в 1918 году, опять прекращает существование в годы Второй мировой войны и снова возникает после ее окончания; понимать ли это так, что некая онтологическая реальность вдруг «уходит в небытие», какое-то время «в нем» пребывает, а затем *из* «небытия» возвращается к жизни? И если вопрос об адекватности государств будущему (в аспекте контроля за источниками власти) может считаться окончательно не закрытым (как не закрыто и само будущее), то как быть с тем, что касается прошлого? Об онтологичности государства удобно говорить в общем виде, как о «государстве вообще», но когда речь заходит не о вымышленных, а о реально существующих государствах, «онтологичность» оборачивается лишь актом политической веры. Стало быть, метафизическое исследование истории необходимо перевести в иную плоскость, а выдвинутое ранее предположение, в соответствии с которым государство суть основная культурно-историческая единица, следует признать *неадекватным будущему*.

Ранее уже шел разговор о духе, создаваемой им культурно-исторической матрице и выдвигаемом этим духом метафизическом проекте организации бытия (онтологическом проекте). Объединенные общим проектом люди могут создать одно государство, но могут жить и в разных. Бывает и так, что одни носители этого онтологического проекта пребывают в рамках культурно близких государств, а

другие волею обстоятельств оказываются под властью иных, культурно чуждых политических образований. Например, христианские народы юго-восточной Европы долгое время находились под суверенитетом мусульманской Османской империи, сохраняя (за редкими исключениями) при этом свою идентичность.

Духовную общность людей, вдохновляемых общим метафизическим проектом организации бытия (онтологическим проектом), буду обозначать термином «цивилизация».

Цивилизации⁴⁵, осуществляющие в ходе своего исторического становления проект духа, в гораздо меньшей степени подвержены случайностям, чем государства (на развитие которых оказывают огромное влияние политическая борьба, экономические кризисы и другие частно-событийные факторы). Не цивилизации понимаются исходя из входящих в них государств, но, напротив, государства приобретают свое оправдание и смысл исходя из степени вовлеченности в реализацию цивилизационных проектов. Стало быть, *релевантной единицей при метафизическом постижении истории оказываются (локальные) цивилизации*, и лишь во вторую очередь — государства и другие формальные и неформальные структуры, участвующие в историческом процессе.

О каком количестве цивилизаций следует вести речь? Здесь диапазон мнений очень широк. Например, у Шпенглера — это 8 основных культур, у Тойнби — 21 цивилизация. В отношении выделения ныне существующих цивилизаций у исследователей меньше разногласий, хотя и здесь нет полного единства: одни выделяют 5, другие — 9 и т.д. Для меня вопросы об идентификации цивилизационной принадлежности древних обществ не является вопросом принципиальным (за исключением тех случаев, которые имеют прямое касательство к современной культурно-исторической ситуации, и которые отдельно оговариваются), а вот в отношении ныне существующих цивилизаций внести ясность необходимо. Приму следующий

⁴⁵ Из сказанного выше понятно, что я имею в виду *локальные* цивилизации как культурно-исторические *общности*, а не *типы хозяйствования, стадии развития* и проч.

список из 7 современных цивилизаций: *синская* (китайская, или конфуцианская), *японская*, *индуистская*, *исламская*, *западная* (включая США, Канаду и, до определенной степени, Австралию, которая, однако, последнее время пытается рассматривать себя в контексте азиатской идентичности), *латиноамериканская* и *российская*. Некоторые авторы указывают на возможность формирования в будущем африканской (субсахарной) цивилизации (Huntington 1996, 47-48).

Итак, основной культурно-исторической единицей при метафизическом подходе оказывается цивилизация. Но проблема остается. Тот же Тойнби не ограничивает всемирную историю рамками историй отдельных цивилизаций, а указывает на наличие контактов (в пространстве и времени) между ними, а также выводит генеалогию цивилизаций, расширяя, таким образом, реальное поле своего исследования.

Локальные цивилизации суть довольно устойчивые образования, что позволяет рассматривать их как *естественную* единицу исторического бытия. Но если всемирная история есть история цивилизаций, то о ее тотальности речь уже не идет, ибо, во-первых, далеко не все народы им сопричастны (создают цивилизации или входят в их состав), следовательно, наличествует пространственная разорванность исторического бытия, а во-вторых, нестыковки присутствуют и на хронологическом уровне, поскольку цивилизации (даже родственные) практически никогда не перетекают одна в другую (в тойнбианской терминологии такая ситуация обозначается как «междущарствие»). Кроме того, отнюдь не все события жизни цивилизаций объясняются внутренними причинами.

Простое признание наличия межцивилизационных контактов не решает проблему, поскольку пока присутствует топологическая неопределенность поля такого взаимодействия, особенно принимая во внимание тот факт, что контакты имеют не только внешние результаты, но и внутренние, конституирующие духовную жизнь цивилизации; цивилизационная классификация исторических явлений при метафизическом подходе оказывается *недостаточной*. Стало быть, необходимо внести изменения и коррективы в эту модель и допол-

нить ее.

Топологическая структура мира истории, задаваемая событийными актами, наиболее значительные из которых центрированы вокруг духов народов и внешне проявленные в форме цивилизаций, не ограничивается их пространственными (и темпоральными) границами; режим бытийствования цивилизаций создает силовые линии, определяющие метрику истории, но последняя к ним (цивилизациям) не сводится. Этот режим определяется не только внутренними потенциями духа входящих в них народов, но и широким историческим контекстом, в котором цивилизации определяют формы своей явленности.

Здесь следует иметь в виду различие между восприятием истории как тотальности и предметным *внутренним* бытием самой истории. Восприятие истории *изнутри* отталкивается от связанного с местоположением наблюдателя вполне определенного топоса, исходя из которого формируется конкретная картина мира истории. Последняя сама является частью истории, и влияет не только на самоидентификацию, но и на *действия* ее участников. Стало быть, картины мира истории имеют не только эпистемологический (хотя бы и было доказано, что они есть результат «абберации зрения»), но и онтологический статус, ибо в структуре исторического бытия им принадлежит значимое (и знаковое) *место*.

Это обстоятельство требует теоретического осмысления, для чего нужна соответствующая категория. Буду называть **ойкуменой** *топологическую область, определяющую контекст бытийствования отдельной локальной цивилизации*.

Ойкумена пространственно всегда шире цивилизации. В случае независимой (единичной) цивилизации она включает в себя саму эту цивилизацию и ее варварское окружение, в случае связанной — базовую (определяемую топосом наблюдателя) цивилизацию, ее цивилизационных контактеров и варваров. Кроме того, ойкумена имеет ряд характеристик, отличающих ее от цивилизации. Во-первых, она *не выражается в формах идентичности*. Во-вторых, в отличие от относительно устойчивых и пространственно определенных цивилизаций,

ойкумена менее четко топологически оформлена и *демонстрирует тенденцию к расширению*. В-третьих, если цивилизационная динамика разворачивается как в пространстве, так и во времени, то существование ойкумен характеризуется *исключительно пространственными* параметрами.

Для до- и вне-(не-)цивилизированных этносов, чей исторический горизонт гораздо уже и фактические контакты с человеческим окружением намного беднее, чем у представителей цивилизаций, соответствующую топологическую область бытийствования назову **микроойкуменой**. При этом следует иметь в виду, что различия между ойкуменой и микроойкуменой имеют культурно-исторический, а не территориальный смысл. Иногда микроойкумена варваров может территориально не уступать ойкумене цивилизации (или даже ее превосходить). Такое разбухание микроойкумены характерно для кочевых этносов (или этнических конгломератов), проводящих активную территориальную экспансию. Например, в некоторые периоды своей истории гунны (хунну) или монголо-татары имели территориально более широкое поле деятельности по сравнению с некоторыми современными им цивилизациями. Увеличение территориального масштаба исторической деятельности предоставляет для соответствующей общности людей значительные перспективы, но их реализация напрямую зависит от культурного обеспечения. Дело в том, что варварские империи — конструкции крайне неустойчивые; такие образования оказываются перед нелегким выбором: либо в исторически короткие сроки они закрепляют цивилизационным каркасом свое могущество, либо они сохраняют в неприкосновенности свои варварские традиции, сходя при этом с исторической сцены.

Итак, топос ойкумены (микроойкумены) определяется характером культурной деятельности соответствующей исторической общности. В историческом бытии одновременно присутствуют несколько

ойкумен (микроойкумен⁴⁶), поскольку историческая деятельность человечества рассредоточена в разных областях Земли и осуществляется в разных режимах. В случае замкнутой цивилизации, охватывающая саму цивилизацию и живущих за ее границами варваров ойкумена пересекается с микроойкуменами отдельных групп последних; наличие же цивилизационных корреспондентов (вариант взаимодействия цивилизаций в пространстве) значительно усложняет конфигурацию, поскольку при таких контактах неизбежно происходит наложение друг на друга разных ойкумен. Особый интерес представляет изучение современной цивилизационной раскладки, поскольку одним из следствий глобализации оказывается *тотальное* наложение друг на друга различных ойкумен, что приводит к образованию глобальной и многослойной **Мегаойкумены** (Халапсіс 2006).

Какие познавательные возможности дает очерченный выше подход? Во-первых, заполняются неизбежные при чисто цивилизационно-ориентированном описании пустоты, дыры и разрывы в модельном образе всемирной истории; при этом сохраняется иерархия культурно-исторических явлений. Во-вторых, обосновывается пространственная многомерность истории, поскольку «точка зрения» оказывается привязанной к культурно-историческому топосу, который выступает не только эпистемологической платформой спекулятивных построений, но и онтологически значимой реальностью. В-третьих, такой подход позволяет построить «неевклидовую» модель истории, метрика которой будет задаваться не абстрактными и равнодушными величинами (например, годами и километрами), а воздействием между собой разнопорядковых масс духовной энергии, влияющих на кривизну и неоднородность исторического пространства-времени.

Но это все касается, так сказать, «внутреннего» аспекта исторического бытийствования. А как дело обстоит с его постижением, то есть, как история является рефлексорирующему над ней человеку?

Уже была возможность убедиться в том, что несмотря на свою

⁴⁶ Очевидно, что применительно к доцивилизационной эпохе истории человечества речь может идти только о микроойкуменах.

пройденность, прошлое, тем не менее, вполне реально и задействовано в бытии. Теоретик, не имея возможности исследовать его непосредственно, создает более или менее адекватную *модель* прошлого. Его модель, будучи виртуальным миром, в котором прошлое реального мира присутствует в настоящем, задумывается и реализовывается как невымысленный, реконструируемый мир реально-бывшего, а значит, его виртуальная вселенная проецируется на мир фактического существования. Рассуждая о прошлом так, как будто бы оно налично присутствовало, теоретик усилием мысли телепортирует себя в прошлое, которое для него выступает как-бы-настоящим.

Такое «путешествие» может иметь разную мотивацию и разную степень достоверности. Например, читатель исторического романа мысленно переносится в иную эпоху и/или иную культуру, переходя из привычных и оттого *скучных* параметров знакомого бытия в иную, ввиду своей отдаленности кажущуюся экзотической, а потому и притягательной, реальность, примеряя на себя доспехи манящей древности. Разумеется, это путешествие будет чистой иллюзией, поскольку история открывается такому сознанию лишь через призму фабулы романа, автор которого более озабочен решением чисто художественных задач, чем (даже если он вполне добросовестный) исторической достоверностью.

В этом отношении историческое образование предоставляет гораздо бóльшие возможности. Знакомство с историографической традицией, исследование артефактов прошлого, работа с историческими источниками, овладение приемами и навыками их критики позволяет составить об интересующей эпохе более адекватное и рельефное представление. При этом происходит деэнигмизация прошлого, в результате чего исследуемый фрагмент истории приобретает хронотопную определенность. Собственный же топос исследователя, оставаясь приоритетным как *настоящий* топос, перестает быть выделенной точкой в историческом бытии.

Через постижение иных исторических лакун происходит «умножение топосов», т.е. субъект получает возможность воспринимать мир истории из разных «наблюдательных пунктов», а совокуп-

ность этих последних и обуславливает многомерность истории. Хотя сохраняется особый статус *родного* топоса (и, соответственно, накладываемые им социокультурные ограничения и стереотипы), появляется все же возможность виртуального присутствия и в иных местах мира истории, количество которых зависит от познавательных интенций.

Мир истории для такого субъекта будет представлять собой совокупность виртуальных станций, путешествуя по которым он воспринимает историю не извне (сквозь призму вымышленной реальности исторического романа или сухого схематизма учебника), а как бы изнутри, воспринимая бывшее *некогда* как существующее *сейчас*, как жизнь в ее динамичном развертывании, а не как мумию бывшего. Изученные исследователем фрагменты прошлого предоставляют ему ориентиры, с помощью которых он будет создавать свою карту исторического бытия, объединяя эти фрагменты в умопостигаемую тотальность.

Назову описанную выше мысленную процедуру «историософским телепортом». Уже существуют технологии виртуальной телепортации, позволяющие собеседникам, находящимся в разных местах планеты, общаться друг с другом посредством шлемов дополненной реальности так, как будто бы они находятся в одном помещении. Представим себе, что у нас есть шлем, позволяющий виртуально перемещаться в прошлое. Разумеется, это было бы «не настоящим» прошлым, ибо нет никакой даже теоретической возможности настроиться на его волну. Однако ведь и историк, работая с прошлым, имеет дело не с ним самим, а с его более или менее аутентичной реконструкцией, созданной «сейчас». Думаю, в обозримом будущем появятся и технологии, позволяющие «переноситься» в исторические симуляции (те же симуляции танковых сражений) с эффектом максимального присутствия.

Но сейчас я веду разговор не о перспективах игровой индустрии, хотя при грамотном исполнении подобный проект мог бы совершить революцию в преподавании истории. Меня сейчас интересует в большей степени не то, как человек будет «погружаться» в

разработанный другими людьми «мир» симуляции, а то, как сам исследователь этот «мир» создает (воссоздает). И для этого ему нет необходимости ждать появления технических новинок от корпораций-гигантов. Для «перемещения» нужно лишь знакомство с историческим материалом, касающимся соответствующей эпохи.

Ясно, что эффективность работы «телепорта» будет зависеть от личности «путешественника», объема его исторических знаний, интеллекта, исторического вкуса и т.д. Но нет ли неких объективных параметров проведения подобной процедуры, или, говоря метафорически, каковы технические характеристики этого «приспособления»?

Сначала необходимо уточнить, что исторический телепорт настроен на работу исключительно с прошлым (для игровых симуляций нет такого ограничения, но наш путешественник — человек серьезный). Как влияет на телепортацию величина темпоральной дистанции между «базовой станцией» и «точкой назначения»? Здесь напрашивается (следующий из имплицитно принятого допущения о гомогенности времени) принцип: «чем дальше, тем темнее». Однако последний далеко не универсален. Так, средний европеец историю классической Греции может знать лучше, чем историю современной Греции. Стало быть, немаловажное значение имеет также система образования и культурные традиции. Но подобные факторы в каждом случае уникальны и к техническим характеристикам нашего телепорта прямого отношения не имеют. Существует ли *общее правило*, которому подчиняется любое такое путешествие в прошлое?

Для того чтобы выйти на это правило, следует сначала определить степень влияния на настоящее прошлого и будущего. Как отмечал Хайдеггер, «...мы найдем в отсутствии, будь оно осуществившееся, будь оно будущее, способ присутствия и задействия, который никоим образом не совпадает с присутствием в смысле непосредственного настоящего. Соответственно надо обратить внимание: не всякое присутствие есть обязательно настоящее, странное дело» (Хайдеггер 1993, 399). Прошлое, в своей собственной сущности будучи уже-не-настоящим, тем не менее продолжает в нем присутствовать, но не непосредственно в виде наличного бытия, а опосредовано

через результаты своего пребывания. Само ставшее недействительным, прошлое оставляет действительные, а потому и действующие следы, событийствуя таким образом. Будущее же наступает из области потенциально возможного и не имеет, на первый взгляд, вообще отношения к действительности. Но человек не может себе позволить жить так, как если бы будущее было пустым звуком. Он знает, что оно наступит, и это знание, выраженное через *заботу* (Хайдеггер 1997, 210-211) придает будущему бытийную структуру. Забота, проявляемая в настоящем, есть та реальность, которую можно зафиксировать при обозначении сущности будущего, *колонизацией* (Гидденс 1994, 109) которого человек не может не заниматься.

Следует иметь в виду, что роли, которую играют в настоящем прошлое и будущее, не установлены изначально как нечто неизменное. Значение, которое имеет для личности и для целого общества прошлое и будущее, напрямую определяется социокультурными императивами, задающими смысловые поля, в рамках которых понятия «прошлое» и «будущее» приобретают то или иное звучание и выступают *кодами реальности настоящего*. Отношение общества к прошлому влияет на его восприятие будущего, и наоборот, надежды, страхи, планы в отношении будущего отражаются на ретроспективной рефлексии, осуществляемой в отношении прошлого.

В традиционалистском обществе роль прошлого очень велика, поскольку в нем дух видит достойный пример для подражания, проверенную временем эффективность, доблесть и добродетель. Выбирая модель своего будущего развития, такой дух черпает вдохновение в *старых добрых* традициях, алгоритмах, идеях; прошлое, стало быть, подчиняет себе будущее, выступая по отношению к нему в качестве эталона. Этот верный заветам старины дух крепко стоит на земле, не склонен к авантюрам и рискам, почитает прежние поколения и относится с пиететом к Книге Истории, в которой он ищет для себя поддержку и совет.

В динамично развивающемся обществе дело обстоит иначе. Авторитет прошлого уже не достаточен для решения актуальных проблем настоящего, поэтому общество ведет поиск *инновационных*,

ранее не задействованных моделей. Поскольку эти новые модели отрицают прежние, происходит девальвация ценностей, идей, структур прошлого. Инновация и традиция — это лишь условные обозначения для стратегий, которые дух данной общности берет на вооружение, решая актуальные, на его взгляд, проблемы. Свои достоинства и недостатки есть у обеих стратегий, а существенное различие между ними состоит в том, что традиция *управляется* из прошлого, инновация — из будущего.

Однако прошлое *уже* определилось, а будущее — *еще* нет, и этот факт не зависит ни от каких действующих в обществе императивов. Поэтому, делая выбор в пользу традиции или инновации, общество на самом деле не решает альтернативу «прошлое-будущее», а выбирает модель будущего, *исходя из своих отношений с прошлым*, т.е. восприятие прошлого напрямую влияет на созидание будущего. Это придает исследованию прошлого социальную значимость и оправдывает запуск телепорта, к обсуждению технических характеристик которого я сейчас и вернусь.

На мой взгляд, в его работе можно выделить следующие особенности.

Во-первых, в отношении прошлого действует *топологическая избирательность*: прошлое, имеющее отношение к «базовой станции» отличается от прошлого, у которого такое прямое отношение непосредственно не фиксируется. Каждая цивилизация и каждая эпоха ищут свои способы интерпретации и покорения бытия. Внутри смыслового поля, генерируемого в результате подобных поисков, деятельность по поддержанию соответствующим образом понятого *порядка*, равно как и деятельность по реализации метафизического *идеала*, воспринимается как *норма*. Но для внешнего наблюдателя эта деятельность может приобретать странные и нелепые черты; во всяком случае, его модель функционирования культурной среды будет существенно отличаться от моделей, принятых *внутри* данного культурного контекста.

Личная заинтересованность неизменно накладывает отпечаток на результат рефлексии, которая в действительности направлена не

столько на чистое познание, сколько на практическое действие. При-
сущие собственной культуре и собственному времени способы ин-
терпретации и покорения бытия *интерполируются* в иной сегмент
пространства-времени, знаковые системы которого перекодируются в
знакомые и распознаваемые формы. Иными словами, всегда будет
разным восприятие «своей» и «чужой» историй (при этом отмечу, что
характеристика истории как «своей» определяется в значительной
степени широтой исторического горизонта, личными взглядами и
убеждениями теоретика).

Во-вторых, «своя» история более неоднородна, чем «чужая». Чтобы проиллюстрировать последнее утверждение, воспользуюсь образом, который хоть и был задуман своим автором для других целей, как нельзя лучше подходит для моего исследования. «...Память тех, кто из толпы, — отмечал Фридрих Ницше, — не идет дальше деда, — и с дедом кончается время. И так все прошлое отдано на произвол: ибо может когда-нибудь случиться, что толпа станет господином, и всякое время утонет в мелкой воде... О, братья мои, не назад должна смотреть ваша знать, а *вперед!* Изгнанниками должны вы быть из страны ваших отцов и праотцев! *Страну детей ваших* должны вы любить: эта любовь да будет вашей новой знатью, — страну, еще не открытую, лежащую в самых далеких морях! И пусть ищут и ищут ее ваши паруса!» (Ницше 1990, 146-147).

В приведенном отрывке можно увидеть противоречие: кризис культуры Ницше связывает с забвением прошлого, но выход из кризиса он видит в отказе от этого прошлого (изгнание из страны отцов и праотцев) и поиск лучшего будущего (страны детей). На мой взгляд, в подобных противоречиях отражается противоречивость проблем, с которыми сталкивается общество при разрешении кризисной ситуации: с одной стороны, оно не может себе позволить бытийствовать вне исторического контекста, полностью забыв и отвергнув свое прошлое, с другой стороны, механизм традиции, обеспечивающий бесконфликтное перетекание прошлого в будущее, работающий в спокойные, а потому *нормальные* времена, дает очевидные сбои в период кризисов, когда созидание будущего связано с той или иной

формой отрицания прошлого. По-видимому, для эффективного преодоления кризиса необходимо сохранить исторический контекст, не допустить полного разрыва традиции, но при этом обеспечить *суверенитет будущего*, предоставив творческому духу свободу выбора и поле для маневра.

Кризис — обычный спутник любого развития, но *ощущение кризиса* свидетельствует о глубоком системном сбое, поскольку далеко не всякий кризис воспринимается и осмысливается современниками как таковой; кроме того, ощущение предполагает сильную эмоциональную компоненту, что придает кризису драматизм и выводит его за рамки развития, воспринимаемого как естественное. Уже факт наличия такого кризиса свидетельствует о присутствии его элементов на предшествовавшем этапе, которые существовали в латентной форме (соответственно, не воспринимаясь обывателем как угроза и испытание), а антикризисная стратегия элит (если она вообще была) оказалась недостаточно эффективной.

Имеет ли это наблюдение отношение к историческому телепорту? Пользователями последнего, как правило, являются «не те, кто из толпы», и для них время продолжается «дальше деда». Но вот и получается, что время (реверсивно) «от внука до деда» является общей собственностью всех, а «дальше деда» — собственностью некоторых. На этом основании в структуре прошлого (но не «прошлого вообще», а прошлого, вписанного в структуру «своей» истории) можно выделить две неравнозначные и неравновеликие области: *чистое* прошлое и *актуальное* прошлое.

Чистое прошлое характеризуется своей *закрытостью* для воспоминания, бытийствованием по ту сторону памяти. Ввиду этого, дела давно минувших дней воспринимаются гораздо спокойней, чем события, у которых еще есть свидетели и очевидцы. Эти последние придают недавнему прошлому личностную окраску, что не может не влиять на его целостное восприятие. Поэтому недавнее прошлое в этом отношении оказывается, несмотря на свою реальную пройденность, актуальным и действительным, и при его оценке эмоциональный фактор играет заметно бóльшую роль, чем при оценке седой

старины. «Внук», конечно, не видел многое из того, что воспоминает «дед», но он созерцает наличное положение дел, ставшее таковым в результате процессов, о которых «дед» может ему поведать *как очевидец* (другой уже вопрос, *поверит* ли «внук» «деду» и его интерпретации). «Внук» конструирует картину *этого* прошлого не только из книг, но и из рассказа, поэтому оно кажется ему гораздо более близким и знакомым, чем «прошлое пращуров». Здесь присутствует воспоминание, хоть и не свое, а «дедовское»; в этом отношении «чужая» история гораздо более однородна: ее можно исследовать, но не вспоминать.

Известно, что исторические события воспринимаются в своем подлинном смысле лишь спустя продолжительное время. Невозможно адекватно и объективно интерпретировать то прошлое, которое еще бытийствует в настоящем через воспоминание. В периоды кризисов и болезненных трансформаций именно актуальное прошлое наиболее цепко держит в своих руках настоящее, и именно оно преодолевается во имя будущего.

То, что отношение к истории во многом определяется топологическими и социокультурными факторами, приводя к соответствующим абберациям восприятия, давно стало известным фактом. Этот факт рассматривается преимущественно в эпистемологической плоскости, увязываясь с особенностями исторического познания. Но он имеет и онтологические следствия, которые связаны с неоднородностью представленности прошлого в настоящем и влиянием прочтения кодов прошлого на конструирование будущего. Актуальное прошлое оказывается в особой группе риска, а стратегия работы с ним определяется исходя из целей, которые ставит перед собой общество, его духовных императивов и характера развития современного исследователю общества.

3.7. Смысл, закон, необходимость

Как было установлено, исторический процесс обладает субстанциональной основой, завязанной на онтологические параметры человеческого духа. *Отношение* между ней и исторической эмпирией ближайшим образом есть то, что обычно именуют как «логика истории», т.е. субстанциональная основа проявляется в событиях, и эта проявленность, взятая в своей необходимости, называется *объективной логикой исторического процесса*.

В своей сущности история не наглядна, как наглядна природа. У первобытных людей нет идеи истории ввиду не только недостаточной развитости их когнитивных структур для схватывания истории, но и отсутствия «материала для схватывания». Чтобы что-то познать, нужно отталкиваться от вещей, предстающих сознанию действительными еще на дорефлексивном уровне. Социальная реальность не представляет первобытному человеку свидетельств своей историчности, поэтому он о таком ее качестве и не догадывается. Историческое сознание отчасти мифологично, но мифологическое сознание в целом не исторично. То, что событийность мифа относится к прошлому, объясняется не столько историческими интенциями мифотворцев, сколько *законами жанра*, требующего завершенности сюжетных линий. Роджер Осборн отмечает, что «... мифические сказания, как и любые устные рассказы, не имели цели объяснять описываемые в них события, они были нужны, чтобы подвести слушателей к определенному осознанию настоящего. Они лишь использовали событийную канву для передачи чего-то, что, сохраняя специфику обстоятельств действия, имеет в то же время универсальное значение» (Осборн 2008, 101). В сущности, за исключением теогонической и космогони-

ческой составляющих, прошлое, настоящее и будущее в мифе функционально эквивалентны, ибо «истории», в которые попадают боги и другие персонажи мифа, не укладываются в пространство некоей божественной истории как упорядоченного логического процесса⁴⁷.

Чтобы событие стало историческим, оно должно вписываться в череду иных событий, занимать исключительное место в *сфере смыслов*, которыми люди наделяют то, что *было, есть и будет*. Поход варваров на Рим — *событие* в истории Рима, но лишь *легенда* для последующих поколений варваров. Галльский поход Гая Юлия Цезаря — это часть римской истории, *в которую попали* варвары; галлы *не знали*, что у них есть история.

По сравнению с племенем или вождеством, государство дает гораздо более наглядные доказательства *реальности* социальных отношений и институтов, которые подвержены *изменениям*. Именно последние провоцируют появление исторического сознания. Причем поначалу история является человеку как нечто абстрактное, как изменение, хотя и достигшее своей действительности, но еще не получившее статус онтологической действительности; история уже стала значимой, но еще не стала необходимой.

Ранние египетские и шумерские исторические сочинения составлялись в качестве сводов погодных записей, привязанных к правлениям царей, что сближает их с хозяйственными документами. С появлением датированных текстов исторического содержания, практика сведения отдельных хозяйственных записей воедино была перенесена и на исторические регистрации, накопление которых постепенно привело к возникновению прототипа летописи (Клягин 1996, 129-147). Впрочем, «история» как повествование появляется у египтян лишь на излете их цивилизационного пути, да и то под греческим влиянием и по греческому образцу. Я имею в виду Манефона (Manetho 1964), чей фрагментарно сохранившийся труд бесценен для

⁴⁷ Но и теогонии, которые, в отличие от «стандартных» мифов обладают последовательным (историческим) сюжетом, с большим трудом (подраздел 1.1.) синхронизируются с человеческой (даже и целиком мифологизированной) историей.

египтологов не в силу своих выдающихся научных или литературных достоинств, а в силу самого факта своего существования.

Как ранее отмечалось, выдающуюся роль в становлении философского и исторического мышления греков сыграл Гесиод, который сам не был ни философом, ни историком. Мифопоэтическая традиция (Гомер, Гесиод, Орфей, Мусей и др.) определила контекстуальное поле «греческого чуда», которое парадоксальным образом разворачивается по линии преодоления собственных предпосылок. Уже Геродот, отказываясь от изложения дел богов и героев мифического прошлого, ставит вопрос о причинном объяснении событий, когда пытается выяснить, *почему* греки и варвары воевали между собой (Herodotus 1975, 3). Эта очевидная для современного историка интенция для той эпохи означала фундаментальный переворот в мышлении о прошлом. Но при этом вопрос о логике истории, а тем более — о ее законах, не стоял. Пожалуй, из античных мыслителей ближе всех подошел к идее исторических законов Плотин. В пятой Эннеаде читаем: «Рок правит низшим, высшим же — только один Промысел... Деятельность любого рода в целом тесно связана с Промыслом, но в своих частях включена в природу причинности. Таким образом, все лучшее, что происходит или может с нами произойти, исходит от Провидения, все же прочее — от необходимости». И далее: «Провидение объемлет все сущее, и все, живущее здесь, входит в сферу его деятельности: и вся их предыстория, включенная в их логосы, и даже то, что подпадает под действие *законов необходимости* (курсив мой. — А.Х.). Наши же вещи — смешанны по своей природе, а потому никто и не может в точности сказать, где в них то, что целиком созвучно Промыслу, а где властвует подлежащий субстрат, включенный в причинность» (Плотин 1996, 91-92). Плотин употребляет понятия «рок», «причинность», «необходимость» как синонимы; причем все это касается низших уровней бытия. Его «законы необходимости» — это каузальные цепи, не имеющие абсолютно детерминирующего значения, во-первых, ввиду своего подчиненного, подлежащего положения относительно Промысла, а во-вторых, ввиду признаваемой свободы воли человека. Единственное, что не достает

плотиновской теории для того, чтобы быть полноценной философией истории — это самой идеи истории, которую греко-римский мир так и не выработал.

Иная ситуация складывается у народов, чьи представления о мире формируются под влиянием Библии. Евреи в гораздо большей степени, нежели греки и римляне, были озабочены историей: чего стоит хотя бы скрупулезное перечисление поколений в Ветхом Завете, позволяющее «отмотать» время вплоть до Адама⁴⁸. И все же, за исключением нескольких туманных намеков на некий трансцендентный смысл (у Даниила, Исаии и др.), иудейская «философия истории» сводилась к незатейливой формуле: «Бог избрал евреев и будет им всячески покровительствовать, *если* они будут выполнять Его предписания, и жестоко накажет их в противном случае»; эта мысль, с соответствующими иллюстрациями, проходит красной нитью через весь Ветхий Завет.

Восприняв эсхатологические представления иудаизма, христианство по-своему переработало его концепцию, утвердив дуалистический характер человеческой истории через персонификацию Зла в образе дьявола. Последний в Ветхом Завете имеет сравнительно небольшое влияние на ход исторических событий на земле, будучи хитрым провокатором (сюжет грехопадения), мелким интриганом при Божьем дворе (Книга Иова), но отнюдь не *исторической* фигурой⁴⁹. Христианская же религия рассматривает всемирную историю в контексте исконной борьбы между Богом и дьяволом, Градом Божьим и градом земным (в Новом Завете делается гораздо большее ударение, чем в Ветхом, на факте *борьбы*); как следствие, происходит коренная переоценка земных событий.

Священное Писание не раскрывает содержание Божественного

⁴⁸ Совершенно диссонирует с общей иудейской картиной мира антиисторические выпады Екклесиаста, которые естественней звучали бы из уст Марка Аврелия, но не последователя религии Яхве.

⁴⁹ Кстати, иудаизм и раннее христианство ничего не знали и о «бунте Люцифера», сюжете, толчком к которому послужила терминологическая двусмысленность, допущенная св. Иеронимом при переводе 14 главы книги пророка Исаии на латынь.

замысла, но намекает, что таковой существует; стало быть, цель в истории также присутствует. В Ветхом Завете эта цель скорее земная, а ожидаемый Мессия — скорее Царь, чем Спаситель, в Новом — скорее небесная, а Мессия — в большей степени Спаситель, нежели Царь. Но следует иметь в виду, что в обеих частях Библии обещанные и ожидаемые события (или, скорее, этапы) стоят *по ту сторону* собственно истории, поскольку они из нее не вытекают как следствия, а происходят благодаря трансцендентному вмешательству, время и обстоятельства которого определяются волей Творца, а не ходом событий. Таким образом, Библия показывает *перспективу*, но не *цель*; однако, заявив участие в истории Всемогущего Бога, она провоцирует появление и историософской проблематики.

Может сложиться впечатление, что христианская историософия возвращается к гомеровско-гесиодовской эпохе мифологического мышления, допускавшего и предполагавшего взаимное проникновение миров небесного и земного. В некоторой степени подобная тенденция действительно прослеживается, особенно если рассматривать вопрос по линии «научность—баснословность» в отношении исторического материала: сколько бы вымыслов ни было у языческих историков, раннехристианские их с лихвой превзошли в этом сомнительном состязании. Впрочем, в концептуальном плане дело выглядит не столь однозначным.

Участие олимпийцев в историческом процессе не меняет сам характер последнего, лишь вносит в него дополнительный фактор. Боги являются владельцами «золотой карты», источником форс-мажора, но даже самые сильные из них не властны над судьбой, а потому будущее представляет загадку и для них. Догмат же о всемогуществе, которым христиане наделили объект своего поклонения, кардинально меняет расклад. Естественная для язычника система сдержек и противовесов (ранее уже шла речь о заинтересованности разных богов разными народами) становится бессмысленной при наличии единственной божественной воли. Задача совмещения идеи о ее благодати с идеей о наличии мирового зла представляла для христианских мыслителей интеллектуальный вызов, неизвестный их

языческим коллегам. Тотальный контроль со стороны Бога каким-то образом пропускает через свое сито злую волю людей и демонов, которые вполне комфортно ею пользуются. Для выхода из столь щекотливой ситуации использовали широкую трактовку свободы воли, что позволяло избавлять Всемогущего от ответственности за зло, но подрывало идею всемогущества, которое отодвигалось в неопределенное будущее.

Впрочем, кто бы ни был ближе к подлинному пониманию новозаветного учения — сторонники Августина или сторонники Поппера (Popper 2002) — духовный фон этой религии не мог не провоцировать христианских мыслителей на историософскую рефлексию, которая для них была гораздо более мировоззренчески важной, нежели для греков или римлян. Как известно, европейское Средневековье не выработало единой концепции истории. В рамках парадигмального поля христианского мировоззрения могли сосуществовать схемы Августина, Беды Достопочтенного, Иоахима Флорского и др. Объединяющим моментом всех этих схем было убеждение в направленности исторического процесса. Методологией же этих и других христианских моделей истории выступал провиденциализм.

Философия не в состоянии ни подтвердить, ни опровергнуть провиденциалистскую доктрину, поэтому любые оценки ей могут быть даны только в рамках теологии. Правда, провиденциализм в своем аутентичном виде уже мало соответствует интеллектуальной моде. Поскольку же в Новое время стандарты научного мышления устанавливались классическим естествознанием, идея неизбежности истории трансформировалась в представление об особых *законах*, рассматриваемых как формализованное и категоризированное отражение логики истории.

Естественно, что для средневекового христианства с его личностной концепцией Бога, «закон» как в-себе-объективное, безличное начало не входит в когнитивный горизонт. До XIX века как историки, так и философы прекрасно обходились без законов истории, и лишь соображения научной респектабельности, для поддержания которой нельзя было отставать в уровне теоретического обобщения от стан-

дартов естествознания, поставили вопрос о них на повестку дня. Поскольку способность оперирования законами стала критерием объективности и теоретической зрелости, общественные и гуманитарные науки, пришедшие на смену спекулятивнейшим построениям теологических докторов, столкнулись с необходимостью подведения своего эпистемологического и логико-методологического каркаса под стандарты более «продвинутых» дисциплин. Идейным наследникам стоявших у истоков новоевропейского проекта знания титанов мысли казалось, что еще чуть-чуть — и мир раскроет перед человеком все свои секреты; в этом почти мистическом действе снятия покровов с тайны бытия обществоведы не хотели быть на последних ролях. Фигурально выражаясь, если бы законов истории не существовало, их бы следовало выдумать. Отсюда — характерный для XIX века зуд законосочинительства.

Но реализовать этот проект было совсем непросто. Неповторимость и уникальность исторических событий существенно затрудняют выведение законов истории; сама же идея закона, как она представлена в «эталонных» естественных науках, предполагает повторяемость. Чтобы разрешить проблему, некоторые мыслители шли от событийного микроуровня к универсальным теоретическим обобщениям. Широкое поле для этого предоставляла статистика. Например, английский историк Генри Томас Бокль, рассуждая об устойчивости процента самоубийств, пришел к выводу, что существует некий *главный закон*, согласно которому в обществе определенное количество людей должны лишиться себя жизни, а то, кто именно это совершит, зависит от *частных законов*, которые в совокупном своем действии подчинены этому главному. Причем, «сила главного закона так непреодолима, что ни привязанность к жизни, ни боязнь того света не в силах умерить его действие» (Бокль 2000, 35). Здесь принципы механистической парадигмы проведены вполне последовательно, ведь если законы истории трактовать на манер физических или химических законов, то вполне логично в каждом социальном действии, даже носящем такой частный характер, как упомянутые самоубийства, видеть проявление объективных законов;

для XIX века, особенно его второй половины, следование естественнoнаучным канонам означало вершину объективности.

Как известно, проект создания «социальной физики» потерпел неудачу, во всяком случае, результат оказался неадекватным замыслу. Поэтому в XX веке характер дискурса принципиально меняется. Например, Реймон Арон, размышляя о социальных действиях (в том числе и о пресловутых самоубийствах), уже предпочитал говорить не о законах (законах истории или социальных законах), а о социологической каузальности, отмечая, что такого рода каузальные связи являются частичными и вероятными, что социальные причины не необходимы, что «частичный детерминизм регулярно совершается только в отдельной констелляции, которая точно никогда не воспроизводится» (Арон 2000, 411) и т.д. С другой стороны, есть теории, отсутствие в которых явно сформулированных законов выглядит лишь как жанровый прием. Например, Освальд Шпенглер отрицал наличие в истории смысла, цели, логики, разрабатывая соответствующий метод, в котором законам истории вроде бы нет места («Средство для познания мертвых форм — математический закон. Средство для понимания живых форм — аналогия», «Природу нужно трактовать научно, об истории нужно писать стихи» (Шпенглер 1993, 129, 252) и т.д.). Однако хотя *лично* Шпенглер не признавал существования исторических законов, характер его учения таков, что будь у автора «Заката Европы» несколько иной *вкус*, законам истории, скажем, в духе Николая Данилевского (Халапсис 2017), в нем нашлось бы вполне подходящее место.

Впрочем, как и всякая утопия, идея законов истории вскоре потеряла бы значимость и остроту, столкнувшись с невозможностью своего удовлетворительного разрешения. Но здесь в игру (если говорить об отечественной философской мысли) вмешались политические факторы. А.П. Назаретян отмечает: «Зарубежные историки и социологи часто указывали на тщетность немногочисленных попыток сформулировать “законы истории”, объясняя это либо свойством объекта, не терпящего генерализаций, либо пороками исторического мышления. В СССР такие законы были хорошо известны и лихо из-

лагались на уроках истмата, попытки пересмотреть, ограничить или дополнить их выглядели покушением на прерогативу классиков марксизма, а в итоге эта тема стала вызывать у многих ученых такую же аллергию, как и тема “прогресса”» (Назаретян 2001, 189).

Сегодня марксистская схема мало у кого вызывает доверие, однако заданные ею стандарты мышления все еще продолжают действовать. На постсоветском пространстве сложилась забавная ситуация, когда почти всеобщая уверенность в существовании законов истории соседствует с полнейшей неопределенностью не только в отношении их эпистемологического статуса, но и собственно их содержания. Когда физик рассуждает о законах, он знает, о каких законах он говорит, когда же о законах истории рассуждает обществовед, часто речь идет о представлениях, не наполненных никаким конкретным содержанием. Например, А.И. Мельник полагает, что фундаментальные законы истории — это действующие в обществе неизвестные (!) санкции, которые позволяют или не позволяют выполнять определенные операции во время построения общества, что ими необходимо руководствоваться при формировании независимого украинского общества (Мельник 2004, 440), но что это за законы — так и остается загадкой. Какой же прок знать о существовании законов истории, но не знать, в чем они заключаются? И чем же в таком случае следует руководствоваться при государственном строительстве?

По сути же, до сегодняшнего дня нет ни одной формулировки, которую не то, чтобы все, и не то, чтобы большинство, а хотя бы просто значительная часть обществоведов признавала в качестве «законов истории». Из этого факта еще, конечно, не следует заключение об отсутствии самих законов, но и уверенности в их существовании не добавляет. Время от времени делаются, правда, попытки выдать ту или иную более или менее произвольную формулу за исторический закон, но эвристическая продуктивность таких попыток, как правило, весьма скромная.

Классическое понимание необходимости основывается на той или иной форме редукционизма (механического, физического, биологического и т.д.), что выражается не только и не столько во внешних

аналогиях и аллюзиях, сколько в допущении, что в развитии природы и развитии человека есть изначальное тождество, которое может быть выражено в общем понятии закона. Но классический идеал знания применительно к истории всегда был лишь благим пожеланием, а то и просто частью идеологической доктрины. Причем, если в естествознании познавательный процесс шел от открытия законов к их осмыслению, то в науках о духе наоборот: от осмысления факта отсутствия законов истории к попыткам их открытия.

Важным свойством исторического бытия является его нестабильность, означающая потенциальную возможность реализации разных векторов социокультурной эволюции. В неких ключевых точках (точках бифуркации) заложено большое разнообразие сценариев, а ход дальнейшего развития системы может оказаться невероятным по меркам докризисного состояния. Последнее справедливо для любой нестабильной системы, для систем же социокультурной природы дело осложняется наличием *интеллектуального субъекта* (Халапсис 2005b), реализующего функцию управления ее эволюцией. Человеческий интеллект оказывается не только объектом социально-исторических изменений, но также агентом, который в состоянии кардинально изменить протекание природных закономерностей. Интеллект, превосходящий по информационной мощности окружающие его естественные системы, выступает по отношению к ним как аналог максвелловского демона (Назаретян 2001, 126). Способность интеллектуального субъекта изменять ход социокультурной эволюции путем перераспределения энергетических и информационных потоков оказывается фундаментальной особенностью того уровня бытия, который принято называть миром истории. Иными словами, *оперирующий информационно емкими моделями субъект способен навязывать свои законы бытию вообще, социокультурному бытию — в частности*. Причем он в состоянии не только поддерживать ее развитие, но и выводить систему на качественно иной уровень, не являющийся простым продолжением ранее действовавших закономерностей.

Ввиду того, что дух, воплощенный в интеллектуальном субъекте, обладает свободой как онтологическим атрибутом, наперед нельзя

точно предсказать, каков именно будет его выбор, т.е. какую из возможных при данных обстоятельствах альтернативу он предпочтет, или же, изменив кардинально обстоятельства, получит возможность выбирать из нового набора альтернатив. В точках бифуркации могут сработать третьестепенные по меркам «нормального» состояния факторы и реализоваться маловероятный сценарий; что еще важнее, в подобных ситуациях могут появиться альтернативы, немыслимые, да и вообще невероятные на предшествующем этапе. Поэтому исследование будущего через экстраполяцию выявленных в настоящем тенденций оказывается проблематичным, поскольку теоретик оперирует не возникшими в будущем, а ныне актуальными альтернативами, мысленно пролонгированными; его будущее, на самом деле, это настоящее, в своих *настоящих* же возможностях. При попытке заглянуть в будущее необходимо учитывать свойства изменяющейся реальности, которую деятельность интеллектуального субъекта перепрограммирует под свои информационные модели, которые оказываются новыми законами уже новой реальности.

Социальная бифуркация не есть нечто природное в естественно-научном смысле, она не следует из внешнего по отношению к интеллектуальному субъекту цикла. Всякие попытки «вычислить» продолжительность цикла, исходя из действующих ранее циклов, не могут быть вполне корректными. Бифуркация происходит тогда, когда возможности «естественного» развития социокультурной системы исчерпаны. Критериев множество: экономических, политических, социально-психологических и т.д., каждый из которых может анализироваться по отдельности, но для синтетической обобщающей картины следует учитывать их синергетический эффект. Будущее при таком подходе будет не результатом детерминистической предзаданности сущего, а местом реализации творческих потенций интеллектуального субъекта, при этом действующие объективные закономерности приобретают антропологический и антропогенный характер.

Ткань же исторического бытия ткется из деяний духа, манифестирующего себя в отдельных *актах*, которые различаются по масштабу и последствиям. Наиболее значительные из них принято

относить к «историческим», что удобно и уместно, хоть и нет возможности провести между «частными» и «историческими» актами (событиями) четкую *онтологическую* границу, равно как и невозможно строгое обоснование гегелевского дуализма (Гегель 1974, 89-90) случайного и действительного.

Здесь можно сослаться на Ю.М. Лотмана, который отмечал, что если «... исходить из представления о том, что историческое событие — всегда результат осуществления одной из альтернатив и что в истории одни и те же условия еще не означают однозначных последствий, то потребуются иные приемы подхода к материалу. Потребуется и другой навык исторического подхода: реализованные пути предстанут в окружении пучков нереализованных возможностей». И далее он указывал, что в свете пригожинского подхода (который Лотману импонировал) «...случайное и закономерное перестают быть — несовместимыми, а предстают как два возможных состояния одного и того же объекта. Двигаясь в детерминированном поле, он (этот объект) предстает точкой в линейном развитии, попадая во флуктуационное пространство — выступает как континуум потенциальных возможностей со случаем в качестве пускового устройства» (Лотман 1994, 358, 361).

В завершение этого подраздела замечу, что существование человека контингентно, как, впрочем, и существование любого другого объекта во Вселенной. Необходимость в истории возникает на втором этапе, когда человек утверждает себя в бытии. Причем от того, как именно он это делает, зависит его онтологический статус и субстанциальная определенность. На этом этапе уже есть необходимость, но еще нет логики, подобно тому, как жизнь дуба или тигра подчинена природной необходимости, но лишена какой-либо логики и смысла. Логика возникает на третьем этапе, когда человек начинает осознанно принимать решения, выстраивая, таким образом, *пространство управляемых возможностей*. Деятельность отдельных индивидуумов, осуществляемая в социокультурных рамках конкретно-исторического бытия, становится неотъемлемой частью целостных ансамблей, синергетический эффект которых придает истории не только драматизм

и жизненность, но и позволяет говорить о свойственной ей логике. Эта логика проявляется в виде *тенденций*, которые можно выявить путем обобщения эмпирического материала.

На мой взгляд, в историческом процессе наличествует необходимость, которая обладает, во-первых, *статистическим характером* (необходимость социальных процессов проявляется не в отдельных «траекториях», а в рамках социальных ансамблей), во-вторых, *событийностью*, означающей уникальность исторических явлений и их конструктивную роль в развитии общества, в-третьих, *нестабильностью*, а значит — потенциальной возможностью реализации разных векторов развития социальной системы; в-четвертых, *необратимостью*, то есть, неповторимостью исторических ситуаций и истории в целом.

Конкретные формы, посредством которых теоретик представит полученное знание, зависят от характера материала, ранга обобщения и т.д., в том числе от условностей и от авторского честолюбия. Никто не мешает теоретику назвать свои формализации «законами истории», важно лишь понимать конвенциональность таковой номинации и не позволять схеме подменять собой и порабощать действительность.

4. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИСТОРИИ

4.1. Творчество и творцы

Логика истории, как было показано, не есть нечто, стоящее «над» собственно историей и человеком как ее деятелем. Более того, эта логика оказывается плотно связана с человеком в его статусе интеллектуального субъекта, который активно вмешивается в процессы, происходящие как в обществе, так и в природе. С другой стороны, он и сам не со звезд прилетел, и окружающая реальность — те же самые общество и природа — еще до того, как он смог что-то (хотя бы потенциально) поменять, вылепили его из глины безликости. Приобретая определенность социального образа и жизненной позиции, субъект получает возможность деятельности как деятельности творческой. Возможность эта не означает, конечно, право на принятие решений, имеющих вес для кого-то помимо него самого, а уж тем более — для всего мира; тем не менее, некоторые, чья деятельность превосходит обычную жизнедеятельность человеческого большинства, все же умудряются ею воспользоваться.

Культурные предпосылки бытийствования индивида представляют собой, очевидно, нечто принципиально иное, чем природные предпосылки возможности физического существования *Homo sapiens*. Последние оказывают свое влияние, так сказать, объективно, при минимальных усилиях человека, в то время как культурные очерчивают

лишь поле для маневра, предлагая индивиду самому конституировать себя в качестве личности. Поскольку культурные предпосылки действуют не автоматически, а лишь при наличии внутренней духовной работы, характер которой и ее результаты, будут существенно отличаться у разных людей, они для развития личности оказываются более фундаментальными, чем предпосылки собственно природные, необходимость которых имеет сугубо внешнюю форму, выступая как фон, на котором протекает история становления человеческого общества.

Систематизируя и интерпретируя бытие, мыслящее Я попадает в двусмысленную эпистемологическую ситуацию, возникающую, с одной стороны, ввиду того, что многомерный и многообразный мир не желает покоряться человеческому разуму в его стремлении к упрощению (а разъяснение всегда оказывается упрощением), а с другой, ввиду того, что пытающийся набросить на окружающий мир свою категориальную сеть разум начинает в процессе выполнения данного намерения постепенно осознавать, что он сам для себя есть наибольшая тайна. Вопрос об истине, который первоначально имеет отвлеченный и абстрактный характер, приобретает экзистенциальную значимость, трансформируясь в вопрос: «Как получилось, что я, мыслящий, существую, причем существую как мыслящий?». Переплетающиеся в подобных вопросах онтологические, эпистемологические, антропологические и иные аспекты, очерчивают многоуровневый характер проблемы культуры.

Культура выступает в качестве бытийной сферы, реальность которой обеспечивается особыми антропными режимами, возможными благодаря наличию у человека способности, во-первых, к *абстрактному спекулятивному мышлению*, возникающему при рассмотрении мира в проблематичном модусе как некую загадку, как что-то удивительное, непонятное, а поэтому и требующее разъяснения, разгадывания, расшифровки, во-вторых, к *рефлексии*, которая снимает (потенциально полностью, актуально — всегда частично) противоположность между мыслящим и предметом мышления, которая (противоположность) именно в спекулятивном мышлении впервые и

проявляется.

Появление рефлексии, как осознание мышлением себя в качестве мыслящего Я, знаменует выделение человека из царства природной необходимости. Но это выделение изначально было только формальным, поскольку рефлексия есть сперва не данность, а скорее предчувствие. Я, осознавшее то, что оно есть поистине Я, не смогло вместить грандиозности такого открытия; оно пугается своей уникальности, его тяготит ответственность за выбор, оно прячется за коллективным Мы.

В своих ранних объективациях дух выступает почти исключительно как коллективное начало. Например, в рамках иудео-христианской традиции личное человеческое Я фигурирует почти на нелегальном положении, а если и присутствует как данность, то всегда в соотнесенности с Божественным Я. Подлинная действительность и полнота Я принадлежит лишь Богу, что фиксируется в формуле «Я есть Сущий», какой Бог Ветхого Завета открывает Себя людям; только *это* Я поистине сущее, поскольку для Его существования нет необходимости в других Я. Всякое же человеческое Я, конституируя себя как личное Я, уже тем самым оказывается не вполне легитимным, поскольку в его индивидуальности сквозит претензия на самостоятельность, обособленность, а значит — и посягательство на Божественную прерогативу субстанциальности. Реальность человеческого Я ставится в прямую зависимость от его сопричастности Творцу; формой такой сопричастности выступает Церковь, в этом качестве провозглашаемая предметом веры.

То, что Тейяр де Шарден называл рефлексией применительно к процессу выделения человека из биологического своего окружения (Тейяр де Шарден 1987, 137), есть рефлексия как антропологическое качество вообще; Я лишь *догадывается* о своем существовании, опираясь на наглядную достоверность. Единичный дух есть сперва единичность и уж затем — собственно дух. Подлинно рефлектирующим Я становится только тогда, когда предметом рефлексии становится не эмпирическая единичная данность Я, а само мышление, которое оказывается (впервые явно и отчетливо у Декарта) гарантом достоверно-

сти этого Я. Мышление выступает в роли абсолютной сущности, но в этом оно уже выходит за границы единичного Я, причем расширение границ идет не в направлении коллективного Мы (тогда дух шел бы по кругу, определяя свое Я через Мы, а это последнее — через единичное Я), а в направлении осознания всеобщности, надличностного характера Я, т.е. к трансцендентальному Я (Я-как-таковому), что осуществляется через абстрагирование от случайных и единичных черт эмпирического (этого-вот) Я.

Преодолевая (пусть неполно и частично) категорическую директивность инстинктивных алгоритмов поведения, человек выпадает из системы природных детерминант, что оборачивается для него не только освобождением, но также ужасом непредопределенного и незамкнутого бытия; он чувствует свою подвешенность, его мучает ностальгия по «естественному раю» и смутное сознание безвозвратности этой потери. Эрнст Блох замечает: «Говорят, наша врожденная черта — неудовлетворенность; она остается под всем культурным как некая неизбывная нагота. Это согласуется с историей: наши руки предназначены для сбора плодов, метания дубины, но не для игры на фортепиано. Глаза дарованы для того, чтобы выслеживать дичь или врага, а не для того, чтобы разглядывать пыль на луне или крохотную жизнь в капле воды» (Блох 1997, 60). Человек, осознавший свою беспомощность в чуждом материальном мире, употребляет усилия для конструирования реальности, в которой он мог бы чувствовать себя как дома. Так возникает культура, которая, будучи механизмом адаптации человека к условиям сущего, становится средством формирования человека как животного мыслящего и социального.

Но следует иметь в виду, что хотя возможность культуры обеспечивается способностью человека к спекулятивному и рефлексивному мышлению, мысль сама по себе ничего творить не в состоянии. Любая глубокая спекулятивная мысль представляет собой, в сущности, более или менее удачный *набросок проекта бытия*. Этот набросок есть первый шаг, нужный для созидания культуры. Вторым шагом является облачение чистой мысли в определенную форму, что

происходит только в том случае, когда мыслящий обладает необходимой *волей*, для выявления своего внутреннего содержания вовне, т.е. за пределы духовного мира этого-вот-Я. Частным вопросом здесь выступает вопрос о конкретных модусах *оформления* (а, стало быть, и объективации, в широком смысле этого слова) мысли: один проект может быть реализован на практике, другой же может и не предполагать прямого практического воплощения, бытийствуя в культурном пространстве как идеал или теория.

Умозрение нужно индивиду для восприятия символического мира культуры, для того, чтобы стать личностью, т.е. собственно *культурным* человеком; творчество же выводит личность не только за пределы материального мира, но и за пределы его духовной среды. Создав новую реальность, Я преодолевает существующую культуру как внешний факт, но, вместе с тем, получает возможность на нее влиять, т.е. культура оказывается *личным* делом. Без способности к творчеству не было бы не только культуры, но и социума, то есть, *люди склонны к творчеству не потому, что социальны, а социальны потому, что склонны к творчеству.*

Социальность предполагает наличие некоего культурного субстрата (пусть даже в примитивной и смутной форме), который обеспечивал бы общество духовным фундаментом. Живущие вместе люди лишь тогда создают то, что можно назвать обществом, когда основой их *общения* становится что-то большее, чем личная приязнь или бытовые потребности. Творческая активность отдельных личностей выступает необходимым и решающим фактором социогенеза, обязательно наличествуя при зарождении общества, при формировании его институтов и идеологии; в противном же случае, любое объединение людей, не вдохновленных единым творческим порывом, обречено на скорый распад.

Творческий порыв может быть непродолжительным, тогда его хватает лишь на создание простейшей социальной структуры. Впоследствии единственной задачей такого социума становится сохранение в неприкосновенности традиций; не случайно культ предков имеет особое значение именно в застывших обществах: люди сакра-

лизируют великие свершения прошлых поколений, на которые сами уже неспособны. Если же социум находит возможность превратить творческий порыв в перманентный процесс, только тогда речь может идти уже об *историческом* развитии. Стало быть, прогресс общества напрямую связан с творческой активностью его членов, а в случае ее прекращения или затухания, соответственно, прекращается или приостанавливается и развитие этого общества с различными вытекающими из этого последствиями.

Подлинной основой культурного бытия есть *дух*. Ранее (подразделы 3.4. и 3.5.) я уже обозначил смысл, который придается этой категории в данном исследовании. Теперь следует его конкретизировать. Дух не тождественен культуре, он есть источник и возможность всякой возможной культуры, но при этом он и сам нуждается в ней. Гегель отмечал: «Как *субстанция* и всеобщая, себе самой равная постоянная сущность дух есть неизменная и незыблемая *основа* и *исходный пункт* действия всех и их *конечная цель* как мысленное “в себе” всех самосознаний. — Эта субстанция есть точно так же всеобщее *произведение*, которое создается действием всех и каждого как их единство и равенство, ибо она есть *для-себя-бытие*, самость, действие. В качестве *субстанции* дух есть непоколебимое справедливое *равенство самому себе*; но в качестве *для-себя-бытия* эта субстанция есть растворенная, приносящая себя в жертву милостивая сущность, в которой каждый осуществляет свое собственное произведение, разрывает всеобщее бытие и берет от него свою долю себе. Это растворение и разъединение сущности есть именно *момент* действия и самости всех; в этом — движение и душа субстанции и приведенная в действие всеобщая сущность. Именно тем, что она есть бытие, растворенное в самости, она не есть мертвая сущность, а *действительна* и *полна жизни*» (Гегель 1992, 234).

Итак, дух выступает двояким образом: как произведение, т.е. результат творческого действия, и как самодостаточная сущность (субстанция). Будучи осуществлены, достижения человека не зависят от практического их использования последующими поколениями; в то же время деятельность потомков с необходимостью на них основыва-

ется. Предшествующие этапы развития мирового духа находятся в нем же в снятом виде, как моменты, они сущностно неизменны в своей *пройденности*. Но эти этапы становятся основой и исходным пунктом деятельности всех индивидов, отталкиваясь от которого самосознание осуществляет себя, т.е. развертывается, производя новую духовную реальность.

В рамках иудео-христианской традиции творчество выступает одним из основных атрибутов Бога, и в этом есть глубокий смысл. «И сказал Бог: да будет... И стало так». Бог христиан прежде всего и преимущественно Творец, а не только Менеджер. Творчество — свойство божественное, оно не может быть присуще тому, что *создано*. Но человек — не просто творение в ряду других творений. Он еще есть образ и подобие Бога, и в этой своей роли человек приобретает совершенно особый статус, где-то приобщаясь к божественному как сподвижник и соавтор, а где-то даже узурпируя часть божественный полномочий, в той мере, в какой его творчество выражает личную самость.

Творчество предполагает специфический режим бытийствования личности, при котором происходит обращение субъекта вовнутрь, открытие в себе территории духа, производящего особые акты спекулятивной мысли, выпадающие из каузальных цепочек материального мира (в отличие, скажем, от других мыслей, не требующих для своего появления подобных *актов*) и попадающие в иную онтологическую реальность. Боязнь отрыва от понимаемой как фактичность и данность реальности, а то и просто интеллектуальная лень, препятствуют обустройству сферы мысли. Индивидуальное сознание, для которого эти препятствия стали непреодолимыми, может *при случае* «порассуждать» о бытии и жизни, но такие рассуждения, не подкрепленными напряженными, на грани невозможного, актами мысли, обречены остаться лишь ни к чему не обязывающей игрой ума. Творчество, представляющее собой оригинальную трактовку (а не только прочтение) кодов бытия, требует *мужества мыслить* до конца, а также *воли* собирания воедино актов мысли.

Но этим дело не ограничивается. Произведение единичного духа

необходимо сделать всеобщим достоянием, то есть, обустроенную личным усилием онтологическую сферу мысли нужно включить, втолкнуть в бытийное поле культуры. Если это происходит, и личность (заявляющая себя в таковом действии в качестве творца) находит способ объективации собственных духовных конструкций, придавая им надличностный характер, то свершившийся *во времени* творческий акт (уже не только акт мысли, но акт мысли, подкрепленный объективирующим его *действием*) становится *необратимым*. Нечто свершилось, вошло в ткань истории и культуры, и его уже нельзя произвольно изъять или отозвать назад. Даже будучи преодоленным последующими актами, творческое деяние продолжает бытийствовать если и не в своей собственной сущности, то как основа для преодоления или преодоления преодоления и т.д., выступая неотъемлемой частью культуры, которая таковой сделалась в том числе и ему благодаря.

Импульс и направление истории общества дают такие личности, которые решаются подняться над окружающей действительностью, формулируя новые идеи, создавая новые ценности, обустроивая, таким образом, новую духовную реальность. В данном обществе на данном этапе его истории может быть больше или меньше творцов, но их всегда меньшинство, поскольку хотя сама способность к творчеству можно считать видовой характеристикой человека, у человеческого большинства она развита в минимальной степени. Но чтобы творческая активность одиночек имела шансы на успех, массы должны быть в какой-то степени *сопричастны* их творчеству.

Каждый индивид потенциально творец, но реализует эту потенциальность далеко не каждый. Однако подобно тому, как в процессе этногенеза появление *чрезмерного* количества пассионариев ведет этнос к «перегреву» и может поставить его на грань разрушения (на что указывал Л.Н. Гумилев), буйство творчества может, как это ни странно звучит, уничтожить культуру. Мир не выдержал бы засилья Дон-Кихотов; для культуры Санчо Панса также является необходимым персонажем. Продуктивная роль творческого меньшинства в значительной степени связана с тем, что это именно меньшинство.

В бытии культуры нетворческим массам отведена роль стабилизирующего фактора; инертность не менее необходима, чем творческий порыв. Проблема не в том, чтобы сделать творчество достоянием широкой публики, а в том, чтобы наладить механизмы коммуникации между творческим меньшинством и нетворческим большинством, обеспечить реализацию идей первых в культуре, чья устойчивость обеспечивается участием вторых. Причем необходимо обратить внимание на то, что именно отношение масс к идеям лидеров определяет их (идей) жизнеспособность: косность служит защитой от безумия и одержимости.

Творческий порыв является необходимой предпосылкой исторического развития общества и его движущим фактором, но он и сам историчен как продукт. В разные эпохи роль и внешние проявления творчества представлены по-разному. Для общества, находящегося на ранних стадиях своего развития, деятельность нескольких индивидуумов может быть определяющей для эпохи в целом; усложняясь, цивилизационные образования становятся более устойчивыми относительно единичных творческих актов, они имеют тенденцию «гасить» последствия отдельных духовных флуктуаций. Для действия на сложную социокультурную общность необходимо, чтобы творческие акты объединены были в *систему влияния*. Поэтому с необходимостью на смену ученым-единицам приходит наука с ее дисциплинарным и институциональным многообразием, на смену пророкам приходит Церковь, место вождей занимает политическая система и т.д.

Возрастание духа требует и увеличения количества его представителей. Система образования, являющаяся составной частью культуры, призвана искать, отбирать, воспитывать не только мастеров, но и подмастерьев (Халапсис 2011е). Причем граница между первыми и вторыми, по крайней мере, на феноменальном уровне, ныне становится довольно условной; во всяком случае, многие достижения современной цивилизации обязаны своим появлением не только, а порой — и не столько гениальности, сколько упорству и трудолюбию. Стало быть, происходит перераспределение ролей в духовном

производстве; массы уже не столь однородны и их нетворческий статус перестает быть очевиден.

Здесь высвечивается старая проблема, которая многократно обсуждалась (иногда ввиду теоретического интереса, чаще — на злобу дня), «окончательно» разрешалась и закрывалась, но потом вновь открывалась и т.д. Я имею в виду тему «творцов истории». На мой взгляд, основное недоразумение, мешающее столь давней дискуссии принести плодотворные результаты, заключается в *неисторическом подходе к историческому процессу*. Это выражается в попытке построить ту или иную модель, которая позволила бы дать хронологически нейтральный ответ на обсуждаемый вопрос, а затем приложить эту модель ко всемирной истории.

Так, пребывая в смысловом поле, задаваемым бинарной оппозицией «герой—толпа», участвующий в дискуссии теоретик будет обосновывать, что его вариант решения проблемы творцов корректно работает для описания и постижения *любой* исторической эпохи. Признавая, что на каждом новом этапе принятые им базовые категории (в рассматриваемом примере — «герой» и «толпа») наполняются новым содержанием, он вынужден *соотношение* между этими категориями обозначать как константу. Я же полагаю, что исторические обстоятельства влияют не только на наполнение этих категорий, но и на характер самого исторического процесса, а ввиду этого — требуют изменения соответствующих моделей.

Такие понятия как «герой», «творческое меньшинство» и т.п. не следует воспринимать как отражение метафизических сущностей, речь может идти лишь об эффективности и уместности использования конкретного познавательного инструмента в конкретной ситуации. Абстрактное же рассмотрение этого вопроса может приводить к весьма вульгарным построениям, в рамках которых, скажем, роль личности в истории определяют ее социальным статусом («герой по должности»), понятие «элита» отождествляется с политическим влиянием или финансовыми возможностями и т.д. В общественной или личной жизни каждый может называть себя или своего визави так, как ему заблагорассудится, но при философском исследовании обще-

ства такие вольности совершенно недопустимы.

Впрочем, между властью (правлящим меньшинством) и творчеством (взятой как онтологическая реальность) связь все же есть, но она более тонкая, чем это обычно полагают. Чтобы общество существовало как система, должны быть в наличии системообразующие элементы, обеспечивающие трансформацию энергии (мысли и воли, прежде всего) отдельных членов в *общее дело*. Поскольку же общество есть система динамическая и саморазвивающаяся, оно не только нуждается в поддержании *status quo*, но вынуждено каким-то образом решать актуальные проблемы, а здесь представители творческого меньшинства выступают в качестве генераторов идей, определяющих тот или иной выбор общества, выступая от его имени.

Для творчества необходимо знание. Последнее еще не есть гарантия творчества, но, по меньшей мере, *conditio sine qua non*. Перефразируя знаменитый афоризм Фрэнсиса Бэкона, можно утверждать, что знание есть власть. Именно поэтому на ранних стадиях развития общества творческое меньшинство и правящее меньшинство — это почти одно и то же. Кесарь является одновременно жрецом, судьей и военачальником. Впрочем, правители и в последующем стремились сохранить за собой монополию на знание, держа под своим контролем, соответственно, и возможность творчества. Чем более им это удается, тем более священной и непостижимой власть представляется в глазах подданных. Сакрализация власти происходит не только в прямо постулирующих ее божественный характер обществах, но и в любой тоталитарной (авторитарной) державе, где правитель если и не имеет прямой божественной санкции, то обладает сверхъестественной мудростью и т.п. (зачастую «вождь» одновременно «учитель»; мало меняется суть дела в случае «коллективного вождизма», то есть, если функции правителя выполняет правящая организация).

Социальная система не может существовать без некоего компромисса между творческим деянием (творческой свободой) и принятыми в данном обществе и в данное время нормами. Отсутствие образования у большинства населения в традиционном обществе решает проблему устойчивости, но предоставляет ему весьма ограни-

ченный *человеческий ресурс* для интенсивного развития. Сакрализация власти происходит в условиях, когда ее представители пользуются немислимыми для большинства населения полномочиями, которые сводятся к возможности принятия решений на основе закрытой (эксклюзивной) информации.

В условиях массовой образованности акценты смещаются. Происходит дифференциация социальной деятельности, следствием чего оказывается разделение функций принятия решений, управления информационными потоками и т.д. между разными институтами и разными носителями. Соответственно, в открытом обществе десакрализация власти происходит вследствие лишения правителя и окружающих его «лучших людей» монополии на знание и творчество. Фактически каждый член общества получает шанс, хотя воспользоваться им выражает желание, конечно, далеко не каждый. Духовная иерархия при этом уже выстраивается на основе не столько социального положения, сколько личностного экзистенциального выбора и воли к творчеству. Это, в частности, означает, что рост образованности населения логически (фактически это происходит с большим трудом, перерывами, откатами назад) приводит к открытости общества, при котором органы политического управления все более приобретают сугубо административно-хозяйственный характер, лишаясь прерогативы тотальности принятия решений.

Ныне сакрализация одного из элементов общественного механизма — института власти — все более становится анахронизмом, а проблема получения информации отходит на второй план, уступая место проблемам анализа и эффективного ее использования, где институты власти выступают уже не как монополисты, а лишь как участники процесса, в каких-то вопросах кооперирующиеся с другими участниками (например, транснациональными корпорациями, финансово-промышленными группами, общественными организациями, научными коллективами и т.д.), а в каких-то — конкурирующие с ними; при этом, государство все меньше контролирует это «постиндустриальный» источник власти (см. подраздел 3.6.).

Чем выше информационная плотность общества, тем более оно

открыто, и тем меньшую роль в его развитии играет политическая элита. Если в традиционном жестко иерархизированном обществе вектор развития (социального, духовного, политического, геополитического и т.д.) в значительной степени (хотя никогда — полной мерой) определяется политической элитой (собственно, поэтому не лишены определенного смысла отождествления исторических этапов с правителем и проводимой им политикой), то в открытом информационном обществе влияние политической элиты на метафизический выбор общества становится все меньше, а его развитие перестает жестко зависеть от креативности отдельных политиков и чиновников⁵⁰. Такова, на мой взгляд, общая тенденция, которая проявляется при широком взгляде на всемирно-исторический процесс, хотя, разумеется, что при исследовании конкретных исторических фактов или даже периодов можно столкнуться с немалым количеством исключений.

Стало быть, вопрос о «творцах истории» следует перевести в иную плоскость. В феноменальном мире дух выражает себя через творческих личностей (творческое меньшинство), поскольку неотъемлемым его атрибутом есть творчество. На каждом же конкретном этапе истории творческое меньшинство решает свои специфические задачи, связанные с теми или иными вызовами и в рамках конкретной социокультурной ситуации, а потому оно и представлено разными социальными группами, в большей или меньшей степени связанных с функциями прямого социального (политического) управления.

Также важно отметить тот факт, что в открытом информационном обществе прослеживается тенденция к повышению творческого потенциала широких народных масс (как бы банально это ни звучало), а значит — и увеличивается их роль как участников всемирной истории.

⁵⁰ Кстати, этот факт имеет примечательное следствие: правители прошлого в такой оптике порой представляются намного более выдающимися, нежели современные демократические лидеры.

4.2. Народ, культура и цивилизация

Существуют сотни определений культуры и разные подходы к определению сущности цивилизации (Kroeber and Kluckhohn 1952). Причем если в одних случаях речь идет об отличиях в нюансах, то в других приходится сталкиваться с принципиально альтернативными подходами, что не может не вносить изрядную путаницу. Люсьен Февр как-то провел любопытное исследование эволюции значений слова «цивилизация» в европейских языках с середины XVIII до середины XIX столетия. Историк заметил, что в Германии (начиная с Вильгельма фон Гумбольдта) «...слово “цивилизация” захватило сферу прежнего слова “police”: безопасность, разумный порядок, прочный мир, кротость и спокойствие, установившееся в области социальных отношений. Однако народы кроткие, народы хорошо policés не обязательно являются народами культурными (cultivés), если иметь в виду их умственное развитие; нравы некоторых дикарей — в частной жизни — достойны уважения, и тем не менее эти дикари чужды какой бы то ни было интеллектуальной культуры. И наоборот. Отсюда вытекает независимость этих двух сфер, различие двух понятий» (Февр 1991, 277). Постепенно формируется немецкая традиция понимания под цивилизацией определенного уровня развития общественных отношений, под культурой — духовной, интеллектуальной жизни человека. Во французской же традиции, по мнению Февра, определяющими для исторической интерпретации понятия «цивилизация» были работы Франсуа Гизо. Основной идеей цивилизации последний называет идею прогресса. Прогресс прежде всего состоит в усовершенствовании общественной жизни. Но высокий уровень развития социальных институтов — отнюдь не единственный атрибут

цивилизации. Другим, не менее важным ее атрибутом является духовная жизнь человека. По мнению Гизо, цивилизация существует при двух условиях и характеризуется двумя признаками: развитием общественной деятельности и развитием деятельности личной, — прогрессом общества и прогрессом человека. Выделяя две стороны цивилизации, французский историк указывает на их глубокую связь. Конечно, развитие этих сторон никогда не происходит синхронно; то одна, то другая сторона имеет преобладание. Но в целом, развитие духовной природы человека служит на пользу обществу, а всякое значительное развитие общественного быта — на пользу человека (Гизо 1898, 11-13).

Итак, налицо принципиально разные подходы: один, постулировавший существенное различие между социальной деятельностью и деятельностью интеллектуальной, духовной, и другой, признающей эти формы человеческой деятельности двумя связанными сторонами общего процесса цивилизации. Первый подход, утвердившийся в Германии, постепенно трансформируется от признания различия двух сфер человеческой деятельности у Вильгельма фон Гумбольдта до резкого их противопоставления у Освальда Шпенглера. Это разделение культуры и цивилизации до сих пор принято в Германии, а поскольку украинское обществоведение всегда находилось под сильным влиянием немецкой философской традиции, в нашей стране (как и в сопредельных государствах) такой подход имеет немало сторонников. Второй подход распространился не только во Франции, но и в англоязычных странах, став там преобладающим. В рамках этого подхода «культура» и «цивилизация» фактически отождествляются. Так, Сэмюэл Хантингтон, например, пишет, что и цивилизация, и культура относятся к образу жизни народа, и цивилизация — это явно выраженная культура (Huntington 1996, 41).

Казалось бы, что история терминов — это сугубо частный случай. В одном обществе принята одна традиция номинирования, в другом — другая. Но бинарность (как связка или как оппозиция) «культура—цивилизация» имеет вполне метафизические коннотации, связанные с вопросом о культурной преемственности, без решения

которого словосочетание «всемирная история» так и останется двусмысленностью.

Итак, в чем же выражается культурная преемственность? В зависимости от решения этого вопроса все исследования в области культурной динамики Альфред Вебер разделил (в работе «Принципиальные замечания к социологии культуры») на два типа: эволюционный и морфологический (Вебер 1999, 32 сл.). При эволюционном рассмотрении историческое развитие отождествляется исключительно с *космосом цивилизации*, в котором действительно происходят заимствования от одной культурно-исторической общности («исторического тела», в терминологии А. Вебера) к другой, вследствие чего выстраивается единая линия человеческого развития. При морфологическом типе исследования (здесь А. Вебер имел в виду шпенглеровскую морфологию мировой истории) акцент смещается на культуру, которая оказывается внешней формой, образом, символом сокрытой и совершенно иррациональной внутренней сущности народа. Несравнимыми и уникальными оказываются не только собственно культурные (религии, системы идей, искусство и т.д.), но и цивилизационные феномены (например, наука).

Сам же А. Вебер считал культуру и цивилизацию в основе своей совершенно разными бытийными сферами⁵¹. Цивилизация для него — это духовное и материальное вспомогательное средство человечества в его борьбе за существование. Поскольку последняя в своих основных элементах одинакова для всех людей, достижения цивилизации универсальны и общезначимы: они совершенствуются от поколения к поколению и передаются от одного «исторического тела» к другому. В отношении же культуры дело обстоит иначе. Принимая шпенглеровское понятие культуры как актуализацию скрытых в индивидуальной душе каждого исторического тела возможностей, А. Вебер признавал также уникальность и непередаваемость культуры. Таким образом, он пытался примирить оба подхода, разделив

⁵¹ В работе «Идеи к проблемам социологии государства и культуры» он уже говорит о трех относительно автономных процессах: культуры, цивилизации и социального развития (Вебер 1999, 43 сл.).

культуру и цивилизацию на два «космоса»; при этом разделении снимается и (характерное для Шпенглера) их противопоставление.

Однако на деле непросто так же элегантно провести четкую демаркацию между «культурой» и «цивилизацией». Начну с того, что борьба за существование и, соответственно, знания, средства, методы господства над природой вовсе не одинаковы для всех людей: сравним хотя бы формы социального бытия оседлых народов и кочевников. При конкретном исследовании выясняется, что «космос цивилизации» в значительной степени детерминируется ментальными факторами, которые относятся к «космосу культуры». Да и последний не может рассматриваться в отрыве от технологических решений, предоставляемых цивилизацией, ведь имеет немалое значение то, какие материальные возможности лежат в основе артефактов культуры; к тому же, в самих этих артефактах порой невозможно разграничить оба «космоса».

Ввиду того, что для реализации своих внутренних возможностей дух вынужден решать не только фундаментальные проблемы самосознания, но и текущие задачи, связанные с его существованием и утверждением в материальном мире, проявления одного и того же духа столь различны, что провоцируют теоретика на разделение, а то и противопоставление друг другу отдельных сторон человеческой деятельности. Мне не кажется убедительным социальный дуализм духа и души, а поэтому я не считаю необходимым принципиально разделять те стороны общественной жизни, которые относятся к «космосу цивилизации» (составляя достижения всего человечества), и те стороны, которые относятся к «космосу культуры» (и в отношении которых экспорт от одной культуры к другой невозможен или, по меньшей мере, крайне нежелателен).

Моя позиция заключается в следующем. Дух, как он интимно являет себя человеку и как он обогащается индивидуальными творческими актами личности, суть то, что ближе всего может быть обозначено как «культура», а тот же дух, прошедший посредством личности объективацию во внешнем результате, представленный как общее достояние им же объединенной общности людей, суть то, что обозна-

чают как «цивилизация». Без культуры цивилизация — это лишенная жизни форма, мертвая плоть, которая не может долго задерживаться в мире живых, разве только посредством бальзамирования. Культура же без цивилизации — это младенческие потуги духа обозначить самого себя; лишь в рамках цивилизации, получив возможность полноценной (относительно конкретных исторических условий) объективации, дух выступает зрелым и самостоятельным историческим персонажем. Поскольку основой и источником как культуры, так и цивилизации суть один и тот же являющийся себя в историческом пространстве-времени дух, подлинного онтологического основания для разделения культуры и цивилизации нет. Здесь можно согласиться с Фернаном Броделем относительно того, что цивилизация есть основа культуры (Braudel 1980, 205).

Но рассмотрение этого вопроса позволяет выйти на более широкую проблему, а именно, на проблему соотношения культурно-исторического и всемирно-исторического. Дело в том, что дух в историческом пространстве-времени предстает как множество, причем как множество множеств, т.е. в истории дух выступает как множество народов, каждый из которых есть множество индивидуумов. Хотя дух есть основа и источник всемирной истории, непосредственно главным участником всемирно-исторического процесса является человек. Между духом-как-таким и человеком-как-индивидуумом есть посредник, называемый (в широком смысле) народом.

Народ — это внешняя форма, в которой осуществляется процесс самопознания как духа, так и индивидуума; это своего рода *средний термин*. Свою реальность народ черпает из реальности духа и реальности человека. Когда же речь идет о «духе народа», не следует это понимать это так, как будто бы дух был присущ данному народу как его *собственность*. Дух не принадлежит народу, но может *через* него себя являть. Стало быть, не дух есть собственность народа, а скорее народ есть средство, избранное духом для явления себя в качестве духа. Нет множества духов, но есть множество форм, в которых дух разворачивается; эти формы в историческом пространстве-времени бытийствуют как народы.

В связи с этим может возникнуть вопрос: почему бы духу ни проявляться прямо через человека, зачем ему нужна какая-то еще инстанция?

Дело в том, что человек-как-таковой есть абстракция. Как дух для своего познания нуждается в противопоставлении себя Иному, а значит — нуждается во множестве, так и человек становится человеком лишь находясь в общении с другими людьми. Единичный человек в отрыве от своего человеческого окружения не может, поэтому, быть деятелем духа; но и человечество в целом не является участником всемирной истории. Народ есть общность, в которой отдельные личности могут объединить свои силы для производства культуры, следовательно, народ есть ступень, на которой происходит *встреча духа и человека*. Я под **народом** буду понимать *культурно-историческую общность людей, объединенную в государство и являющуюся носителем духа*.

Полагаю, что здесь следует кое-что пояснить, в частности — мотивы, которые заставили меня в определении народа упомянуть государство. Разные человеческие коллективы по-разному озабочены историей, они отличаются друг от друга по степени, по интенсивности исторического сознания, и в значительной степени из-за этого — играют разные исторические роли. Если этнос находится на догосударственной стадии своего развития, то исторической деятельностью как таковой он и не занимается; культурный же этнос, не имеющий своего государства, не может в полной мере распоряжаться достижениями своего духа, а потому и не выступает во всемирной истории в качестве *самостоятельного* участника.

Государственность не есть некое онтологическое свойство исторических этносов, называемых здесь народами, но лишь внешний показатель *серьезности намерений*. Она означает, что данная общность уже состоялась как народ, она вышла из до- и внеисторического этнографического инфантилизма, у нее есть *свой* проект мирозидания, свое представление о цели, ценностях и идеалах.

Вне государства дух может лишь *подавать надежды*; шанс осуществить их он получает лишь будучи облачен в социально-

политическую форму. По мнению Шпенглера, государство — это пребывание народа «в форме». Он отмечал: «Что такое государство, можно понять, если из потока существования, находящегося в подвижной форме, подвергнуть рассмотрению одну только форму как некую протяженность, застывшую вне времени, и совершенно отвлечься от направленности и судьбы. Государство — это застывшая история, а история — текучее государство» (Шпенглер 1999, 470). Подлинно же историческим становится народ, создающий цивилизацию, поскольку цивилизационная общность, как ранее (подраздел 3.6.) было показано, в метафизическом смысле имеет намного бóльшую степень реальности, чем государство.

Народ, эта изменчивая и преходящая форма исторического бытия, играет чрезвычайно важную роль в становлении духа и развитии человека, он получает онтологическую действительность, производя образы, имеющие относительную автономность и самоценность. Эти образы представляют собой как бы сгустки духовных энергий, вокруг которых разворачивается действие, содержание которого и составляет историческое развитие данного человеческого коллектива.

Однако если дух один, то как объяснить, что разные народы создают не просто разные, но и в значительной степени противоположные культуры? Ответ заключается в сущностной свободе духа. Последняя предполагает возможность выбора. Поскольку есть разные культурно-исторические формы деятельности, выражающие разные проекты, дух может, отвергая одни, выбирать иные, более адекватные истинной его сущности, но ни одна культура не может нести в себе всю полноту духа. Вместе с тем, одни проекты более реальны, чем другие; первые более действенны и действительны. Иными словами, конкуренция между *народными* духами за право выражать сущность духа *абсолютного*, дает этому последнему возможность маневрировать, так что общечеловеческое развитие не привязывается жестко к одной из культурно-исторических форм. Дух должен бороться за свое самоутверждение, а не только стричь купоны с достижений прежних поколений; конкуренция между цивилизациями (культурно-историческими общностями) и их проектами есть отражение внутренне про-

тиворечивой природы духа.

В истории идет постоянный отбор наиболее эффективных способов организации человеческого бытия и отбраковка неэффективных или бывших некогда эффективными, но утратившими таковое свое качество в изменившихся условиях. Поэтому не может быть наилучшей формы правления для всех времен и народов, оптимальной всегда и везде системы хозяйствования и т.д. Каждая цивилизация имеет свой проект мироустройства, свою иерархию ценностей, свою систему смыслов. Уже то, что некий проект стал основой существования целой цивилизации, указывает на действительный характер этого проекта, на то, что он суть не просто случайное соединение амбиций, тщеславия, корысти и фантазии своих авторов.

Когда народ выходит из младенческого состояния сугубо этнографического бытия и подает заявку на историческое развитие, его дух нуждается в некоем внешнем образе для того, чтобы манифестировать, прежде всего самому себе, что он действительно есть дух; действительно, то есть в действительности, в поле действия. В своем развитии дух народа создает разные формы (политические, экономические, социальные и т.д.), более или менее случайные, более или менее связанные с его сущностью. Единство духа и многообразных форм его проявления обеспечивается единством культурно-исторической матрицы, которая, сама не выступая как наличное, явное, эмпирически наглядное, задает условия и возможности для *оформ-*ления проявлений духа.

В основе цивилизационного бытия лежит онтологический проект, представляющий собой идею (мифологему), вызревающую в глубине народного самосознания. Она суть одновременно уникальная и универсальная. Уникальной является эта идея потому, что выступает собственностью и основой этой и именно этой культуры, но при этом, представляя собой способ видения мира, она претендует на всеобщую значимость, т.е. универсальность. Такая универсалистская претенциозность может быть сколь угодно иллюзорной, но именно вера в действительность этой иллюзии оказывается стержнем народного самосознания.

Как ранее было замечено, история человечества написана религиозными чернилами. Для метафизики истории лишен смысла вопрос о правильности религии, но не лишен смысла вопрос о ее влиятельности. Сильные боги контролируют сознание своих почитателей и через них влияют на мир истории, слабые боги лишь — занимают место. Когда ослабевают боги, теряют значение и их народы.

Однако такая прямая зависимость действует лишь для монотеистических религий. В случае политеизма эта зависимость более сложная. Политеистические культы уже в силу своей природы допускают рокировки на небесах без кардинальных мировоззренческих коллизий. За время существования египетской цивилизации сменилось несколько небесных правительств, что влекло за собой социальные трансформации, но не приводило эту цивилизацию к гибели. Похожие смены власти имели место и в других древних обществах, когда приходивший к власти клан активно продвигал своих родовых богов, оттесняя богов конкурентов. Просто так боги не меняются, но если сохраняются фундаментальные принципы, в соответствии с которыми функционируют небесные системы сдержек и противовесов, то и людям волноваться особо не о чем.

Потрясения вызывает не смена руководства, а смена (небесной) политической системы. Проблемы случаются в том случае, если вместо рокировки проходит *перезагрузка небес*. Такое бывает в случае, если народ попадает под иноземный контроль, который не ограничивается данью или политическими ритуалами, а захватывает всю сферу духа. Второй случай — это когда чужие боги попадают в новые земли не в армейских повозках, а в котомках жрецов и пилигримов. И третий вариант — это когда старые боги просто ослабевают и больше не творят чудеса; народ разочаровывается в них не из-за принуждения, а из скуки. Варианты разные, а исход один — народы привязаны к своим богам и разделяют их судьбу. Федор Достоевский писал: «Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего Бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим Богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. Так веровали все с начала веков, все ве-

ликие народы, по крайней мере, все сколько-нибудь отмеченные, все стоявшие во главе человечества... Если великий народ не верует, что в нем одна истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тот час же обращается в этнографический материал» (Достоевский 1990, 244-245).

Обратим внимание: не только верить в своего Бога, но и отвергать чужих богов! Поскольку культурно-исторические мифологемы всегда универсальны, они не могут без ущерба для такового своего статуса сосуществовать с иными универсальными же мифологемами. Именно такие универсальные идеи выступают стержнем, на который нанизываются культурные смыслы, выражающие вовне внутреннюю потаенную сущность духа. Причем эти универсалии культуры становятся основой идентификации (как самоидентификации, так и идентификации в глазах всякого Иного) явленного духа; через них же дух воспринимает свое единство. Прежде чем прийти к осознанию своей всеобщности, абсолютности, дух должен опознать себя в единичности, познать свое Я в противопоставлении другим Я, взять себе Имя как символ и знак собственной уникальности, задекларировать верность своему Богу и отвергнуть всех прочих богов.

Человек может быть «хорошим римлянином» или «настоящим американцем», но при этом — религиозно индифферентным. Но даже в последнем случае, как уже было сказано (подраздел 1.4.), религиозные паттерны «его» культуры определяют и содержание очевидностей, на базе которых и выстраиваются метафизические принципы организации бытия. Каждый такой проект — своя вселенная смыслов со своими богами. Католик и суннит не придут к консенсусу не потому, что они поклоняются разным Богам, а потому, что живут в разных вселенных. Самое примечательное то, что «уволить» Богов совсем непросто, поэтому в разных вселенных живут также «христианские» и «мусульманские» атеисты.

4.3. Ресурсы и кризисы

Проведя самоидентификацию, общество получает возможность свободно и осмысленно определять пути своего исторического развития. Поскольку оно рассматривает себя в качестве деятельного субъекта исторического процесса (декларируя верность своему Богу и тем самым порвав с «детской» неопределенностью), общество оказывается перед необходимостью брать на себя ответственность за последствия своего выбора. Характер этого выбора зависит от духовных императивов, определяющих ценностную иерархию для конкретной социальной системы, а также от тех конкретных культурно-исторических факторов, *на фоне* которых осуществляется выбор. Но нет ли здесь каких-то общих механизмов, вскрыв которые можно было бы *управлять будущим* с большей эффективностью, особенно в условиях системных кризисов?

Проблема оптимального пути развития общества всегда была и будет одной из наиболее сложных не только для обществоведов, но и для всех тех, кто в силу своих возможностей, знаний или амбиций оказывает или пытается оказывать влияние на выработку соответствующих стратегий; проблема многократно усложняется, если общество уже находится в состоянии кризиса и прежние алгоритмы его функционирования перестают работать или становятся неадекватными сложившемуся положению дел. Единого ответа здесь нет и быть не может. Однако это не мешает строить идеальные модели, на которых можно было бы отрабатывать наиболее характерные ситуации и выявлять основные тенденции; решая задачу в целом, гораздо легче затем переходить к решениям конкретных вопросов.

Как выше было отмечено, все стороны жизни цивилизации про-

истекают из одной основы — духа, реализующего свой проект бытия. Впрочем, из этого вовсе не следует, что эти формы одинаково сопричастны самому духу. Есть формы, связанные с ним сущностной связью, а есть и такие, которые с духом связаны преимущественно внешне, не обладая знаком его изначальности. Хотя все эти формы имеют на себе печать духа (ибо в них всех заключен его выбор), далеко не каждая из них выступает необходимым его продолжением; есть и такие, которые обеспечивают сугубо «технические» стороны его деятельности.

Например, отдельный человек выбирает спутника жизни и зубную пасту; вряд ли стоит считать эти выборы функционально равнозначными. Аналогично дело обстоит и с культурно-историческими общностями: в выборе религии и в выборе торгового партнера дух явлен с разной степенью чистоты. И дело здесь, конечно, не в масштабе и последствиях (часто последствия «технических» решений оказываются колоссальными, причем, не всегда их можно просчитать заранее), а в степени аутентичности. Поэтому вполне уместно различение собственно духовной и иных форм деятельности цивилизации, которые я обозначу как «материальные».

Для полноценного развития цивилизации материальная и духовная стороны ее бытия должны пребывать в гармонии; это ясно без каких-либо пояснений или доказательств. Однако на деле подобная гармония имеет место не всегда. Более того, нередки ситуации, при которых материальная и духовная жизнь находятся, по крайней мере, в оценке современников, в состоянии конфликта. Почему так получается?

Представления о сущности духовной жизни общества, об онтологическом статусе духовности, о характере соответствующих феноменов и т.д. не могут не подвергаться коррективам в нынешнюю эпоху. Действительно, так ли уж легко разграничить материальные и духовные факторы, когда дело касается, к примеру, интернет-технологий? Сегодня многие трактовки духовной жизни общества фактически не выходят за рамки сформировавшихся в XIX веке концептуальных установок; полагаю, что опыт современности может

здесь сыграть свою эвристическую роль.

Уже шла речь о том, что центрирующем стержнем цивилизации выступает соответствующий *онтологический проект*, который представляет собой совокупность более или менее эксплицитно выраженных метафизических идей, направленных на организацию бытия как сущего. Если в примитивных обществах ввиду отсутствия четко выраженных проектно-ориентированных интенций имеет место практическая нерасчлененность бытия (все формы общественной жизни, включая сюда и духовную ее составляющую, непротиворечиво вписываются в окружающий природный ландшафт, который и задает цикл функционирования такого общества), то появление онтологического проекта, уже самим фактом своего наличия порождает противоречие, или, по меньшей мере, нетождественность между сущим и должным. Возникновение цивилизации оказывается «побочным эффектом» разрешения (в конкретных исторических условиях) этого противоречия. Тем самым онтологический проект выступает в роли проекта цивилизационного, включая в себя предельно общие представления о цели и смысле, добре и зле, справедливости, формах легитимации власти, правилах социальных игр и т.д. и т.п.

Онтологический проект, конечно, сам по себе не имеет почти ничего общего с бизнес-планом, но когда становится актуальным вопрос его практической реализации, речь заходит уже о средствах. Чтобы приблизиться к осуществлению идеала, выражаемого онтологическим проектом, общество оказывается перед необходимостью разработки стратегии развития, в которой были бы учтены все релевантные параметры. Никогда еще цивилизация не возникала под лозунгом улучшения благосостояния, но в ее становлении материальные факторы играют далеко не последнюю роль, обеспечивая абстрактный проект вполне конкретными ресурсами, которых может быть «мало» или «много», «больше» или «меньше». Цифры, отсутствующие на уровне проекта, становятся необходимыми на уровне стратегии.

Как рабочую гипотезу приму положение: *материальные факторы тем отличаются от духовных (нематериальных), что первые*

принципиально можно измерить, вторые — принципиально неизмеримы.

На первый взгляд кажется, что такая идентификация ставит онтологические характеристики в зависимость от эпистемологических приемов их постижения. Однако в понятие «измеримости» я вкладываю не столько эпистемологический, сколько онтологический (декартовский) смысл. Речь идет о наличии у общества (цивилизации) некоего предданного, т.е. не связанного с вопросом о формах и инструментах измерения, убеждения о возможности (невозможности) интерпретации того или иного явления посредством количественных характеристик, а в конечном итоге — допустимости/недопустимости рассмотрения его в качестве «вещи». Иными словами, «материальность» и «духовность» я предлагаю рассматривать как теоретическое обобщение наличных в данном обществе на данном этапе его развития онтологических установок, а «измеримость» в данном случае — лишь критерий, который поможет отделить одни установки от других и проследить их эволюцию.

Принятие этого допущения позволяет разграничить в исторической жизни факторы материальные и духовные. Внимательный взгляд без труда обнаруживает набор инвариантов, чье содержание нейтрально относительно социально-исторических условий. Например, производство, торговля, распределение и потребление товаров всегда и в любом обществе рассматриваются как факторы принципиально исчислимые, а религиозность, моральные нормы, эстетические предпочтения никем не воспринимаются как нечто квантифицируемое⁵².

Но помимо подобного рода инвариантов имеют место и, так сказать, «плавающие» факторы, то есть такие, чья измеримость (и аспект измеримости) зависят от конкретных эпохи и культуры. Это касается не только технологий и их практического использования (многие материалы и приспособления, играющие исключительно важную роль в жизни одного общества, бесполезны или малоценны для другого).

⁵² Так, «бóльшая» или «мéньшая» религиозность — характеристики не количественные, а качественные, подобно тому, как не подразумевается, что «глубокая» мысль могла бы вместить в себя несколько мыслей «поверхностных».

Есть факторы, осознаваемая значимость которых для каждого общества допускает, тем не менее, кардинально различные способы их восприятия и интерпретации.

Возьмем такой фактор как «пространство». Даже внутри одного общества представления о его сущности, ценности и гомогенности/гетерогенности могут отличаться. Так, аграрий воспринимает пространство в контексте годной к сельскохозяйственному использованию земли, полководец — через призму возможности контроля над ключевыми объектами, путешественник рассматривает пространство уже не в аспекте площади, а аспекте расстояний и т.д. Еще больше отличий можно видеть при сравнении обществ между собой. Совершенно разные пространственные представления будут у оседлых народов и кочевников, у закрытых от внешнего воздействия обществ и обществ открытого типа, у граждан многонациональных империй и у обитателей моноэтнических государств.

К этим обстоятельствам добавляются и социокультурные. Только на Западе могла возникнуть метрическая система мер — универсальность которой куплена ценой ее полнейшей абстракции. Если фут или дюйм достаточно наглядны, то подобного никак не скажешь о метре, изначально привязанного к длине Парижского меридиана; при этом, в метрической системе происходит объединение расстояний и площади, поскольку единицы измерения последней оказываются производными (возведенными в квадрат) от единиц измерения расстояний.

На Востоке же при измерении расстояний исходили из возможностей человека. Так, персидский фарсах есть расстояние, которое человек может пешком пройти за час, а арабская мархала — расстояние, которое путешественник преодолевал за день. Потребность же в измерении площади диктовалась в основном сельским хозяйством, что и находило свое отражение в соответствующей системе мер: многие меры обозначали участок земли, который можно было засеять определенным количеством зерна, другие — территорию, которую можно было вспахать за определенный промежуток времени (Льюис 2003, 134). Не менее условными были представления на Востоке о

территории государств. Последние не имели границ в современном понимании. «Исламские законы, регулирующие отношения внутри и между государствами, — писал Бернард Льюис, — имели дело с людьми, а не с территориями. Правитель господствовал на той территории, где он мог собрать налоги и поддержать порядок. Там, где налоги не собирались, точная граница не имела значения. Пустыни рассматривались так же, как и моря. Понятие границы и возможности точной ее демаркации пришло из Европы вместе с соображением о том, что такая демаркация и возможна, и необходима» (Льюис 2003, 144).

Итак, даже в восприятии такого, казалось бы, нейтрального фактора, как пространство, обнаруживается действие социокультурных детерминант. Последние между собой различны по природе. Выделю два соответствующих класса. *Детерминанты первого порядка* связаны с особенностями духовной организации данного цивилизационного образования, с теми фундаментальными принципами, которые определяют его *самость*. Они являются инвариантами: изменяясь по проявлениям, на протяжении всего исторического бытия данной цивилизационной общности все же остаются неизменными по сути.

Детерминанты второго порядка, напротив, оказываются обусловленными особенностями *исторического опыта*, будучи установками эпохи, выражающими сущность того же самого духа, что и детерминанты первого порядка, но в исторической проекции. Они напрямую связаны с тем, что именно данная общность воспринимает в качестве своих приоритетов на *текущем историческом этапе*; они связаны также с «возрастом» цивилизации.

Изучение детерминант первого порядка представляет интерес прежде всего для исследования характерных особенностей конкретного культурно-исторического «тела» (например, в аспекте национальной психологии). Меня же сейчас больше интересуют детерминанты второго порядка, связанные с той одиссеей духа, которая и представляет собой историю соответствующей цивилизации. Детерминанты второго порядка определяются исторически обусловленным характером представлений о «технических» средствах жизнедеятель-

ности цивилизации. Исчисление бытия происходит не в силу произвола или прихоти, но поскольку исчисляемое рассматривается как *ресурс*.

«**Ресурсом**» я называю все *то, использование чего может дать материальный эффект*. Такое определение демонстрирует выраженную материальную коннотацию данного термина, но из него вовсе не следует, что и сам ресурс с необходимостью суть нечто материальное. Например, произведения интеллектуального творчества, имеющие духовную природу, оказываются ресурсом в том случае, *если* они используются для получения материального эффекта и не оказываются ресурсом в противном случае. Ценность ресурса определяется формами использования. Скажем, земля имеет разную ценность для обществ земледельцев и кочевников; та же земля не является ресурсом в случае, если она никак не используется. Соответственно, разным будет и ее исчисление. Если же она не рассматривается как необходимый и полезный ресурс, ее исчисление либо вообще не имеет смысла, либо имеет смысл сугубо теоретический.

Конфликт между духовной и материальной жизнью — это не конфликт материи и духа, а различие в установках по поводу характера бытия. Дело в том, что жизнедеятельность общества обеспечивается не только ресурсом, но также тем, что ранее было обозначено как онтологический проект, а также тем, что несколько двусмысленно и упрощенно называется «духовным производством». Теологические концепции, философские идеи, шедевры искусства непосредственно не обеспечивают материальный эффект (по крайней мере, в масштабах общества), не подлежат точному расчету и не воспринимаются в качестве ресурса. Интересно положение науки: если прикладные исследования являются важным компонентом материального производства, то фундаментальная наука ввиду своей абстрактности оказывается *в этом отношении* ближе к теологии, философии и искусству.

Следует отметить, что ни один из ресурсов ранних этапов развития общества не перестает им быть в последующем (его ценность часто еще и повышается), но зато появляются новые ресурсы из числа

факторов, которые ранее не рассматривались как ресурс. Иногда ресурс меняет свою внешнюю форму вследствие изменившихся социально-исторических условий и процедуры доступа к его эксплуатации, но не теряет свою содержательную («ценную») основу. Например, такой ресурс как «рабы» является ключевым для одного типа общества и перестает им быть на иных стадиях. Однако ресурсом является человек, а «раб» — это социальный статус. Ценность же человеческого труда только возрастает с течением времени. Новые же виды ресурсов появляются как за счет расширения и совершенствования материальной базы, так и за счет «материализации» духовных факторов, включения их в производственный процесс. Не прошедшие «материализацию» духовные факторы вытесняются на периферию общественной жизни. Их *терпят* из уважения к традиции, но не воспринимают серьезно потому, что в них не видят ресурса.

Зарождающаяся культура увлечена проектной сферой и мало заботится о ресурсах. В этом ее слабость, но в этом же ее и сила. Зрелая цивилизация расширяет до предела свою ресурсную базу. В этом ее сила, но в этом же ее и слабость. Расцвет технического гения слишком часто совпадает с общим закатом цивилизации.

Итак, для поддержания своего существования и реализации своих идеалов каждое общество (цивилизация) нуждается в ресурсе. Что именно является ресурсом, зависит от принципов организации общественного бытия. Ресурсная номенклатура имеет тенденцию к расширению — за счет ранее считавшихся «нересурсными» факторов. В лимите — почти все, с чем имеет дело цивилизация, превращается в ресурс, а что не превращается — отбрасывается «за ненадобностью». Поскольку для эффективного использования ресурса необходим его точный учет, с увеличением номенклатуры ресурса увеличивается сфера исчисленного бытия. С течением времени жизнь цивилизации все более «материализируется», общество начинает пренебрегать духовными неисчислимыми (а тем самым — *как бы* малоценными, второстепенными) факторами в пользу исчисляемых (а значит — управляемых). Духовные факторы либо подвергаются «материализации» (например, в случае, когда искусство рассматривается исключи-

тельно в аспекте возможности получения прибыли), либо выносятся на периферию жизни данного общества.

Как видно из вышеизложенного, постепенная «материализация» цивилизационного бытия оказывается одной из общих тенденций исторического развития. При этом все компоненты цивилизации приобретают подчиненное по отношению к материальному «базису» положение.

Прежде, чем рассуждать о влиянии этого факта на цивилизационную динамику, задумаемся над тем, какую роль в жизни современного общества играет массовое производство, а какую — уникальные произведения. Академик Н.Н. Моисеев писал, что успехи в промышленном развитии обеспечиваются не отдельными уникальными изобретениями и индивидуальным мастерством, а массовым производством, массовым мастерством и технологической дисциплиной. По его мнению, многое зависит не столько от самих ноу-хау, сколько от эффективных форм организации труда, необходимых для их тиражирования (Моисеев 1999, 242-244). С другой стороны, Элвин Тоффлер, отмечал, что массовое производство как раз связано с уже затухающей «Второй волной», а нынешние тенденции, наоборот, ведут к производству индивидуальному, единичному, «на заказ».

Приведу в качестве примера компьютерную индустрию. Можно отметить тенденцию к стандартизации и массовому производству, что позволяет значительно удешевить продукцию и сделать ее доступной для покупателей. Кроме того, обращает на себя внимание широкое распространение стандартизации, порой оборачивающаяся монополией корпораций-гигантов. Однако стандартизация и массовое производство не только не мешают, но и обеспечивают возможность создания продуктов единичных, имеющих целевую направленность. Принцип открытой архитектуры предполагает свободное конфигурирование системы как на этапе первоначальной сборки, так и во время ее последующей эксплуатации. Полностью реализовать этот принцип, конечно, не получается, поскольку развитие технологий с неизбежностью приводит к изменению стандартов и спецификаций, так что на каком-то этапе upgrade системы может ока-

заться весьма затруднительным и экономически нецелесообразным. И все же значение этого принципа трудно переоценить. Ведь он позволяет практически каждому человеку при наличии некоторых технических навыков самостоятельно собрать из соответствующих стандартизированных комплектующих системный блок настольного компьютера или провести его модернизацию. Получается, что для того, чтобы создать уникальную систему, рассчитанную на конкретные запросы пользователя, нужна не индивидуальная ручная сборка на заводе, а массовое производство стандартных компонентов, позволяющих пользователю проводить выбор фактически всех компонентов в соответствии со своими запросами. Стало быть, здесь *массовость оказывается условием уникальности*.

Сказанное о компьютерных технологиях — это, конечно, частный случай, но он подводит к более общей проблеме, связанной с диалектикой унификации и дифференциации культурно-исторической деятельности. Здесь можно сослаться на сформулированный Е.А. Седовым *закон иерархических компенсаций*. Краткая формулировка закона Седова такова: в сложной иерархически организованной системе рост разнообразия на верхнем уровне обеспечивается ограничением разнообразия на предыдущих уровнях, и наоборот, рост разнообразия на нижнем уровне разрушает верхний уровень организации, т.е. система как таковая гибнет (Седов 1993). Опыт применения этого закона к исследованию цивилизационных процессов можно найти у А.П. Назаретяна (Назаретян 2001, 183 сл.).

Следует учитывать, что закон иерархических компенсаций описывает общесистемную логику; для того чтобы его использовать для метафизического постижения исторического процесса необходимо внести существенную корректировку. По моему мнению, *применительно к цивилизационной системе* нижним уровнем организации следует считать культурно-историческую матрицу. Последняя включает в себя онтологический (цивилизационный) проект, а также основные принципы, в соответствии с которыми он реализуется в конкретных исторических условиях. Верхний же уровень — это те формы, в которых цивилизация себя выражает — политические, эко-

номические, социальные, культурные (в узком смысле слова) и т.д.

Исходя из логики закона иерархических компенсаций, ограничение разнообразия (унификация) на нижнем уровне организации для системы конструктивно, делает ее более устойчивой и позволяет ей эффективно развиваться (увеличивая разнообразие на верхнем уровне). Очевидно, что ограничение разнообразия не может идти бесконечно. Разнообразие попросту исчезает, если деятельность системы на нижнем уровне организации подводится под действие одного фактора. Такую ситуацию следует рассматривать как предел разнообразия, то есть, при таких условиях достигается полная унификация (на соответствующем уровне).

В исторической жизни подобное происходит в случае, если вся деятельность общества подведена под действие одного и только одного принципа. Согласно закону Седова, при этом должна достигаться максимальная степень разнообразия на верхних уровнях организации и максимальная устойчивость социокультурной системы. На практике нечто подобное можно наблюдать в случае тоталитарного общества, в котором осуществляется полный контроль со стороны власти всех сфер жизни. При возникновении общества такого типа часто имеет место положительный эффект за счет направления всей общественной энергии в одно русло (известно, что тоталитарные режимы в состоянии быстрее и эффективнее, чем общества демократические, решать целый ряд проблем). Такой эффект носит кратковременный характер ввиду того, что любая тоталитарная система, какой бы новаторской она ни была в начале, через непродолжительное (по историческим меркам) время теряет динамизм и окостеневают из-за отсутствия конкуренции внутри себя. Стало быть, ограничение разнообразия несущих составляющих на определенном этапе (а именно на этапе *полной* унификации) перестает давать предсказываемый законом Седова эффект.

А вот в свободном обществе идет конкурентная борьба между системами морали, идеологиями и т.д., вплоть до средств и форм организации досуга и развлечений. Но тенденция к упрощению может затронуть и это общество в том случае, если прекращается или зату-

хает творческая активность личностей, приносимая в жертву *культу материальных благ*, каковой выступает следствием общей «материализации» жизни общества. Порой при этом возникает показательная оптическая иллюзия, связанная с тем, что материально благополучное общество *может себе позволить* поставить духовное производство на поток; при кажущемся многообразии форм культурной деятельности происходит коллапс духовной составляющей цивилизации, вымывание ее онтологической основы.

Функция обеспечения связи между ядром и отдельными элементами культуры принадлежит базовым (для данной культурно-исторической общности) принципам, определяющим конкретные формы ее выражения. Между принципами идет конкуренция, ибо каждый из них претендует на статус «первого принципа». Тенденция же к унификации может привести к тому, что останется единственный фактор (принцип), которому будет приписываться эталонность бытия; он фактически подменит собой ядро. Однако вместо еще более тесной интеграции происходит обратный процесс. Элементы цивилизационной системы начинают функционировать в одном режиме, определяемым единственным принципом; поскольку же последний заглушает ядро, горизонтальные связи между элементами ослабевают. Система функционирует на основе принципа, задающего общий алгоритм, но не способного придать ей единство. И тогда начинаются проблемы.

Цивилизация воспринимается своими носителями как совершенная модель Универсума, а любые другие модели — созданные иными цивилизациями или представленные варварами — рассматриваются как отклонение от нормы или курьез даже в том случае, если признается полезность заимствования от них *некоторых* элементов организации. В то же время, хотя бы даже отдельные подобные элементы носитель цивилизации встречал и в чужих моделях, он никогда не спутает эти иные формы бытия со *своим миром*. Уникальность его цивилизации обеспечивается не столько уникальностью внешних форм выражения, сколько уникальностью формообразующего ядра («души культуры»). Это находит свое проявление в форме религии, в

которой с наибольшей интимностью дает знать о себе дух данной общности. Это проявляется также в обычаях и традициях, в нормах поведения (кодекс рыцаря, кодекс самурая, кодекс джентльмена), в морали (завязанной, как правило, на религию и, в свою очередь, оказывающей влияние на обычаи) и проч.

Теперь представим себе, что все базовые ценности общества дискредитированы. Цивилизованный человек отбрасывает одну за другой ценности, которые оказываются, по его мнению, «лишними», «устаревшими» и «мешающими жить». Какие это будет иметь последствия? Я, разумеется, беру идеальную ситуацию, т.е. предполагаю, что человек мыслит абсолютно последовательно и избавляется от ценностей, которые не внушают ему доверия.

Еще Сципион полагал, что не будет счастливым государство, если стены его будут стоять, а нравы — падут. Эту идею подхватил Августин, который видел в падении нравов основную причину упадка Римской империи (Августин Блаженный 1998b, 50 сл.). Между кризисом морали и кризисом цивилизации действительно существует связь, но какого рода эта связь и так ли уж здесь все однозначно?

Коды матрицы существенно отличаются у разных цивилизаций, что обуславливает отличие и в нравах. Например, в любом обществе имеет место регламентация сексуальной жизни человека, однако формы регламентации и степень строгости предписываемых норм существенно варьируются. Есть общества, в которых публичное проявления сексуальности строго осуждается, но есть общества, культура которых, напротив, пропитана эротизмом, который вполне органично входит в структуру матрицы. Соответственно, формы сексуальности, принятые в качестве нормы в одном обществе и ничуть не мешающие его развитию, при появлении в другом могут вызвать серьезный сбой в матрице; все зависит от того, как именно тот или иной параметр в ней прописан и насколько важным есть его место в структуре культурно-исторической системы. Поэтому было бы ошибкой полагать, что, скажем, либерализация сексуальных отношений априори негативно (или позитивно) сказывается на цивилизационных процессах. Для цивилизаций трагична лишь девальвация базовых,

связанных с онтологическим проектом, ценностей, а поскольку онтологические проекты отличны, не существует единого списка базовых ценностей для всех цивилизаций.

Стало быть, из наблюдаемого (к примеру) кризиса морали еще не следует с необходимостью вывод о кризисе цивилизации. Действительно, периодическая смена моральных норм есть неременный атрибут всякого находящегося в процессе развития общества, причем, частота этих изменений напрямую связана с динамикой развития: чем динамичней развивается общество, тем быстрее и радикальнее меняются нравы. Берусь утверждать, что каждый кризис цивилизации сопровождается кризисом морали, но обратное неверно, т.е. кризис морали еще далеко не означает кризиса цивилизации. По каким же тогда признакам судить о последнем?

Цивилизация жива до тех пор, пока жив (находится в состоянии реализации) вдохновляющий ее онтологический проект. Если последний исчерпал себя, цивилизация либо в соответствии с новыми вызовами истории формулирует новый проект, направляя все свои силы на его реализацию, либо уходит в небытие, оставляя место для деятельности своим более творческим и удачливым конкурентам. Процесс ухода может произойти за несколько лет, но может растянуться на десятилетия или даже столетия (химерическая полу-жизнь оставленных духом социокультурных организмов). Как правило, внешние обстоятельства лишь делают явным то, что уже ранее метафизически случилось. Так, Западная Римская империя рухнула под тяжестью собственных внутренних проблем, а варвары лишь засыпали ее руины: Одоакр и Ромул Августул — в большей степени участники юридической коллизии, чем метафизической драмы.

Сам же цивилизационный надлом происходит при утрате *высшей идеи*, направляющей бытие человека (и общества) к некоей цели и придающей смысл его существованию. Здесь следует пояснить, что высшей идее в культурно-историческом *аспекте* соответствует онтологический проект, или ядро цивилизации. Но по каким параметрам можно делать вывод о том, что высшая идея исчезла или исчезает, то есть, как понять, что именно *эта* идея является таковой, а *та* — не

является? Пожалуй, здесь консенсус едва ли возможен, ибо каждая сторона будет отстаивать точку зрения, согласно которой вдохновляющая ее идея суть высшая цивилизационная идея, а вот идея оппонентов как раз и пагубна для цивилизации. Поэтому можно говорить о высшей идее лишь в самом общем виде.

Любая идея, играющая в цивилизационном становлении роль «высшей», т.е. выполняющая функцию ядра, непременно обрастает целым набором разного ранга ценностей. Некоторые из них прямо связаны с ней, другие — опосредованно. Смена ценностных установок всегда, так или иначе, затрагивает высшую идею, но для нее критичны лишь фундаментальные изменения. Наибольшие последствия имеет тотальная девальвация ценностей, после которой идет либо трансформация высшей идеи, либо ее коллапс. В последнем случае происходит полный разрыв традиции, а опустевшую нишу в жизни человека занимает, как выше сказано, культ материальных благ. Однако этот культ, сопровождающий любую клонящуюся к упадку цивилизацию, есть не причина упадка, а лишь его симптом. Причина же в деградации ядра, выражением чего является девальвация высших ценностей.

Стремление к материальному благосостоянию (лишь крайним случаем которого есть культ наживы) присутствует у человека на протяжении всей его истории, но лишь в упадочных обществах стремление к материальным благам рассматривается как *всеобщая норма*. Не потому, стало быть, цивилизация гибнет, что она исчерпала возможности роста или подошел к концу ее «жизненный цикл», а потому, что общесистемная логика ограничения разнообразия на нижнем уровне организации *почти неизбежно* приводит к унификации, которая оказывается деструктивной, а в итоге — гибельной для соответствующей системы.

И все же, эта тенденция не является непреодолимой силой, а закон Седова не может рассматриваться как неизбежный рок. Данный закон, как и другие подобного рода обобщения, отражает некоторые тенденции, но нет в историческом бытии таких факторов, которые бы действовали с абсолютной необходимостью, а те, что действуют,

например, факторы биологические или физические, не являются, в строгом смысле слова, факторами историческими. Вопрос поэтому не в том, можно ли переломить тенденцию, а в том, как с наибольшей эффективностью — с максимальной пользой и с минимальными потерями — ею воспользоваться.

В ситуации полной унификации базового уровня организации, грозящего системе коллапсом, я вижу два основных способа предотвращения развития нежелательного сценария.

Первый способ — **переформатирование матрицы**, т.е. изменение ее кода в соответствии с новыми условиями. Я имею в виду следующее. Культурно-историческая матрица суть образование многомерное, поскольку в ней сосредоточен разнообразный исторический опыт. Кризис цивилизации наступает тогда, когда дух сводит ее содержание к одному принципу и пытается разместить всю ее размерность на одной плоскости (как было ранее показано, эта плоскость практически всегда оказывается плоскостью материальных потребностей). Однако матрица даже при таком уплощении сохраняет свой потенциал, просто он оказывается актуально не востребуемым. Задача заключается в том, чтобы перезапустить матрицу, но не в смысле «возврата к изначальности» (дух никогда не возвращается назад), а в смысле внесение новых алгоритмов в ее код.

Это наиболее эффективный и конструктивный путь. В случае успеха он приводит к всплеску творческой активности индивидов и предоставляет обществу хорошие перспективы на будущее. Но перезагрузка культурно-исторической матрицы весьма сложна в реализации (причем, в каждом конкретном случае должна быть разработана уникальная стратегия) и возможна лишь в чрезвычайных обстоятельствах.

Второй способ — **«игра на понижение»**, т.е. сознательное ограничение разнообразия на верхних уровнях организации с целью увеличения дифференциации достигнутого критической отметки нижнего уровня. Дело в том, что между верхним и нижним уровнями организации существует и обратная связь, поэтому, воздействуя на верхний уровень, можно повлиять и на нижний, базовый. Варианты здесь мо-

гут быть самые разные, зависящие от наличной ситуации и от решимости общества. Разумеется, это паллиатив, который сам по себе не в состоянии дать угасающей цивилизации новый импульс к развитию. Достоинство этого пути в другом. Во-первых, он легче в реализации, в большей степени поддается контролю и управлению. Во-вторых, он позволяет выиграть время, необходимое для подготовки к реализации первого способа.

В целом, комбинируя оба эти способа в конкретной исторической ситуации, общество *может* (вопреки всем учениям о неизбежности будущего) разрешать сложнейшие цивилизационные кризисы, и даже, при определенных обстоятельствах, использовать их как источник своего дальнейшего развития, т.е. обращать кризис в *конструктивную* плоскость.

4.4. Метафизика революции

Выше обсуждался вопрос о причинах цивилизационных кризисов, при этом разговор о цивилизации шел как о целостности, без учета внутренних ее противоречий. Но и в самом обществе возникают, так сказать, разногласия по поводу оптимальной организации бытия, которые могут перерасти в серьезные конфликты. Такие конфликты затрагивают преимущественно уровень государственных, а не цивилизационных образований, ибо последние хотя и вдохновляемые единым онтологическим проектом, однако не имеют такую степень институализации, как государства (за исключением государств-цивилизаций); у них просто нет почвы для конфликтов. Большинство социальных потрясений проходят относительно безболезненно для цивилизации, не выходя на онтологический уровень. Впрочем, есть и такие конфликты, которые представляют собой серьезное испытание для входящих в состав цивилизации отдельных государств, что не может не отражаться и на цивилизационном уровне. Стало быть, говоря о проблемах, с которыми сталкивается цивилизация в своем развитии, нельзя обойти вниманием и те ситуации, когда внутригосударственные конфликты испытывают ее на прочность.

Выстраиваемая творческим меньшинством общества модель социального устройства задумывается на века, будучи более или менее адекватным воплощением метафизического идеала. Но любая модель *с течением времени* начинает пробуксовывать и встает вопрос о корректировке модели или о ее смене, часто с перспективой отстранения от власти ее представляющих элит. История человечества — это история постоянного поиска наилучших форм организации бытия, поэтому смена моделей управления не есть что-то из ряда вон

выходящее. Зачастую она проходит почти незаметно для значительной части общества, но так случается не всегда. Ниже речь пойдет о таких специфических ситуациях, когда общество перестает быть наблюдателем разборок элит и включается в активную политическую борьбу. Я имею в виду социальную революцию.

Для содержательной привязки необходима соответствующая характеру данного исследования дефиниция. Обозначу **социальную революцию** как *силовой вариант смены онтологических проектов и представляющих их политических элит, происходящий при активном участии значительной части населения*. В этом определении революция отделяется от *бунта* (стихийное выступление, не вдохновленное онтологическим проектом) и *переворотов* (военных, дворцовых), которые могут иметь за собой онтологические проекты, но происходят при минимальном участии (или вообще без участия) обывателя. Стало быть, специфическими чертами революции суть наличие вырабатываемого *политической контрэлитой* онтологического проекта и активное участие *обывателя*, который становится приемником и носителем лежащей в основе проекта идеи. Также необходимо уточнить, что «сила» не всегда означает «насилие». В классических революциях Модерна насилие действительно играет значительную роль, но это происходит скорее вследствие грубости нравов, чем из-за каких-либо фундаментальных причин; наличие же высокого уровня гражданского сознания делает возможным использование силы без применения насилия.

Истоки революции коренятся в конфликте ценностей политических элит — правящей и тех групп, которые на таковой статус только претендуют, но не могут реализовать свои амбиции и планы при существующем положении дел. Правящая элита, желая сохранить свой уникальный в обществе статус максимально долго, вынуждена проводить процедуру *интерпретации бытия*, используя возможности распределения, дозирования и управления информационными потоками, определяющими духовную жизнь данного социума. Степень контроля правителями информации определяет степень эксклюзивности и сакральности института власти и ее носителей в глазах населе-

ния (см. подраздел 4.1.).

Господствующая онтологическая модель играет роль идеологической программы, включающей в себя комплекс мировоззренческих идей, где переплетаются правовые, религиозные, этические и иные аспекты, а также вопросы о должных формах социального бытия и принципах его организации. Сбой в этой программе может быть вызван неадекватностью модели, ее неспособностью отреагировать на изменяющиеся условия социального бытия, либо же бездарностью правящей команды; внешние факторы лишь катализируют кризисные тенденции, но не являются их причиной. Революционная ситуация возникает в случае, когда онтологическая схема, сформулированная и навязываемая обществу правящей элитой, перестает удовлетворять метафизическим вкусам и запросам значительной части творческой элиты этого общества.

Оппозиционные настроения интеллектуалов создают заряд критической энергии, вызывающий резонанс в культурном пространстве данного социума. Последнее представляет собой очень чувствительную к подобным флуктуациям систему, поэтому меседж со стороны творческой элиты, даже будучи безадресным или адресованным иной целевой аудитории, дойдет и до обывателя; несмотря на питаемую со стороны последнего неприязнь в отношении «высоколобых», он втайне завидует им и пытается перенимать их стиль, вкусы и суждения (мимесис). Результат, к которому приведет эта инспирированная интеллектуалами духовная флуктуация, зависит, главным образом, от двух ключевых факторов: политической структуры данного социума и мировоззрения обывателя. Рассмотрим эти факторы.

Революция редко происходит в тоталитарном государстве ввиду полного контроля властей за духовной и политической жизнью населения, что делает весьма проблематичным появление оппозиционной элиты, которая, во-первых, смогла бы внятно сформулировать альтернативный онтологический проект и, во-вторых, обладала бы достаточными возможностями и влиянием, чтобы популяризировать его в массах. Впрочем, относительная устойчивость чисто тоталитарных обществ перед угрозой революции не гарантирует их от потрясений

— внешняя стабильность обманчива, а присутствующие в нем латентные конфликты могут разрешиться в иных, часто более жестких формах, чем это происходит при классической революции. Во всяком случае, далеко не все тираны умирают от глубокой старости.

Еще менее вероятна революция в государстве, чье законодательство, правовые нормы и традиции позволяют осуществлять смену правящих элит и борьбу конкурирующих онтологических проектов в менее радикальных, легитимных формах; такие государства принято называть демократическими.

Наиболее подвержены опасности возникновения революционной ситуации *авторитарные государства, в которых присутствуют демократические элементы*. Сама эта конструкция весьма ненадежна, ибо стоит на основаниях (авторитаризм и демократия), которые в теории должны исключать друг друга. На практике, однако, такое соединение не только возможно, но и довольно широко распространено. Противоречие в структуре провоцирует нестабильность. Если в чисто тоталитарном обществе предлагаемая властной элитой онтологическая модель считается истинной, благой, справедливой *безоговорочно*, то с появлением в нем даже робких демократических тенденций возникает потенциальная возможность критики господствующей модели и появления альтернативных. Для сохранения желанного *status quo* правители вынуждены прилагать немалые усилия, доказывая превосходство собственной модели или оперативно корректируя ее. Подобная гибкость, будучи нормальным делом в открытом обществе, в условиях «демократического авторитаризма» чревата серьезными рисками⁵³.

Наличие альтернативных онтологических проектов оказывается лишь условием, но не причиной революции. Обыватель, без которого революция не осуществится, не выйдет на улицу для участия в раз-

⁵³ Интересно, что единственная революция последнего времени в Средней Азии произошла в Кыргызстане — государстве, руководство которого (Аскар Акаев и его окружение) пыталось совместить авторитарную, в сущности, форму правления с демократическими элементами; перспективы революции в чисто тоталитарных державах этого региона пока не просматриваются.

борках элит лишь из-за того, что оппозиционная модель покажется ему лучше господствующей. Причиной революции является не тяжесть сущего (здесь стихийное недовольство выразит себя в бунте или акциях протеста), а *антагонизм между сущим и должным*, между наличным положением дел и общественными ожиданиями. Плохие условия жизни значительной части населения еще не гарантируют возникновение революционной ситуации; пока обыватель уверен в правильности господствующего онтологического проекта и считает правителей способных его реализовать, он готов терпеливо выдерживать почти любую тяжесть сущего. Но если сущее и должное, которые никогда, конечно не совпадают, вступают в явный конфликт между собой (а это происходит, если в глазах обывателя реализация господствующего проекта невозможна или не приближает осуществление идеала), тогда возникает потенциальная возможность революции. В этом случае задача власти — подогнать свой онтологический проект под метафизические ожидания обывателя, а задача революционной элиты — убедить обывателя в том, что онтологический проект власти бесперспективен, и лишь оппозиционный проект в состоянии приблизить сущее к должному.

Месседж оппозиционных интеллектуалов не пробьет консерватизма обывателя, если в глазах последнего в *наличном бытии* реализуется стратегия *истинного бытия*. В противном случае, разочарование в бытии повлечет за собой разочарование и недовольство в адрес его интерпретирующих, а потому — и *ответственных* за него правителей. В условиях такого диссонанса начинается процесс десакрализации власти и ее носителей; ввиду того, что потребность в авторитете сохраняется, а *должность* более ни о чем не свидетельствует, обыватель обращается к неформальному авторитету, которым, в его глазах, обладают *интеллектуалы*.

Но существует различие в характере авторитетов: того, которым у обывателя пользуются (при нормальном положении дел) правители, и того, которым он наделяет интеллектуалов. Авторитет последних есть, прежде всего, авторитет *моральный*, в то время как в своих правителях обыватель желает видеть *сакральный* авторитет. Оказавшись

в мировоззренческом вакууме десакрализованного социального бытия, обыватель обращается к интеллектуалам в поисках онтологической опоры, но при этом он не склонен переносить на них свое прежнее почтение к власти, а хочет лишь получить от них метафизическую санкцию на сакрализацию нового объекта.

Впрочем, меседж интеллектуалов имеет весьма абстрактный характер, основой которого есть негация по отношению к господствующему проекту. Интеллектуалы в своем большинстве не участвуют в создании альтернативных онтологических проектов, предпочитая заниматься чистой наукой или чистым искусством. Но они создают в обществе духовную атмосферу, при которой становится возможным восприятие обывателем альтернативных господствующему онтологических проектов политических контрэлит.

Конкретной же разработкой этих оппозиционных проектов занимаются те, кого можно назвать *«теоретиками революции»*. Их задача не ограничивается написанием политической программы. Последняя может привлечь симпатии *избирателей*, но никогда не поднимет обывателя на революцию. Действительно революционный проект должен, чтобы конкурировать с господствующим, также быть *онтологическим*, а потому ему не обойтись без присутствия, хотя бы в имплицитной форме, учений о благе, справедливости, истине, долге и т.д. В нем должна по возможности содержаться и историософская модель, в рамках которой обосновывалась бы «прогрессивность» проекта, выражение в нем метафизического идеала не только отдельных личностей, групп, партий или даже народа, но человечества, мысленного как историческая целостность.

Но главное в революционном проекте — не теоретическая безукоризненность, а наличие простого и понятного алгоритма решения как осознанных, так и живущих в подсознании проблем, которые волнуют обывателя и порождают у него чувство экзистенциального беспокойства, гнева, отчаяния. Немалую роль в проекте играет и процедура *демонизации* оппонента (оппонентов). И дело здесь не только в политтехнологической выигрышности такого приема. Черный PR и заведомое сгущение красок являются неотъемлемой частью полити-

ческой борьбы как таковой, но в рамках онтологического проекта революционной элиты инфернальные мотивы получают особое звучание. Онтологическая модель, особенно рассчитанная на профанов, остро нуждается в нравственном дуализме Света и Тьмы, придающем деятельности революционеров метафизический смысл и позволяющем обывателю ощутить свою сопричастность с метаисторической мистерией.

Поскольку главным судьей революционного онтологического проекта выступает обыватель, именно его реакция определяет эффективность работы революционного теоретика. Ввиду того, что онтологический проект ориентирован прежде всего на среднего человека, его создание не требует с необходимостью (хоть и не исключает) ни глубины анализа, ни достоверности выводов, ни даже последовательности рассуждений. Поэтому создателями революционных проектов становятся не только интеллектуалы, чьи труды имеют ценность и вне контекста конкретного революционного проекта, но и уверенные в своих силах и своей избранности маргиналы, которые не скрывают своего скепсиса в отношении рафинированных интеллектуалов, или даже проявляют к ним открытую враждебность.

Формулируемый творческой контрэлитой онтологический проект до тех пор будет оставаться абстрактной и пустой конструкцией, пока не получит энергетическую подпитку от своих, рекрутируемых в среде обывателей, адептов. Выйдя из тиши кабинетов и за пределы узкого круга теоретиков, проект начинает жить относительно автономной жизнью, он приобретает субстанциальный характер как произведение духа, которое уже не может считаться исключительной собственностью своих создателей. Кстати, именно благодаря этому свойству духа, идеи (не только идеи революции, но всякие вообще идеи) могут переживать своих авторов.

И здесь следует заметить, что создатели проекта и *вожди революции* — это, как правило, *разные люди*. Вожди революции зачастую берут существующий проект, придают ему пропагандистскую форму и популяризируют его в массах. В результате в глазах общества проект ассоциируется не столько со своими истинными (часто аноним-

ными) авторами, сколько с личностями вождей. Вождь может, конечно, быть теоретиком, но теоретик почти никогда (за немногочисленными исключениями) не становится вождем.

Вожди революции далеко не всегда обладают выдающимся интеллектом, еще реже — высокими моральными принципами; несмотря на расхожее мнение, не все они талантливые организаторы. Подлинных политических вождей, в том числе и вождей революции, отличает наличие *харизмы*, что в функциональном плане проявляется в способности медиумически переводить онтологические разработки теоретиков (которых они до конца часто и не понимают) на язык обывателей (чьи интересы и потребности им часто чужды), формулируя при этом ясный и конкретный *практический* вывод и аккумулируя вокруг себя мощный заряд протестной энергии.

Итак, стремясь отстранить от власти правителей, революционная элита (теоретики и вожди революции) ищет понимания и поддержки у обывателя, надеясь привлечь его с помощью альтернативного господствующему онтологического проекта, избирательно используя негативные импульсы оппозиционных интеллектуалов. В этом ей помогают многочисленные *борцы революции* (пропагандисты, агитаторы, штабисты и т.д.), более или менее бескорыстно транслирующие революционные идеи в массы и проводящие необходимую работу на местах.

Ни одна социальная революция не обходится без представителей всех этих выше перечисленных социально-психологических типов. Сама же революция есть точка бифуркации, в которой рациональные мотивы, соображения, интересы отступают на второй план, становятся лишь фоном, а на первый план выходит коллективное бессознательное. Здесь наличествует парадокс, отмеченный еще Николаем Бердяевым, который указывал, что «...иррациональные, стихийные силы могут принять форму крайней рационализации... То, что называется безумием революции, есть рациональное безумие. Миф революции, которым она движется, есть обыкновенно рациональный миф...» (Бердяев 1995, 354).

Революция всегда сопровождается всплеском деструкции, она

почти всегда в большей или меньшей степени выходит за грань легитимности и т.д. Выступая по отношению к господствующей программе в роли контрпрограммы, революционный проект, вызывая к жизни соответствующий процесс, *с позиций правящей элиты* интерпретируется как некий социальный *вирус*, ставящий под угрозу не только положение правителей, он и само существование общества. Впрочем, разрушение господствующей модели организации социального бытия еще не означает разрушение государства или культуры (хотя такой сценарий и не может быть полностью исключен). Культурно-историческая матрица предусматривает наличие разных программ, которые, отрицая друг друга, сосуществуют, тем не менее, в рамках одной духовной среды, поэтому форма проведения революции, ее стиль, лозунги, ценности и т.д. зависят не только от конкретных исторических условий, но не в последнюю очередь от принятых в данном социокультурном пространстве доминант и императивов.

Возможна ситуация, когда вожди революции и ее теоретики запускают программу уничтожения матрицы, задавшись целью разрушить не только порядок, основанный на прежнем онтологическом проекте, но и фундаментальные основания национальной культуры. Однако культурно-историческая матрица обладает колоссальным запасом прочности, что позволяет ей, при наличии у народа (цивилизации) жизненных сил, рано или поздно восстанавливаться после подобных экспериментов. Онтологический проект политической элиты может изменить формы выражения культуры, механизмы социальной динамики, отношения власти, права, собственности и т.д., но политическая элита не в состоянии полностью уничтожить культурно-историческую матрицу, заменив ее новой (своим проектом); до сих пор подобные трансформации удавалось осуществлять лишь основателям новых религий.

Впрочем, в большинстве случаев задача ликвидации культурно-исторической матрицы не ставится. Главная цель контрэлиты — спровоцировать нестабильность, управляя которой можно было бы организовать социальное бытие в соответствии со своим онтологическим проектом. Нестабильность вызывает духовную флуктуацию, что

приводит социальную систему к точке бифуркации, в которой открываются возможности реализации разных векторов социальной эволюции, причем выбор никем однозначно не предзадан; можно пытаться направлять революционный процесс, делая одни альтернативы более вероятными, чем другие, но невозможно полностью управлять нестабильной системой, находящейся в точке бифуркации.

Во время революции разрывается ткань казавшегося незыблемым исторического бытия, распадается обыденный мир привычных алгоритмов, вследствие чего многие социальные роли становятся необязательными или даже просто теряют смысл, рушится социальная иерархия, происходит дисперсия власти, одни мировоззренческие стереотипы заменяются другими. В такой пограничной ситуации особенно острой становится проблема личного экзистенциального выбора; этот последний суть пробный камень подлинности намерений, показатель мужества и ответственности.

Само наличие конфликта — неперенный атрибут собственно исторического бытия. Как заметил Ральф Дарендорф, «кто хочет достигнуть общества без конфликтов, тому придется добиваться этого посредством террора и полицейского насилия, ибо сама мысль о бесконфликтном обществе есть акт насилия по отношению к человеческой природе» (Дарендорф 2002, 374). Относительной бесконфликтностью могут похвастаться лишь неисторические социальные образования — те из них, которые не вышли еще из детского первобытного состояния, а также те, которые после бурного исторического действия «впали в детство». Оба эти типа бытийствуют фактически вне исторического контекста и являются в духовном плане практически стерильными. В истории же, с ее действованием, развитием, поисками, достижениями, взлетами и падениями, конфликты неизбежны. Для пребывающих в историческом становлении обществ вопрос, стало быть, заключен не в том, быть или не быть конфликтам, а в том, в каких формах они будут выражаться и как разрешаться.

Революция — лишь один из многих вариантов разрешения социальных конфликтов. На мой взгляд, оптимальной моделью общественного устройства может считаться та, при которой разрешение

конфликтов происходит при участии всех заинтересованных элит и обязательно публично, что обеспечивает контроль как со стороны задающих тон в духовной жизни интеллектуалов, так и со стороны обывателей. Если подобная модель (ее можно условно назвать моделью «гражданского общества») определяет базовые социальные алгоритмы исторического бытийствования конкретного общества, социальная революция в нем становится *излишней*, а борьба онтологических проектов приобретает менее экстремальные формы.

4.5. Метафизика войны

4.5.1. Насилие и метафизическая воля

История человечества разворачивается как гетерогенный процесс, не только явленный, но и фундированный событийностью. Среди событий, определяющих облик всемирной истории, есть значительное количество деструктивных феноменов, разрушающих прежний порядок и провоцирующих неустойчивость, причем это количество и роль, которую они играли и ныне еще играют, поражают своей масштабностью. История политической власти, по мнению Карла Поппера, есть «не что иное, как история международных преступлений и массовых убийств (включая, правда, некоторые попытки их пресечения). Эта история преподается в школах, и многие величайшие преступники преподносятся как ее герои» (Popper 1945, 257).

Почему же кровоточат учебники по истории? Возможно, деструкция является необходимым составляющим конструкции иного уровня, коль скоро эти преступления и убийства столь знаковы, что их организации (и организаторам) уделяется такое внимание в школьной истории и не только в ней. Даже на уровне бытовых ассоциаций мы склонны эти деструктивные события выделять из разряда всех прочих феноменов, неявно придавая им бóльшую значимость уже фактом наделения их правом отмерять исторические этапы в качестве узловых событий.

Со времен Сунь Цзы как о военной стратегии, так и о природе войны написано немало, что избавляет меня от необходимости возвращаться к разговору об этих вещах. Укажу лишь некоторые публикации последних лет, в которых вопросы природы войны так или

иначе обсуждаются (Blackburn 2002, Balibar 2008, Coker 2008, Gertz 2008, Harari 2008, Maldonado-Torres 2008, May 2008, Demenchonok 2009, Fry 2009, Chiu 2010, Olsthoorn 2010, Tripodi and Wolfendale 2011, Fabre 2012, MacLachlan and Speight 2013, Rusch 2013, Gertz 2014, Rusch 2014, Rusch, Leunissen, and van Vugt 2015, Böhm, Rusch, and Güreker 2016, Smith 2016). Меня же война интересует исключительно в метафизической своей ипостаси, что и определяет специфику моего подхода.

Каждая война вызывается своими конкретными причинами, однако сводится ли к ним сущность войны? Причины и обстоятельства возникновения войны всегда уникальны, но если эти в каждом случае уникальные причины и обстоятельства раз за разом приводят к повторяющимся инвариантам, то войну, выступающую в таковой ипостаси, уже нельзя считать какой-то случайной глупостью, нелепостью, результатом чьих-то амбиций, жадности, честолюбия, коварства и т.д., но — одним из тех онтологических факторов, которые определяют облик всемирной истории. Регулярность и частота военных конфликтов говорит о том, что задействованность их в историческом бытии не сводится к наличию неких злодеев, которые стравливают между собой народы, не говоря уже о том, что историческое реноме правителей, устраивающих подобные эксперименты над терпением своих подданных, было бы изрядно испорчено. Правители-«ястребы» не только не встречают, как правило, серьезного противодействия в своем обществе, они еще и зачастую намного популярнее своих коллег «голубей». Психопаты могут оказаться (и порой оказывались) во главе государства, но почему их замыслы вызвали такой отклик в душах других людей, почему они имели достаточную власть и авторитет, чтобы навязать свою волю другим, почему многих из них и современники, и потомки чтили и сейчас еще чтут как выдающихся исторических деятелей?

Я рассматриваю политическую историю в ее фундаментальном аспекте как индикатор истории духа. Поскольку же политическая история есть история «международных преступлений и массовых убийств», то возникает вопрос о сущности войны как таковой, коль

скоро она так *кровно* связана (через политическую историю) с духом. А выявление ее сущности начну с обсуждения того, в какой степени этот центральный элемент политической истории сам является политическим фактором.

Война — это продолжение (международной) политики иными методами. Это восходящее к Клаузевицу определение давно стало классическим. Но то, что война *выступает* инструментом международной политики еще не следует, что она суть *только* политический инструмент. Целые эпохи в истории человечества рассматривали войну как главное средство разрешения противоречий, а мир скорее воспринимался как временная мера, необходимая для передышки. Дипломатией правители пользовались более для заключения союза *против кого-то*, нежели для заключения мира между собой. То есть, скорее политика рассматривалась в контексте войны, чем война — в контексте политики.

Большинство правящих династий имело своими основателями военачальников, которые получали власть силой или завоеванным на поле боя авторитетом. Их потомки вынуждены были об этом помнить; не во всех обществах король был одновременно верховным жрецом, но практически во всех — верховным военачальником. Титул «император», который принимали первые римские цезари *как один из многих*, первоначально имел значение солдатского вождя (Halapsis 2014, Егоров 1988, Межеричский 1994).

С войной связано и появление аристократии в европейском понимании этого слова. Первые аристократы — это боевые товарищи короля, командиры в его армии, которым за службу жаловались земельные владения и замки. Власть в древних обществах почти не разделялась на гражданскую и военную (особняком стояла духовная власть). Если римские легионеры были профессиональными военными, то их командиры либо переходили с военной на гражданскую службу (и наоборот) в своем карьерном росте, либо совмещали их. Совместителями были немецкие маркграфы, польские воеводы и т.д.

Поскольку необходимым элементом власти как таковой является *сила*, управление обществом предполагает, что правитель имеет в

своем распоряжении средства для принуждения подданных к выполнению своей воли, взамен чего он гарантирует им защиту от *внешней угрозы*. Поэтому власть изначально не могла не исходить из одного центра. Когда власть трансформируется в *систему управления*, лишаясь сакрального характера и приобретая сугубо рационально выраженные функциональные свойства, появляется возможность ее диверсификации (иногда, но не всегда, сопровождаемой децентрализацией).

Лежащий в основе либеральной идеологии принцип разделения властей (Locke 2003) своей необходимой предпосылкой имел другое разделение — власти военной и гражданской. Но последнее разделение касалось в большей степени *орудий воли*, а не ее носителей. Если разделение законодательной, исполнительной и судебной власти выражает концептуальную установку, то разделение военной и гражданской власти не выражает концепции, оно лишь демонстрирует дифференциацию чиновничьего аппарата, который на определенном этапе начинает ощущать потребность в специализации государственных служащих, в частности, их разделение на *чины* военные и гражданские. То есть, война на протяжении почти всей человеческой истории сама выступает как фундирующий фактор политического бытия, и лишь относительно недавно превращается в *один из* политических инструментов. Меняются формы организации войны, но сама она присутствует как обескураживающая своей фактичностью данность.

Я определяю **войну** как *форму исторического становления человечества, которая заключается в стремлении одних социумов навязывать свою метафизическую волю другим с помощью насилия*.

Все государственные и протогосударственные образования основаны на *силе*, для демонстрации которой используется *насилие* (Халапсис 2014а). Последнее применяется «внутри» для наказания тех, кто подрывает авторитет властей, вступает в противоречие с законами, нормами и правилами социального поведения. Оно же используется и «вне» для утверждения данного общества и борьбы с конкурентами. Насилие — эквивалент силы, а сила — одна из важ-

нейших характеристик *жизнеспособности*. Поскольку сила в чистом виде нестабильна, коллектив для своего упрочнения нуждается в объединяющей *идее* как мировоззренческой мифологеме, которая выступает второй важнейшей характеристикой жизнеспособности.

Под жизнеспособностью я понимаю наличие у коллектива качеств, помогающим ему противостоять неблагоприятным внешним и внутренним обстоятельствам. Большинство человеческих коллективов (формальных и неформальных) достаточно быстро распадаются ввиду отсутствия в их основе силы, идеи, или того и другого. Историческими субъектами становятся те из них, которые смогли проявить свою жизнеспособность, соединив силу с идеей, а война, которая оказывается столкновением коллективной силы и идеи с другой коллективной силой и идеей, выступает одним из критериев жизнеспособности.

В своем определении я еще назвал фактор *метафизической* воли. Это принципиальный момент. Противника необходимо не только подавить, но и морально сломить, заставить принять свое мироустройство. Походы варягов, набеги пиратов (древних и современных) имели и имеют своей главной целью получение добычи. Здесь чистый бандитизм. Кортес и Ермак также занимались грабежами и бандитизмом, но при этом они еще распространяли власть своих империй. Не факт, что они были лучше обычных бандитов, а вреда покоренным народам эти деятели принесли значительно больше, но они выступали от имени воли, превосходящей их самих. Каждый *завоеватель* в собственных глазах и в глазах своего окружения выступает *орудием высшей воли* (духов предков, чаяний народа, интересов государства, Бога и Его Церкви), каждый бандит выступает от *своего* имени.

Формы организации войны, допустимые и недопустимые приемы ее ведения, желаемый результат и условия, при которых война может быть прекращена в значительной степени определяется культурно-историческими паттернами, а уже затем — конкретно-историческими обстоятельствами. Причем, эти паттерны также склонны к трансформациям в рамках той *меры*, которая определяет

самотождественность соответствующей общности.

На разных этапах «жизни» цивилизации господствуют разные системы ценностей, отражающие представления о цели, которую дух соответствующей общности на данном этапе рассматривает как идеал, выбирая средства для его реализации. Так, в Средние века крестовые походы рассматривались как самая что ни на есть правильная, священная, достойная война. Ни какая иная военная кампания не могла сравниться с крестовыми походами по эмоциональному накалу и влиянию на мировоззрение современников. Но времена меняются. Мне трудно представить, что папа Франциск объявляет крестовый поход с целью освобождения Гроба Господнего, а еще трудней — что его призыв вызовет энтузиазм, хотя бы отчасти сравнимый с энтузиазмом, который вызвала проповедь Урбана II на Клермонском соборе.

К тому же войны, ведущиеся принадлежащими к одной локальной цивилизации народами (эндоцивилизационные войны) отличаются от внешних (экзоцивилизационных) войн. Причина тому — не только то, что в рамках одной цивилизации воюющие государства имеют, как правило, сопоставимую военную технику, одинаковые или очень похожие принципы организации военного дела и т.д. Неприязнь или даже ненависть к врагу в таком случае не отменяет общей цивилизационной идентичности: *«они наши враги, но они такие, как мы!»*.

Эндоцивилизационные войны следует рассматривать как борьбу представителей единого духовного пространства за право аутентичности представления *этого* духа — истинной *трактовки* религии, справедливого государственного устройства, легитимности правления на определенных территориях и т.д. По поводу последнего замечу, что после Карла Великого претензии на земли соседей должны быть юридически аргументированы, иначе они воспринимаются всеми сторонами как нарушение *божественного порядка*. Даже полная оккупация чужого государства не вела к его ликвидации, если победитель не имел династических или иных оснований на соответствующую корону.

Наполеон I поколебал традиции, будучи воспитанником революции, делегитимировавшей династический принцип власти. Создание коалиции против него — естественная защитная реакция европейской политической системы на угрозу деструкции. На кону было не господство Франции, а сохранение привычного *порядка вещей*. Наполеону удалось захватить половину Европы не потому, что до него не было столь выдающихся монархов и таких гениальных полководцев, а потому, что он решился *разорвать шаблон*, подведя под понятие «власть» новое основание. До него *так* вопрос вообще не ставился.

Иным монархам было стратегически важно остановить Наполеона, не только как захватчика, но, прежде всего — как нарушителя *священных принципов*. Поскольку же само существование Франции было предусмотрено этими принципами безотносительно к титулу и личности того, кто окажется во главе этого государства, захват коалициантами Парижа и низложение императора французов не повлекло за собой прекращение существования французской государственности. Достаточно было традиционной контрибуции и территориальных уступок. Они стремились сохранить шаблон, с чем и связано возвращение престола слабым и непопулярным в народе Бурбонам.

Но хотя Наполеона и устранили с политической сцены, династический принцип был подорван, и в XIX столетии право монархов постепенно трансформируется в право наций, поэтому всеобщее сочувствие вызывает борьба за объединение Италии, Польши и т.д. Изменился *status quo*, но лежащий в его основе принцип легитимности сохранился. Наполеона III терпели потому, что, в отличие от своего дяди, он согласился играть по правилам.

«Право силы» всегда играло большую роль в европейской политике, но оно никогда не было абсолютным, и существование слабых и карликовых государств Старого Света — тому подтверждение. Европейская политика (включая как дипломатию, так и военные действия) была продолжением юриспруденции. Система была настроена так, что в самой себе не предполагала сбоев, а война была нормальным ее состоянием. Оговаривались лишь формы, правила и условия войны,

то есть, насилие было регламентировано.

Поскольку соблюдение договоров накладывает определенные ограничения, то тот, кто может по своему усмотрению их не выполнять, имеет на первом этапе преимущества перед тем, кто выполняет договоры безусловно. Естественно, что инициатор подобного предприятия должен либо установить в этом мире новые правила игры, для чего ему придется сломить силу противодействия заинтересованных в сохранении существующего миропорядка участников, либо, если у него не хватит сил воевать со всем миром, он будет наказан, причем не столько как агрессор, сколько как «нарушитель конвенции». Наполеон и Гитлер не были ни рождены правителями, ни воспитаны для правления. Эти политические маргиналы испытывали на прочность порядок, с которым их самих почти ничто не связывало. То, что каждый из них пришел к власти нетрадиционным способом, во многом объясняет их грандиозные военные успехи на первых порах и катастрофическое поражение в итоге. Собственная маргинальность позволяла им пренебрегать юриспруденцией «старого мира» и соответственно относиться к принципам, на которых этот мир держался.

Совсем другое дело, если речь идет об экзоцивилизационных конфликтах, под которыми я понимаю как военные столкновения представителей разных цивилизаций, так и войны цивилизационных народов с этносами, находящимися на доцивилизационных стадиях своего развития. Всякая экзоцивилизационная война в конечном итоге есть борьба *проектов*. Если для находящихся в одном духовном пространстве народов война оказывается состязанием *трактовок*, отсылающих к единому для них коду культурно-исторической матрицы, то для столкновений между представителями разных цивилизаций она уже разворачивается в смещенной (разорванной) метрике лишенного континуальности духовного пространства.

Поскольку для представителей цивилизации все иные (в том числе и иноцивилизационные народы) оказываются «варварами», то к ним неприменимы правила, которые распространяются на «своих». Туземцы для имперца являются «недееспособными», их не рассмат-

ривают в качестве полноправных юридических (и политических) *субъектов*, они выступают как *объекты*, на которых направлена цивилизирующая воля как внешняя инстанция. Соответственно, объект не может быть *право-обладателем* и хозяином родной для себя земли, которая, как «ничейная вещь», принадлежит тому, кто «первый ее нашел». Таким образом, дух избирателен, и даже в осуществлении насилия, каковым является война, он не путает «своих» с «чужими». Поэтому для «внутренней» войны действуют одни правила, для «внешней» — другие.

Таким образом, война не просто выступает одним из элементов всемирной истории, выражаясь в актах международной агрессии, она сама есть имманентное свойство социальной реальности как культурно-исторического действия, явно, а зачастую — неявно выражая духовную конкуренцию трактовок единого метафизического проекта (эндоцивилизационные войны) или конкуренцию самих проектов (экзоцивилизационные войны).

4.5.2. Война как бизнес-проект?

Почему на протяжении истории люди регулярно вели войны, какие метафизические причины стоят за фактом повторяющегося международного насилия? Одна из самых известных, и уж точно, самых *популярных* версий ответа на этот вопрос постулирует экономическую детерминированность международных конфликтов, выраженную в экономических противоречиях между государствами, в конкуренции, в стремлении к овладению рынками, природными ресурсами и т.д. Так, Вудро Вильсон риторически вопрошал: «Есть ли на белом свете хоть один мужчина, хоть одна женщина, пусть даже ребенок, который не знает, что причины войны в современном мире кроются в индустриальной и коммерческой конкуренции?». Короче говоря, люди гибнут за металл.

Для мировоззренческой установки, которая рассматривает деньги как всеобщий эквивалент, всякое сколь либо значимое событие должно иметь экономическую подоплеку; если же это событие регулярно повторяется, вполне логично предположить, что или войны сами по себе являются выгодным бизнесом, или они выступают инструментом ведения бизнеса. Если это предположение справедливо, то: 1) цели войн должны ставиться участниками таким образом, чтобы получить максимальный доход в краткосрочной и долгосрочной перспективах, который с лихвой мог бы окупить военные издержки, и 2) экономические мотивации должны иметь приоритет перед всеми прочими мотивами, которыми руководствуются государства-участники военных конфликтов.

Ни для кого не секрет, что на войне можно сколотить огромные состояния, сделать карьеру, поднять свой социальный статус. Но в центре моего внимания — не личные интересы генералов, банкиров, производителей оружия и рыцарей с длинной шпагой и тощим кошельком. В чем заключаются *государственный* интерес?

Можно назвать, по крайней мере, один тип войн, для которых экономическая мотивация является одним из важнейших приоритетов для ведущего ее государства. Это войны колониальные, которые идут в условиях, когда противник заведомо сильно отстает в технологическом отношении. Колониальной можно назвать войну, целью которой является экономический, военный и политический контроль над инонациональными, инокультурными и менее развитыми территориями, как правило, географически удаленными от метрополии. Они сулят значительные, иногда — фантастические прибыли. Например, Писарро за освобождение правителя инков Атауальпы получил около 6 тонн золота и примерно вдвое больше серебра; после получения выкупа пленник был казнен.

Но колониальные войны занимают незначительное место в общем количестве войн, а некоторые страны колониальных войн и вовсе не вели. К тому же, не всегда столкновение государств разной цивилизационной принадлежности, разного уровня развития и географически удаленных друг от друга является колониальной войной. Для войны колониальной ключевым выступает фактор *постоянного* экономического контроля, который закрепляется созданием на территориях, оказавшихся объектом экспансии, форпостов метрополии (собственно, колоний). Демонстрация силы, «принуждение к миру», экономический контроль развивающихся государств со стороны высокоразвитых и другие черты «неоколониализма» (изобретенный Кваме Нкрумой политический ярлык) не следует путать с собственно колониализмом.

Вторым по эффективности типом войн можно назвать классические войны за ресурсы. В отличие от колониальных, в которых ресурсы также фигурируют среди основных целей, войны этого типа ведутся со странами, имеющими схожий военный потенциал — представителями своей цивилизации, с иноцивилизационными народами, или народами, находящимися на доцивилизационной стадии развития, между собой. Казалось бы, типологически (если брать сугубо экономический аспект вопроса) войны за ресурсы близки к колониальным войнам, однако это не совсем так.

Если ресурс (серебряный рудник, нефтяное месторождение, морской порт и т.д.) представляет ценность для нас, то он наверняка не менее ценен для равного нам визави, который, скорей всего, не захочет смириться с его потерей. Поскольку же в такого типа войнах противник если и отстает от нас в силе, то не очень существенно, он будет искать возможность отвоевать захваченные территории (наращивая собственную армию, формируя против нас коалицию, пользуясь нашими внутренними и/или внешними проблемами). Для противника возвращение назад утраченного контроля над территорией, которую мы рассматриваем в качестве ресурса, станет делом принципа, и нам придется постоянно быть готовыми к его нападению. В конце концов, большая вероятность, что ему удастся отвоевать ресурс если и не сейчас, то в обозримом будущем, которое может наступить раньше, чем с помощью ресурса мы окупим затраты на саму военную кампанию. Поэтому неудивительно, что войны за ресурсы, если они не являлись войнами колониальными, редко приносили ощутимую прибыль, намного чаще истощая силы обеих воюющих сторон. То есть, война за ресурсы сама требует ресурсов, и в большинстве случаев затраты, даже если краткосрочные цели войны будут достигнуты, доходами не окупятся.

Классические войны за ресурсы предполагают долгосрочные перспективы получения прибыли. Проблема в том, что долговременное планирование в таких случаях затруднено, ибо актуальные на данный момент соотношение сил, политические расклады и т.д. станут неактуальными в будущем, а тот факт, что наш противник будет предпринимать усилия, чтобы помешать нашим планам по сохранению и упрочению собственной власти на захваченных территориях, делает перспективы «спокойно» и «бесхлопотно» эксплуатировать однажды захваченный ресурс, весьма призрачными.

Можно ли на войне заработать быстро? Можно.

Самым древним способом военного заработка является *добыча (трофеи)*. Общим правилом войны (в Древнем мире, в Средневековье, а в отдельных случаях — и в более поздние времена) было то, что имущество побежденных переходило к победителям. Само по се-

бе мародерство (как индивидуальное, так и государственное) редко вступало в противоречие с господствующими системами ценностей, воспринимаясь как *норма* (естественная компенсация за риск, ратный труд и финансовые затраты). Однако индивидуальное мародерство развращает армию и подтачивает дисциплину (что критично для *регулярной* армии), поэтому постепенно оно ограничивалось и даже полностью запрещалось. Так или иначе, трофеев становилось меньше, но войны, тем не менее, не прекращались. Государственное же мародерство постепенно трансформируется в контрибуцию.

Контрибуция также представляет собой довольно древний способ военного заработка. Факт победы давал право победителю распоряжаться захваченной территорией по своему усмотрению; чтобы избежать полного разорения, разрушения городов и т.д., побежденные вынуждены были откупаться. Во время войны население захваченных территорий содержало армию захватчиков, после войны выплаты осуществлялись правительством побежденной стороны. Контрибуции могли быть единоразовым платежом или регулярной данью, но в любом случае завоеватели сами определяли размер, форму и условия выплат, при этом стремясь не только покрыть военные расходы, но и получить значительную сумму сверх того.

Впрочем, и с контрибуцией не все просто. Она использовалась от случая к случаю, и даже когда использовалась, само ее наличие не всегда свидетельствовало о финансовой эффективности военной кампании, особенно если она взыскивается с примерно равного противника. На войне удача переменчива, и никто не может быть гарантирован от реванша.

Возьмем предельно абстрактную ситуацию. Пусть два государства — Альфия и Бетия — ведут друг с другом войну, причем каждое из них тратит на нее по 100 миллионов условных единиц. Если Альфия выигрывает, задача его правительства — добиться выплаты от Бетии контрибуции, которая бы окупила военные расходы и получить некую сумму (например, 50 миллионов) сверх того; стало быть, общая сумма контрибуции должна составить 150 миллионов. Если у проигравшего нет выбора, он вынужден пойти на эти условия. Таким

образом, война Альфии приносит 50 миллионов прибыли, а Бетии — 250 миллионов убытка, из которых, как видим, 200 миллионов — это совокупные военные затраты обоих государств.

Естественно, что для разрушенной войной экономики Бетии такая контрибуция оказывается непосильным бременем, а уязвленная национальная гордость требует реванша. С другой стороны, Альфия заинтересована в восстановлении экономики Бетии хотя бы ради получения причитающейся контрибуции, поэтому она вынуждена оказывать ей финансовую помощь, что особенно непросто, учитывая, что экономика Альфии сама подорвана войной. Восстановление же экономики проигравшего государства дает основания его правительству рассчитывать на новую войну, которая кардинально изменит ситуацию.

Допустим, что правительство Бетии начинает войну против Альфии, затраты на которую пусть составят те же 100 миллионов. Тогда успешным для него исходом будет получение контрибуции, которая бы покрыла как расходы на эту кампанию, так и траты на предыдущую. Если контрибуция Альфии на момент начала новой войны уже была выплачена, то желаемый минимум должен составить хотя бы 400 миллионов (250 млн. уплаченной контрибуции + 100 млн. на новую кампанию + хотя бы 50 млн. «сверху»).

Но правительство Альфии тоже просчитывает эту ситуацию и предпринимает меры к недопущению такого плана, готовясь к предстоящей войне, на которую расходует еще 100 млн. С учетом его прибыли от предыдущей войны в 50 млн., баланс для него оказывается минус 50 млн. Для Бетии же баланс — минус 350 млн. Если планы последней увенчаются успехом, это государство получит 400 млн. контрибуции, что даст ему прибыль (с учетом двух кампаний) всего в 50 млн., для Альфии же это будет означать потерю 450 млн. (400 млн. контрибуции + 50 млн. затрат на эту войну). Такой исход будет питать реваншистские настроения уже в Альфии. Если же планы Бетии сорвутся, на нее будет наложена еще одна контрибуция (как минимум, 100 млн., а скорее — не менее 150 млн.); стало быть, баланс по результатам двух кампаний составит как минимум минус 450 млн., а

скорее — минус 500 млн. и даже больше.

Как видим, размер контрибуций стремится к увеличению, что не означает, впрочем, автоматического увеличения прибыли победителя, которая ничтожна по сравнению с потерями проигравшего. Если бы деньги просто перераспределялись между государствами (скажем, 150 млн. убытка Бетии означало бы 150 млн. прибыли Альфии), то война в целом имела бы «нулевой баланс», но поскольку бóльшая часть военных затрат забирает «сама война», она оказывается *бизнесом с отрицательной рентабельностью*.

Разумеется, это модель «идеальной войны в вакууме». Однако общий тренд она отражает. Причем, я не сгущаю краски, а даже наоборот. Так, я принимаю за основу достаточно умеренные аппетиты победителей, не рассматриваю возможных аннексий, предполагаю, что победитель будет поддерживать экономику побежденного, или хотя бы не будет ее полностью разрушать. На самом деле экономические последствия войн гораздо более губительны, нежели в придуманной мною модели. И контрибуции (повторюсь, когда речь идет о более-менее равных противниках) не компенсируют военные издержки, а лишь их усугубляют, причем в конечном итоге и для страны, которая «сейчас» празднует победу.

Например, наполеоновские войны с 1795 по 1808 годы принесли французской казне 535 млн. франков в виде контрибуций, но по Парижскому мирному договору 1815 года уже сама Франция была обложена контрибуцией в размере 700 млн. франков. После того контрибуции вообще долгое время не используются в Европе, пока эту практику не возвращает Пруссия, получившая контрибуцию сначала в 1866 году от Австрии, затем (в 1871 году) — от Франции. Зато уже Германская империя (а ее основой стало Прусское королевство) по Версальскому мирному договору должна была выплатить репарации (фактически, скрытая форма контрибуции) на сумму 269 миллиардов золотых марок — эквивалент примерно 100 тысяч тонн золота. Эта сумма была вскоре была уменьшена вдвое, и, в конце концов, не-

смотря на перерывы в платежах, все же была взыскана⁵⁴.

Вовсе не соображения гуманности, а трезвый экономический расчет приводят лидеров западных государств к мысли о необходимости упразднения репараций. На Брюссельской (1874), Первой (1889) и Второй (1907) Гаагских конференциях были предприняты попытки ограничить взимание контрибуции, а на Женевской конференции 1949 года она была полностью запрещена.

Таким образом, заработать на классической войне, когда противник имеет сопоставимый материальный, технический и человеческий потенциал, всегда было довольно проблематично. Даже победитель зачастую получает выгоду, несопоставимо низкую с колоссальными военными затратами. Войны вводили в долги многих монархов, а расплачиваться за них приходилось не столько военными трофеями, сколько увеличением налогов, порчей монеты и т.д.

Конечно, война еще выступает источником прибылей для производителей военной техники, заинтересованных в спросе на свою продукцию, и для торговцев, заинтересованных в новых рынках. Не они ли подталкивают правительства к войнам ради своего эгоистического интереса?

Производители оружия получили политическое влияние относительно недавно — с формированием мощных военно-промышленных комплексов, и то нет прямых доказательств того, что именно они напрямую стояли за войнами. Если же брать предыдущие эпохи, то подобная гипотеза становится и вовсе сомнительной. Мне сложно представить, чтобы зарабатывающий на изготовлении мечей средневековый кузнец мог серьезно повлиять на политические решения своего короля.

У торговцев влияния всегда было больше, но вовсе не факт, что для многих из них война (если это только не колониальная война) была желанна. Во время войн истончаются и даже вовсе перекрываются каналы поставки, покупательная способность населения вою-

⁵⁴ Последний платеж был произведен Немецким федеральным банком в 2010 году, и, таким образом, Германия полностью выполнила свои обязательства 91-летней давности.

щих государств снижается, политическая нестабильность подрывает бизнес. «Деньги любят тишину», а война никогда не была лучшим временем для капиталовложений.

Стало быть, хотя значимости экономических факторов войны отрицать нельзя, они, тем не менее, сильно преувеличены. Экономически прибыльные войны скорее исключение, нежели правило. Если война — бизнес-проект, то следует сказать, что это очень сомнительный проект в плане эффективности. Лишь колониальные войны в полной мере самокупаемы и способны приносить доход. Все остальные войны в большей степени убыточны, чем прибыльны. Экономические факторы могут присутствовать, но в подавляющем количестве случаев они далеко не главные. Следовательно, нельзя объяснить войны лишь наличием экономических противоречий и промышленной конкуренции между государствами. Соответствующее суждение не столько характеризует сами войны, сколько ту эпоху, в которой подобные идеи вошли в «плоть» культуры как очевидный и бесспорный факт. Стало быть, необходимо искать иные мотивации.

4.5.3. Геополитические и цивилизационные мотивации военных конфликтов

Итак, в общем и целом война (если она не является колониальной) — это бизнес с отрицательной рентабельностью. Тем не менее, несмотря на убыточность (за редкими исключениями) традиционных войн, они были постоянным спутником истории человечества. Возможно, я слишком узко поставил вопрос, и речь должна идти не об оценке чистой экономической эффективности войны, а о совокупности не только экономических, но и (а может быть — прежде всего) геополитических факторов?

Слово «геополитика» употребляется в разных значениях. Для меня **геополитика** — это *совокупность действий по территориальному распространению коллективной воли соответствующей общности; через волю же происходит усиление/ослабление влияния онтологического проекта цивилизации, либо трактовки этого проекта.*

Хотя во многих случаях (даже в подавляющем их большинстве) участники исторического действия, решая геополитические задачи, во все и не задумываются об онтологических проектах или их трактовках, но это мало что меняет. Когда мы пытаемся захватить иные территории, то фактически речь идет о распространении своей воли. Порой завоеванные территории приносят лишь дополнительные хлопоты, но мне неизвестны случаи, когда государство добровольно бы отказалось от своих владений. Для простого обывателя вряд ли будет большая практическая польза от расширения его государства, и он не ощутит существенного ущерба от сокращения его территории. Однако увеличение той воли, к которой он сам сопричастен, или ее ослабление, его наверняка не оставит равнодушным.

Впрочем, воля сама по себе есть абстракция, ибо не может быть «воли вообще». Она должна быть чем-то *оформлена* и на что-то

направлена. Воля к жизни оформлена жизнью, воля к власти оформлена властью. Но то, что оформляет волю, само, в свою очередь, проистекает от воли, придающей всякой сущности ее жизненность как право на бытийствование. Если же говорить о воле применительно не к индивидуальности отдельного Я, а применительно к совокупной воле человеческих коллективов, то она оформлена неким (явно, а зачастую — неявно выраженным) *проектом мироустройства*, который мною был ранее назван *метафизическим проектом организации бытия (онтологическим проектом)*. Соответственно, навязывание одними обществами своей воли другим уместно рассматривать как намерение распространить влияние соответствующего проекта (если речь идет о межцивилизационном взаимодействии), или своей трактовки этого проекта (если речь идет о внутрицивилизационных контактах (и конфликтах)). Например, крестовые походы — это территориальное распространение христианского проекта мироустройства, а войны между католиками и протестантами в XVI—XVII веках — это борьба за аутентичную трактовку христианства. Войны с иноцивилизационными народами — это борьба за «наш мир», войны внутри цивилизации — борьба за «наше видение» этого мира.

Уже из такой постановки проблемы видно, что распространение проекта может происходить в «родных» *данному* духу условиях (эндоцивилизационное распространение), или в условиях чуждых (экзоцивилизационное). Также понятно, что распространение может происходить как в мирной, так и в военной форме. Ключевой в моей трактовке геополитики является идея подчинения различных территорий (*гео-*) своей воле и видению мира (*политика*); естественно, что комплекс мер по противодействию чуждому влиянию также оказывается геополитикой.

Как отмечалось выше, война является одним из инструментов, посредством которого реализуется силовой сценарий навязывания метафизической воли одних социумов — другим. Тогда экономическое измерение военных конфликтов перестает быть самодостаточным, входя в подчинение более фундаментальным геополитическим мотивациям. Иными словами, война может сама по себе быть эконо-

мически убыточной, но те геополитические цели, которые посредством нее пытаются решить участники, рассматриваются ими как настолько значимые, что оправдывают соответствующие как материальные, так и человеческие затраты. В свою очередь, полученные геополитические преимущества уже потом могут использоваться для достижения экономических целей. Поскольку геополитические достижения — это «высоколиквидный товар», то в данном контексте геополитика и экономика выступают в одной связке, поэтому говоря о «геополитических целях» следует иметь в виду, что в большинстве случаев (хотя не во всех) они подразумевают и экономическую составляющую.

Однако геополитические цели войны зачастую формулируются для внутреннего использования, открыто озвучиваются, как правило, иные версии, что дает основание к разделению «причины» и «повода». Соответственно, высокие принципы, которые участники выдвигают в качестве *официальных* целей военной кампании, почти всеми (по крайней мере, в наше время, располагающее к тотальной рационализации всего и вся) *воспринимаются* как идеологическая мишура, ибо кто же, дескать, станет вести войну «ради идеи»?

Если это мнение справедливо, то возможный конфликт между геополитическими и идеологическими мотивами с необходимостью должен разрешаться в пользу геополитических. Но как это можно проверить?

Выше отмечено, что поставленные участниками войны цели могут явно не формулироваться, а те, которые задекларированы, часто бывают далеко не главными. К тому же, достаточно проблематично выявить приоритетность мотивов, особенно в тех войнах, в которых переплетаются различные факторы. Подобная неопределенность дает теоретику основание утверждать, что те из них, которые он рассматривает в качестве фундаментальных, в действительности и выступали главной причиной военных конфликтов, а все остальные так или иначе их дополняли или служили им прикрытием. Проблема в том, что другой теоретик может выбрать иной фактор и с тем же самым основанием утверждать, что именно его выбор является правильным, а

выбор его коллеги — ошибочным. Причем, под каждую из противоположных гипотез можно подвести соответствующий теоретический и эмпирический фундамент и будет очень непросто решить, какой из них «более основательный».

Например, одно государство начинает войну против другого, причем для руководителей государства-инициатора эта война желанна и с геополитических, и с идеологических соображений. Историк, исследующий соответствующий военный конфликт, может прийти к заключению, что он был вызван геополитическими причинами, а идеология была лишь обоснованием, необходимым для внутренней и/или внешней легитимации. Другой историк скажет, что геополитические задачи сами вытекают из идеологических концепций. Третий сочтет, что геополитические и идеологические интересы просто совпали, но решение о начале войны принималось под влиянием комплекса факторов. То есть, если геополитические и идеологические интересы инициатора военного конфликта дополняют друг друга, то историку очень непросто будет выявить доминирующую его мотивацию. В этом отношении самые интересные и показательные случаи — это когда геополитические и идеологические интересы *противоречат* друг другу, и результатом войны становится реализация одних интересов участника конфликта *в ущерб* другим — его же — интересам. Какие мотивы для него в таком случае окажутся приоритетными? Именно в ситуации *внутреннего аксиологического конфликта* проявляются преобладающие ценности, а потому анализ таких событий позволяет исследователю понять как ключевые установки самих фигурантов исторического действия, так и мировоззренческие императивы их эпохи.

Придать объективность (Халаписис 2011f) подобного рода исследованию поможет осмысление результатов войны, вернее, не столько самих результатов, сколько их оценки со стороны современников и, особенно, потомков. Если война, которую вел правитель по своей воле, закончилась для его государства позитивно в экономическом, геополитическом и идеологическом аспектах — тут все ясно, негативно — также все понятно, а вот если позитивно в одном аспекте, и нега-

тивно — в другом, то как оценят его политику соотечественники (враги почти наверняка оценят необъективно) и их *потомки* (временной интервал позволяет не только увидеть результаты действий, но и дистанцироваться от аффектов, связанных с вовлеченностью в их (действий) событийный поток), особенно, когда позитив и негатив достаточно очевидны, то есть, грандиозный успех в одном начинании стоил катастрофы в другом? Думаю, здесь и выявятся императивы, определяющие *в общественном сознании* эффективность социальных действий, в данном случае — какие результаты войны могут считаться приемлемыми, а какие — нет. Именно когда присутствует внутренний аксиологический конфликт, не только сам правитель, но и те, кто (как по «горячим следам», так и постфактум) оценивают его деятельность, явно или неявно определяют приоритетность ценностей, иными словами, решают вопрос: «ради чего стóит воевать?».

Выше я употребил оборот «по своей воле», характеризуя действия правителя воющего государства. Подобные обороты применяются в основном применительно к инициаторам некоего процесса (здесь «воля» фактически выступает синонимом «желания»). Я слово «воля» использую в более широком значении, вводя в контекст проблемы *субъекта*.

Кого следует считать субъектом войны? Присутствующая в данном вопросе двусмысленность обозначения «субъекта» (в юридическом смысле — как носителя права и в философском — как носителя действия) сбивает с толку, ибо в зависимости от аспекта рассмотрения «субъектом войны» можно назвать *каждого* (даже формального) ее участника, а можно лишь того, кто *проявляет волевую активность*.

Под волевой активностью имеется в виду вот что. Кто-то войну начинает, а кто-то *вынужден* принимать в ней участие, то есть, для одного война — это реализация *его* воли, для другого — ответ на *чужую* волю. В таком случае агрессор выступает как *субъект* в силу того, что он своим действием нарушает *status quo* и пытается *осуществить* волю, а жертва оказывается *объектом* (агрессии), поскольку она вынуждена на нее (волю) *реагировать*. Здесь *агрессия* служит

критерием *действия* в том отношении, что она оказывается исходным толчком к переводу системы (системы международных отношений соответствующего характеру войны масштаба) в режим *спровоцированной неустойчивости*.

Деление на агрессора и жертву, впрочем, характеризует лишь самые простые и очевидные ситуации. Порой (и довольно часто) войны начинаются с неявно выраженного *обоюдного согласия*, когда руководители конкурирующих держав приходят к выводу, что силовой сценарий является единственным средством разрешения противоречий. Когда противоборствующие стороны занимаются поисками предлога для начала конфликта, уже не столь принципиально, кто выступает «агрессором», а кто — «жертвой», соответственно, эти слова *для таких ситуаций* теряют смысл, равно как перестает быть действительным разделение на субъекта агрессии и ее объекта (постфактум победитель может просто «назначить» агрессора, как державы Антанты всю вину за развязывание Первой мировой возложили на Вильгельма II и его генералов). Кроме того, такие обозначения как «агрессор» и «жертва» не всегда адекватны, ибо неявно предполагают неравенство сил и *виновность* в войне исключительно одной стороны. Такое случается, но нечасто. Поэтому в общем виде более уместно ставить вопрос об *инициаторе (инициаторах)* войны.

Хотя и здесь не все однозначно. Инициатором не всегда является тот, кто войну начинает. Бывает так, что подлинный инициатор поставит своего противника в ситуацию, когда тот вынужден объявлять войну, хотя бы и вопреки своему желанию. Именно поэтому я бы не стал придерживаться старого деления войн на «справедливые» и «несправедливые», ибо таковая оценка как минимум в 90% случаев дается на основании личных симпатий и антипатий, а также *местоположения «судьи»* (культурно-исторический топос которого служит «отправной точкой»). И даже в оставшихся 10%, когда вроде бы всем все ясно, оказывается проблематично четко указать критерий «справедливости», который был бы абсолютным и не допускал исключений.

Как видим, даже такой, казалось бы, простой вопрос о субъектах

войны может давать повод к недоразумениям и разным трактовкам. В любом случае, понятие субъекта не может относиться только к *началу* войны; очевидно, его деятельность проявляется на протяжении всего ее *хода*, причем характер этой деятельности может меняться. Для метафизики важно определение не меры ответственности, а сущностного характера самого действия, поэтому проблему субъекта как носителя действия следует перевести в иную плоскость.

Речь должна вестись о совокупности интересов, которыми руководствуются участники войны и степени их *свободы* при принятии решений. Очень часто противоречия между странами, взаимные обвинения, претензии, подозрительность и т.д. настолько сильно переплетены, что выяснить, кто же действительно начал войну, очень сложно. А вот выяснить, кто и почему единожды начатую войну *продолжает*, бывает весьма важно для уяснения ее характера и мотивов, определяющих поступки основных фигурантов.

Войну гораздо легче начать, чем прекратить. Для начала войны достаточно одной воли, даже воли правителя слабого государства, а для ее прекращения — согласования по меньшей мере двух. Поэтому при анализе конкретного военного конфликта следует устанавливать степени свободы (свободу маневра) участников на всем его протяжении, а также то, и как они ею распоряжаются. Тогда «причины войны» перестанут в нашем сознании связываться (если и не исключительно, то преимущественно) с ее началом и инициаторами, а будут рассмотрены в динамике, что позволит выяснить изменение мотивов, которые, однажды вызвав войну, продолжают оказывать влияние на ее ход. Некоторые из них при неблагоприятном развитии событий перестают быть актуальными, ими приходится пожертвовать, другие продолжают действовать при любом раскладе. Очевидно, что последние более фундаментальны, и их выявление не менее, а может, и более важно, чем определение собственно виновников, инициаторов и организаторов того или иного военного конфликта. Рассмотрим в этом контексте три основные ситуации.

Первая ситуация. Ход войны, выгоден он нам, или нет, воспринимается как *приемлемый*. То есть, мы можем прекратить войну без

катастрофических для себя последствий, но не стремимся это делать. Возможно, ход войны нас устраивает, однако мы считаем, что ее цели еще не достигнуты. Ход войны может нас не устраивать, но мы рассчитываем на перелом в нашу пользу. Либо же мы ищем повод для прекращения войны, которая завела в патовую ситуацию, и лишь озабочены проблемой «сохранения лица». В любом случае, правители, которые могут прекратить войну без катастрофических последствий для своей страны, обладают *значительной* свободой действия.

Вторая ситуация. Война перестает быть для нас приемлемой, но желанный мир возможен лишь на катастрофических условиях — полная капитуляция, потеря независимости, расчленение нашего государства, масштабные аннексии и колоссальные контрибуции. Понятно, что мы вынуждены бороться до последней возможности если и не изменить ход кампании, то хотя бы смягчить условия мира. На «мир любой ценой» мы пойдем лишь от безысходности и отчаяния. Стало быть, правительство страны, оказавшееся в такой ситуации, имеет *минимальную* степень свободы.

Третья ситуация. Ход войны нас полностью удовлетворил, мы добились поставленных целей и готовы к выходу из войны. Однако те условия, которые мы готовы предложить противнику, им самим воспринимаются как неприемлемые (катастрофические или просто невыгодные). В таком случае наша задача — подавить у противника волю к сопротивлению и заставить его подчиниться нашей воле. Правительство этой страны имеет *максимальную* степень свободы.

Эти ситуации, конечно, очерчены схематично, в жизни их может быть больше, они могут меняться (еще недавно ход войны нас устраивал, а сейчас уже не устраивает), среди руководителей государства-участника могут быть разногласия по поводу оценок приемлемости войны, ее целей, условий мира и т.д. Я не ставлю перед собой цель рассмотреть все возможные варианты. Для меня важно выделить в самом общем виде формы активности и степени свободы участников военных конфликтов. Хотя во всех трех случаях правительства могут прекратить войну, степень свободы их действий, как видим, сильно отличается.

Поэтому в соответствии с приведенной выше разметкой проблемной области *субъектом войны* я назову государство, чье правительство (правитель) обладает возможностями, достаточными не только для ведения войны, но и для ее прекращения без катастрофических последствий; государство, чье правительство может заключить мир лишь на катастрофических для себя условиях, выступает *объектом войны*.

Такое разделение я ввожу не для определения меры ответственности (как уже было сказано, это не входит в число философских задач), а для характеристики степени свободы. Последняя величина является переменной, и даже инициатор войны может при неблагоприятных для него обстоятельствах превратиться в ее объекта. Меня сейчас интересует не юридическая и не моральная сторона вопроса, а мотивационная составляющая поведения участников. Поскольку реализация ценностей возможна лишь посредством воли, необходимо, чтобы эта последняя была свободной. Анализ конкретных исторических ситуаций в таком ключе позволяет не только под новым углом зрения взглянуть на известные факты, но и получить представление о ценностных приоритетах, актуальных для участников войны.

В подавляющем большинстве случаев геополитические цели войны имеют преимущество перед всеми прочими — экономическими, идеологическими, личностными и т.д. Но есть такие ситуации, в которых геополитика отходит на второй план. Если в центре внимания оказываются идеи цивилизационного характера, они получают приоритет перед всеми прочими расчетами, в том числе, перед геополитической и экономической целесообразностью. Это не значит, конечно, что союзники и противники в войнах выбираются по цивилизационным признакам. Это означает, что в случае нарушения цивилизационных императивов, задаваемых кодами соответствующей культурно-исторической матрицы, экономические расчеты перестают приниматься в расчет, подчиняясь более высоким идеям и ультимативным требованиям духа.

В каждой стране, входящую в цивилизационную общность (а не следует забывать, что это «членство»), как правило, носит неформаль-

ный характер), имеются свои собственные формы политического устройства, идеология, традиции и т.д. Они в целом следуют общим цивилизационным паттернам именно потому, что дух, выдвигающий соответствующий онтологический проект и конструирующий культурно-историческую матрицу, является общим основанием для всякой исторической деятельности вообще. Формы, вступающие в противоречие с онтологическим проектом, появившиеся внутри цивилизационной общности, рассматриваются носителями последней как преступление против духа, как некое подобие раковой опухоли, с которой следует покончить, либо она поглотит весь организм.

Большинство военных конфликтов не имеют к цивилизационному становлению прямого отношения, лишь по форме имея цивилизационную природу. Однако есть класс войн, в которых геополитика приносится в жертву неким высшим идеям. Но почему в одних случаях идея служит геополитике, а в некоторых случаях — наоборот? Что это за идеи, превосходящие своей значимостью, казалось бы, такой фундаментальный для исторического действия геополитический уровень?

Понятно, что это далеко не каждая идея. Также понятно, что личные мировоззренческие предпочтения людей, принимающих решения, не оказывают существенного влияния на историческую *оценку* их действий, ибо в «сухом остатке» фиксируются лишь те *результаты* (положительные и отрицательные), которые, по мнению потомков, имеют высший приоритет.

Стало быть, идея идее рознь. Большинство идей представляют ценность лишь для их авторов и небольшого круга последователей и единомышленников. Есть идеи, которые важны для общества в качестве модели, определяющей ориентиры его дальнейшего развития. А есть фундаментальные идеи, без которых общество существовать не может, поскольку они определяют его самость. Именно последние идеи имеет смысл назвать цивилизационными.

Под цивилизационной я понимаю идею, которая определяет специфику локальной цивилизации (как формы человеческого бытия) и составляет основу онтологического проекта данной

цивилизации, входя как системообразующий элемент в ее культурно-историческую матрицу. Отказ от *таких* идей влечет за собой если и не полную деструкцию локальной цивилизации, то, по крайней мере, существенный пересмотр ее кода. Таким образом, есть идеи цивилизационного порядка (входящие в содержательное ядро матрицы цивилизации либо вступающие с ним в конфликт в качестве альтернативного проекта), а есть — «все прочие». Лишь цивилизационные идеи важны настолько, что их значимость превосходит геополитические интересы. Чем это вызвано?

Геополитику я определил через волю. Воля — это самое важное, что есть у человека и общества. Единственное, что важнее воли — это собственно *жизнь*. Войны, в которых на кону стоят *такие* идеи, можно назвать «войнами за цивилизацию», вернее, за ее аутентичное представление. В них проявлена сила, которую можно условно (понимая относительность и ограниченность аналогий) обозначить как «цивилизационный инстинкт самосохранения». Одно дело, если нас заставят платить налоги чужому королю, и совсем другое дело, если нас заставят поклоняться чужим богам.

Стало быть, цивилизация имеет механизмы защиты своих системообразующих идей, поскольку это является ключевым показателем ее (цивилизации) жизнеспособности. Война оказывается одним из таких механизмов. Чуждые нормы могут считаться допустимыми, если они не угрожают нашим собственным, но становятся крайне опасными, если возникает угроза того, что они подчинят себе «нашу» культуру, сменят «наше» мировоззрение.

Вырисовывается следующая схема. Во-первых, экономическая мотивация войн присутствует далеко не всегда, во-вторых, экономические мотивы часто отступают перед геополитическими, и в-третьих, что весьма показательно, и экономические, и геополитические расчеты могут, хоть и редко, приноситься в жертву общим метафизическим (цивилизационным) идеям, не связанным с конкретными выгодами или интересами, но на более высоком уровне устанавливающими смысл политической деятельности как таковой. Причем те социальные формы, которые противоречат идеалам, при-

нятым в данном обществе (цивилизации) как аксиологические императивы, рассматриваются как нелегитимные, подпадая под санкции, осуществление которых может рассматриваться как ультимативное требование духа.

4.6. Закат железной расы

В 1557 году немецкий историк Иероним Вольф ввел в научный оборот ныне распространенный термин «Византия». С момента падения Константинополя к тому времени прошло более ста лет, так что его последние защитники так и не узнали о своем «византийском» гражданстве, по простоте душевной считая себя римлянами (ромеями). Индейцы доколумбовой Америки также не догадывались о том, что живут в «Америке», а тем более — «доколумбовой», не говоря уж о том, что их самих назовут «индейцами», а когда ошибку великого мореплавателя исправят, их уже никто не станет «переименовывать». Подобных казусов можно привести немало, причем это касается не только *имен*, но и ключевых социальных характеристик, идентификация которых немало бы озадачила тех, на кого, по версии историков, они распространялись.

Дистанция во времени дает нам *привилегию классификации*, однако когда-то и мы станем «прошлым», и тогда уже на наши кости будут вешать бирки, относя их к *какой-то* эпохе. К какой именно? Наверняка сказать это сейчас никто не сможет, но я почти уверен, что в ее названии не будет приставки «пост-», щекочущей воображение обывателя мыслью, что он сам живет *за пределами* чего-то, *по ту сторону времени*, в *завтрашнем дне*.

Впрочем, какое нам дело до забот будущих историков? Это станет их хлебом и их головной болью. Но поскольку их *еще* нет, предъявить свои претензии они не могут, а при определенных раскладах — и не смогут. Назидательный урок от *magistra vitae* может и не стоять в программе официальной части, но ожидаем как бонус в кулуарах. И в этом смысле намерение обозначить титул собственной эпохи уже не

будет иметь ничего общего ни с гадательностью, ни с указательностью в отношении еще не рожденных коллег. Как бы там ни было, они будут смотреть не на наше наследство, а на наше наследие.

Многие исследователи обращают внимание на фундаментальные изменения природы человека, происходящие под влиянием бурного развития технологий, отмечая особый характер нашей эпохи. Отсюда и возникает необходимость посмотреть на настоящее как на *одно из* звеньев в цепи поколений, связать эти трансформации с предшествующей историей человечества и наметить некоторые контуры его будущего развития, короче говоря — вплести их в ткань всемирной истории. Но опасность «оптического обмана», о котором писал Освальд Шпенглер (Шпенглер 1993, 146), ставит под вопрос объективность такого предприятия.

Поскольку изнутри процесса почти невозможно прочувствовать его масштабность, понадобится помощь *внешнего эксперта*, свободного от наших культурных шаблонов и интеллектуальных привычек. Он должен иметь особое *зрение*, способное охватить всю цепь истории в одном взгляде, при этом для достижения объективности ему следует быть максимально *дистанцированным* от нашего здесь-и-сейчас присутствия. Но где найти такого эксперта?

Подсказку для решения этой нетривиальной задачи находим у Данте, который сделал язычника Вергилия своим экскурсоводом по христианским подземельям. Мифологичность такого приема не должна сильно смущать, ибо мифология порой успешно используется для передачи философских идей (вспомним хотя бы Платона), а характерная для мифов образность *в особых случаях* помогает презентовать концепции, для экспликации которых в дискурсивной форме понадобились бы гораздо большие усилия, причем нередко — в ущерб пониманию. О том, что данный случай — особый, свидетельствует указанная необходимость взглянуть на нашу эпоху «со стороны» и невозможность осуществить этот замысел традиционными методами. Так кто же станет нашим экспертом-проводником?

Один кандидат на эту роль у меня есть. Правда, он не совсем историк, и не совсем философ, но к философскому постижению исто-

рии этот деятель имеет самое непосредственное отношение. Я имею в виду Гесиода. Его компетентность как эксперта подтверждает уже тот факт, что разработанная им модель была первой, и на протяжении нескольких столетий — единственной историософской схемой в Античности. К тому же, поскольку с обсуждения идей Гесиода я начал собственное исследование, вполне уместным было бы с помощью этого грека его и завершить.

Поход в сумрачный лес для этого дела не обязателен; просто представим, что нам удалось «дозвониться» до Гесиода, и мы попросили его составить заключение о характере нашего общества и возможных путях его развития. Если там, где сейчас находится его бессмертная сущность, нет Интернета и других способов следить за развитием событий на Земле, он, дабы выполнить столь странную просьбу, сам задал бы несколько вопросов.

Читатель помнит, что историософская схема Гесиода связана с размышлениями о причинах упадка нравов, которые волновали поэта в зрелом возрасте. Вполне логично допустить, что в первую очередь он поинтересовался бы моральностью наших современников. Я не обладаю объективными данными для того, чтобы выявить наш «коэффициент порядочности» и сравнить его с аналогичным показателем древних греков, но мне почему-то кажется, что лучше них мы точно не стали.

Поскольку для Гесиода жизнь людей тесно связана с высшими силами, он задал бы вопрос и о божественном правителе этого мира. Учитывая два успешных переворота на небесах (Кронос vs. Уран и Зевс vs. Кронос), а также несколько переворотов неудавшихся, не спросить об этом Гесиод бы не мог. Хотя бы с целью убедиться, что никто не поколебал власть Громовержца.

Пожалуй, этот вопрос меня бы несколько смутил. Как объяснить древнему греку отношение наших современников к воспетым им богам? Не думаю, что чтение ему лекции по истории религий будет хорошей идеей, поэтому я бы просто ограничился констатацией того, что у Зевса больше нет власти над душами людей даже в Греции. На последовавший за этим вопрос о нынешнем правителе мира мулла и

ксендз, раввин и брамин, атеист и сатанист ответят по-разному.

Убедившись, что ничего внятного он и в этот раз не услышит, Гесиод спросил бы об используемых нами технологиях. Как мог убедиться читатель, для самого поэта этот параметр был весьма важным. Например, называя третью человеческую расу «медной», Гесиод уточнил, что железа ее представители не знали, пользуясь исключительно медью. Когда же он говорил о своих современниках как о «железных людях», поэт не подразумевал, что они использовали *только* железо; более поздняя раса не меняет технологии, а *добавляет* к старым новые. Стало быть, мы должны рассказать Гесиоду о технологиях, которых не было ранее, и которые могут рассматриваться как *символ* нашего времени.

У каждого народа есть свои символы, почти всегда привязанные к неким сакральным местам (Halapsis 2015b). Раз мы вошли в эпоху глобализации, то должен быть некоторый символ (сакральное место) и для всего человечества. Однако никакое религиозное место на такой статус претендовать не может, ибо на Земле нет преобладающей религии. Ту же часть Манхэттена, где расположена Штаб-квартира ООН и проходит большинство Генеральных ассамблей этой (формально объединяющей почти все государства планеты) структуры также едва ли кто-то назовет сакральным центром. Это касается и других формальных и неформальных международных организаций.

Но если мы примем во внимание тот факт, что главной движущей силой глобализации являются не политические соглашения, не военные альянсы и даже не экономика, а технологии, сделавшие возможными эти и другие формы взаимодействия, то без труда обнаружим такое «сакральное» место дня сегодняшнего. Оно находится в штате Калифорния, где располагается крупная городская агломерация, исторически связанная с разработкой высоких технологий. Миру она известна как Кремниевая долина (Silicon Valley)⁵⁵. Последняя

⁵⁵ По-русски эта долина часто именуется «Силиконовой», но такой перевод не вполне точен (созвучие «silicon» и «silicone»), и может сбить с толку; впрочем, едва ли кто-то думает, что тюнингованные молочные железы делают своих владельцев умнее.

пока не является местом религиозного паломничества, но ее произведения уже становятся объектом специфического культа. Появляется «технологический анимизм и магия», идет сакрализация цифровых технологий и даже восприятие их как инструмента спасения (см. обзор соответствующих концепций (Houtman and Aupers 2010)). Начиная с 60—70-х годов минувшего столетия цифровые технологии некоторыми субкультурными гуру рассматривались в качестве основы для построения утопических миров, их трактовали как последний этап развития Геи, как ее коллективный разум и т.д. (Zandbergen 2010).

Цифровые технологии появились относительно недавно, но самой возможности воспринимать мир «в цифре» мы обязаны древним грекам, в первую очередь — Пифагору, который первым выдвинул проект «оцифровки бытия» (см. подразделы 1.2. и 1.3.). Сейчас этот проект вышел на этап *диджитализации*, под которой я понимаю тенденцию перевода в электронный вид самых разных типов используемой человеком информации. Неудивительно, что уже речь заходит о «цифровой метафизике» (Steinhart 1998), «цифровом капитализме» (Barassi 2015), «цифровом гражданстве» (Mossberger, Tolbert, and McNeal 2008), и даже о «цифровой нации» (Wilhelm 2004). Цифровые технологии не только создают собственные формы идентичности, но изменяют и традиционные (Waite 2013), при этом государственные границы также становятся довольно условными (Халапсис 2014а).

Сотовый телефон обеспечил человеку *мобильность* и *доступность*, а Интернет, для подключения к которому все чаще используют мощности той же сотовой связи, вводит его в режим *вовлеченности*. Сейчас странно представить мир без социальных сетей, хотя самой древней из них лишь чуть больше десяти лет. Люди не просто «уходят в онлайн», многие из них там так и остаются: социальные сети и чаты, новостные и развлекательные сайты, телевидение и радио, фильмы и музыка, интернет-магазины и интернет-банкинг, форумы и игры, — все это стало неотъемлемой чертой современного нам *общества онлайн*. Хорошо это или плохо? Технологии не в ответе за тех, кто летит на их свет. Возможности единения и

солидарности, которые предоставляет Интернет, дали основание папе Франциску назвать его «даром Божиим» («This is something truly good, a gift from God») (Franciscus 2014, January 24); как известно, ранее московский патриарх Кирилл назвал Всемирную паутину «королевством кривых зеркал»: каждый видит то, что ему всего ближе.

Об этих и других подобного рода изменениях я бы и поведал Гесиоду. Если моя реконструкция гесиодовой историософии верна, и греческий поэт действительно рассматривал разделенность человечества как зло, то он наверняка бы оценил и те возможности, которые информационные технологии предоставляют для возвращения истории людей к изначальному («золотому») единству. Однако от взора Гесиода не укрылся бы и тот факт, что это единство реализуется уже на совершенно новых основаниях, далеких от тех форм, которые (гипотетически) существовали во времена Кроноса. Тогда ему пришлось бы ввести новый параметр в свою классификацию. Может, он добавил бы к ней «кремниевый век»? Такое понятие (Silicon Age, Age of Silicon) уже используется в литературе (Sass 2011), хотя чаще оно встречается в массовой культуре. Формально этот концепт встраивается в известную схему К. Ю. Томсена («каменный—бронзовый—железный века»). Последняя, будучи дополнена более дробными периодами, позволяет с успехом классифицировать периоды «предыстории», однако она не предназначена для «истории». К тому же, эти археологические периоды слабо коррелируют с изменениями антропологического типа. Так, каменный век охватывает гоминид от *Homo habilis* до *Homo sapiens* включительно, а бронзовый и железный представлены только нашим биологическим видом.

Впрочем, я полагаю, что Гесиод не стал бы использовать термин «кремниевый век» по другой причине. Как уже говорилось (подраздел 1.1.), Гесиод вел разговор не о «веках», а о «расах» людей. Может показаться, что большой разницы между «расой» и «веком» нет, но это лишь на первый взгляд.

Схема пяти человеческих рас Гесиода (золотая—серебряная—медная—героическая—железная) касалась *лишь эллинов* (и некоторых соседних с ними народов), но никак не всего человечества. Вер-

нее, единым человечество могло быть только во времена золотой расы (правление Кроноса), а после осуществленного Зевсом переворота пути разных народов разошлись (Халапсис 2016с, 66-68). Современная нам глобализация создала предпосылки для объединения разных локальных трендов в один поток, ибо ныне уже невозможно рассматривать развитие отдельных стран и народов вне глобального контекста. Уже этот факт должен заинтересовать Гесиода. Кроме того, его воображение наверняка было бы потрясено рассказом о наших технических достижениях, поэтому эксперт счел бы, что на Земле начала утверждаться новая *глобальная* раса. Поскольку же символом изменивших мир и самого человека технологий оказалась Кремниевая долина, Гесиод, скорее всего, предложил бы именовать эту расу «кремниевой».

Выше я писал, что понятие «кремниевый век» уже встречается, но вот работы о «кремниевой расе» (Silicon Race) мне не попадались. Я не стремлюсь к изобретению новой терминологии, но мне представляется, что концепт «раса» гораздо более адекватно отражает нынешнее положение дел, поскольку предполагает трансформации человеческого *естества*, в отличие от «затасканных» и прямо не связанных с природой человека понятиями «век», «эра», «эпоха» и т.п.

Однако термин «раса» имеет и другое значение, в рамках которого биологические параметры сводятся преимущественно к фенотипическим проявлениям. Но акценты постепенно смещаются, и дело не в политкорректности, вернее — не только в ней. Недавно в журнале «Science» была опубликована статья, авторы которой предлагают вообще отказаться от термина «раса», заменив его термином «популяция» (population) или «происхождение» (ancestry), ввиду того, что (на их взгляд) нет четких критериев для выделения «расы» как *биологической* категории (Yudell et al. 2016).

Мне сложно судить о справедливости такого подхода в отношении идентификации различий между отдельными группами представителей нашего вида. В любом случае, цвет кожи никак не влияет на принадлежность к кремниевой расе. Я предлагаю использовать слово «раса» в том же смысле, в котором говорят о «расе землян» в проти-

воположность гипотетическим «инопланетным расам»; здесь в одном понятии сливаются воедино социальные, культурные и видовые характеристики. Последнее важно для концептуализации биологических отличий от представителей иных форм жизни, но и термин «вид» сам по себе для моих задач не подходит, ибо он ничего не говорит о наличии социальной и культурной жизни у соответствующих организмов. «Видов» может быть очень много, но лишь *разумные* виды могут характеризоваться понятием «раса»; по крайней мере, я не слышал, чтобы говорили о «расе утконосов».

Но разве с человеческим видом что-то произошло? О каких «расовых» трансформациях может идти речь? Попробуем разобраться.

Компьютер стал продолжением человека, как в прежние времена продолжением его руки была палка. Но эта «палка» уже начала срастаться с «рукой». Привычными стали пересадка органов от доноров и создание искусственных органов, установка в человеческое тело различных имплантатов, протезов и стимуляторов. Незаметно для себя люди уже стали киборгами (Clark 2003, Palese 2012).

Пока не все органы можно пересадить. Так, мы еще не научились заменять мозг или инсталлировать сознание в какое-то другое место, хотя обсуждение темы “mind-substrate transfer” уже идет (Vamford 2012). Впрочем, я подозреваю, что решить эту задачу будет очень непросто, ведь здесь вопрос упирается в самосознание и самоидентичность. Так что возможность перенестись «целиком» в *другую* оболочку пока выглядит проблематично. А вот полная трансформация *уже имеющейся* оболочки в обозримом будущем может стать реальностью. Известный изобретатель, футуролог и один из директоров Google Рэймонд Курцвейл прогнозирует, что большое количество нанороботов в человеческом организме позволит им перестраивать и заменять органы человека на кибернетические устройства лучшего качества, а само тело человека сможет приобретать любую форму (Kurzweil 2004). Если эти прогнозы оправдаются, то и косметология будущего будет осуществляться посредством нанотехнологий, что откроет широчайшие возможности для корректировки внешности. Поскольку одна из прелестей высоких технологий заклю-

чается в том, что они быстро станут доступными, очень дорого это будет только в начале. В таком случае рост, вес, черты лица, фигура, возраст и даже пол окажутся изменяемыми параметрами, став чем-то вроде одежды и макияжа; решение об оптимальном теле для отпуска или вечеринки будет ограничиваться лишь фантазией.

Помимо возможности физического тюнинга в немыслимых ранее масштабах, человеческое тело будет доукомплектовываться дополнительными девайсами, дабы оно было более совершенным и функциональным. Вот здесь и возникает вопрос: «А останемся ли мы при этом людьми?». Здесь нет возможности обсуждать проблемы трансгуманизма, но сам факт появления в наши дни этого направления говорит о многом.

Кремниевый человек окажется в весьма непростой ситуации: отказаться от цифровых технологий вообще, робототехники — в частности, он уже не сможет, но и конкурировать с новыми поколениями умных машин ему будет все сложнее. По мнению Илона Маска, людям придется самим развиваться на уровне с роботами, иначе они будут настолько ниже их по интеллекту, что станут домашними питомцами. Он утверждает, что выходом станет внедрение цифровых технологий в тело человека. Для этого потребуются особые компьютеры, которые будут располагаться рядом с корой головного мозга и работать в симбиозе с человеком. Напомню, что Илон Маск — не только руководитель Tesla и SpaceX, но и основатель OpenAI — организации, занимающейся искусственным интеллектом и ставящая своей целью сделать его «открытым» и «дружественным». То есть, пока теоретики спорят о принципиальной возможности для машины «мыслить», практики уже просчитывают сценарии действий для условий, *когда* это произойдет.

Я думаю, что через несколько десятилетий людей в нынешнем понимании этого слова почти не останется, — разве что какие-нибудь маргиналы, сектанты и асоциальные элементы. Возможно, для них даже построят резервации, где ничто не будет отвлекать их от воспоминаний о старых добрых временах. «Большой» же мир будет населен: а) «обычными» роботами — механизмами для выполнения

тяжелых физических задач, б) андроидами — человекообразными роботами, и в) киборгами — бывшими людьми с модифицированным телом, напичканным нанотехнологичными устройствами для кардинального расширения их биологического функционала.

Не исключено, что грань между андроидами («роботами-людьми») и киборгами («людьми-роботами») будет становиться все более условной. Я не слишком удивился, узнав, что в Европарламенте уже сейчас готовят законопроект, в соответствии с которым роботов будут признавать «электронными личностями» (Prodhan 2016, Jun 21).

Мы уже сейчас не мыслим жизни без Интернета и мобильной связи; мир рушится для человека, забывшего дома телефон. Внедрение устройств *постоянного доступа* к сотовой сети и Интернету в человеческое тело — лишь вопрос времени. Если они будут интегрированы с теми кибернетическими системами, которые (как предлагает Илон Маск) *усилят* работу мозга, то их функционал превзойдет самые смелые фантазии футурологов. Параллельно возникнут риски, связанные с возможностью манипулирования сознанием людей со стороны правительственных и/или неправительственных структур, в чьем распоряжении окажется контроль над Сетью будущего.

Впрочем, эта угроза слишком очевидна, чтобы иметь большие шансы быть осуществленной. Гораздо более вероятно, что группа хакеров запустит вирус, в той или иной форме подчиняющий себе сознание подключенных к Сети людей-киборгов. Религиозные фанатики, сохранившие в девственной чистоте собственные мозги, могут даже оказаться в выигрыше. Для большинства же людей даунгрейд к изначальности не будет выходом, так что когда появятся цифровые зомби, героине Миллы Йовович придется не столько стрелять из пистолета, сколько писать антивирусы и ставить файрволы.

Как бы банально это ни звучало, но мы живем на переломе эпох. Мы — помнящие аудиокассеты, печатные машинки и пленочные фотоаппараты — последние железные люди. Однако оставшись в нашей *памяти*, аналоговые технологии уже практически исчезли из нашей *жизни*, — мы их похоронили и больше к ним не вернемся. Именно

поэтому мы — не только последние железные люди, но и — первые кремниевые.

Многим нашим современникам, воспитанным в «железных» традициях, новая реальность кажется дикой, а новые люди — едва ли не пришельцами. Тем не менее, железная раса сходит со сцены всемирной истории. Этот процесс не одного дня, но никакой разумной альтернативы ему я не вижу. Уже началась перековка железных людей в киборгов, и дальше эта тенденция лишь усилится. Этот процесс необратим (если вынести за скобки вероятность термоядерной войны, извержения Йеллоустона, инопланетной оккупации и тому подобных неприятностей), но отдавая себе отчет как в возникающих при этом перспективах, так и в сопутствующих им рисках, мы можем направлять усилия на то, чтобы эта перековка прошла успешно.

Возвращаясь к поставленному в начале этого подраздела вопросу, я могу с уверенностью сказать, что историки будущего отметят наше время как начало внедрения цифровых технологий, которые кардинально преобразили как мир, так и человека, открыв дверь в реальность, о характере которой *сейчас* мы можем лишь догадываться. Я не знаю, какой терминологией они предпочтут пользоваться, но суть дела от этого едва ли сильно изменится. Не так уж важно и то, как мы сами назовем наше время — «информационная эра», «постиндустриальная», «компьютерная» или как-то еще. Мне импонирует уже прочно вошедший в оборот термин «цифровой век» (Digital Age), но для меня этот вопрос не принципиален, ибо эпохи проходят, а природа человека остается неизменной... Так было раньше, но не сейчас. Как мы убедились, цифровые технологии не только трансформируют социальную и культурную реальность; они вносят изменения и в природу человека. Количество перешло в качество, производя фундаментальное изменение не только «мира вокруг», но и «мира внутри». Станем ли при этом мы более моральными? Не уверен. Но в чем можно быть уверенным почти наверняка, так это в том, что само понятие «моральности» станет иным.

Итак, наш виртуальный эксперт содействовал обобщению и концептуализации совокупности трансформаций социальной и куль-

турной реальности, связанных с бурным развитием цифровых технологий. Он помог посмотреть на ситуацию под непривычным углом зрения, благодаря чему оказалось возможно за всеми этими процессами увидеть появление *глобальной человеческой расы — кремниевой* (Silicon Race, или просто — SiRace). Мы уже «не вполне» люди, а в наших потомках будет еще меньше человеческого. Причем изменения происходят столь стремительно, что люди быстрее к ним приспосабливаются, нежели успевают осмыслить. Тем не менее, осмысление необходимо для создания *запаса сценариев*, которые позволят нам адаптироваться к этому чудному новому миру.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Августин Блаженный. 1998а. *Творения*. Т. 1. Об истинной религии. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Августин Блаженный. 1998б. *Творения*. Т. 3. О граде Божиим. Книги I-XIII. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Алексеев, В. П. 1984. *Становление человечества*. Москва: Политиздат.
- Андреев, Даниил. 1993. *Роза Мира*. Москва: Клышников-Комаров.
- Анкерсмит, Франклин Рудольф. 2007. *Возвышенный исторический опыт*. Перевод А. А. Олейникова, И. В. Борисовой и Е. Э. Ляминой. Москва: Европа.
- Аристотель. 1999. *Метафизика*. Перевод А. В. Кубицкого. Ростов-на-Дону: Феникс.
- Арон, Реймон. 2000. *Избранное: Введение в философию истории*. Перевод И. А. Гобозова. Москва: ПЕР СЭ.
- Аршинов, В. И. 1999. *Синергетика как феномен постнеклассической науки*. Москва: ИФ РАН.
- Бердяев, Н. А. 1995. *Царство Духа и царство Кесаря*. Москва: Республика.
- Блох, Эрнст. 1997. *Тюбингенское введение в философию*. Перевод Т. Ю. Быстровой, С. Е. Вершинина и Д. И. Криушова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та.
- Бокль, Генри Томас. 2000. *История цивилизаций. История цивилизации в Англии*. Т. 1. Москва: Мысль.

- Бранский, В. П., и С. Д. Пожарский. 2003. "Синергетический историзм как новая философия истории." В *Синергетическая парадигма*, ред. О. Н. Астафьева, 36-49. Москва: Прогресс-Традиция.
- Вебер, Альфред. 1999. *Избранное: Кризис европейской культуры*. Перевод М. И. Левиной и Т. Е. Егоровой. Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Гегель, Г. В. Ф. 1974. *Энциклопедия философских наук*. Перевод Б. Г. Столпнера. Т. 1. Наука логики. Москва: Мысль.
- Гегель, Г. В. Ф. 1992. *Феноменология духа*. Перевод Г. Шпета. Санкт-Петербург: Наука.
- Гегель, Г. В. Ф. 1993. *Лекции по истории философии*. Т. 1. Санкт-Петербург: Наука.
- Гесиод. 2001. *Полное собрание текстов*. Москва: Лабиринт.
- Гидденс, Энтони. 1994. "Судьба, риск, безопасность." *THESIS* 5:107-134.
- Гизо, Франсуа. 1898. *История цивилизации в Европе*. Перевод В. Д. Вольфсона. 2 изд. Санкт-Петербург: Склад у Н. И. Герасимова.
- Гнатенко, П. И., и В. Н. Павленко. 1999. *Идентичность: Философский и психологический анализ*. Киев: Арт-Пресс.
- Гнатенко, П. І. 2000. "Становлення української національної ідентичності." *Вісник Дніпропетровського університету (Соціологія. Філософія. Політологія)* 6:156-159.
- Гораций, Квинт Флакк. 1970. *Оды, эподы, сатиры, послания*. Москва: Художественная литература.
- Гройс, Б. Е. 1992. "Поиск русской национальной идентичности." *Вопросы философии* 1:52-60.
- Губский, Е. Ф., Г. В. Кораблева, и В. А. Лутченко, ред. 2002. *Философский энциклопедический словарь*. Москва: Инфра-М.
- Гумилев, Л. Н. 1989. *Древняя Русь и Великая степь*. Москва: Мысль.
- Гумилев, Л. Н. 1994а. *Конец и вновь начало*. Москва: Танаис ДИ-ДИК.
- Гумилев, Л. Н. 1994б. *Этногенез и биосфера Земли*. Москва: Танаис ДИ-ДИК.

- Гуссерль, Эдмунд. 1998. *Картезианские размышления*. Перевод Д. В. Складнева. Санкт-Петербург: Наука, Ювента.
- Данилевский, Н. Я. 1991. *Россия и Европа*. Москва: Книга.
- Дарендорф, Ральф. 2002. *Тропы из утопии*. Перевод Б. Скуратова и В. Близнекова. Москва: Праксис.
- Делокаров, К. Х. 2003. "Синергетика и познание социальных трансформаций." В *Синергетическая парадигма*, ред. О. Н. Астафьева, 18-35. Москва: Прогресс-Традиция.
- Достоевский, Ф. М. 1990. *Бесы*. Москва: Художественная литература.
- Егоров, А. Б. 1988. "Проблемы титулатуры римских императоров." *Вестник древней истории* 185 (2):161-172.
- Егоров, В. С. 2003. "Постнеклассическая наука и современное миропонимание." В *Синергетическая парадигма*, ред. О. Н. Астафьева, 72-85. Москва: Прогресс-Традиция.
- Заиченко, Г. А. 2000. "Философские итоги XX века." *Філософія, культура, життя* 9:3-23.
- Иванов, Н. Б. 1997. "Что такое история?" В *Метафизические исследования: История II. Выпуск 3*, ред. Б. Г. Соколов и А. В. Малинов, 69-82. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Кант, Иммануил. 1994. *Критика чистого разума*. Перевод Н. Лосского. Москва: Мысль.
- Капица, С. П., С. П. Курдюмов, и Г. Г. Малинецкий. 2003. *Синергетика и прогнозы будущего*. Москва: Едиториал УРСС.
- Клягин, Н. В. 1996. *Происхождение цивилизации (социально-философский аспект)*. Москва: ИФ РАН.
- Князева, Е. Н., и С. П. Курдюмов. 2002. *Основания синергетики: Режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Коллингвуд, Р. Дж. 1980. *Идея истории. Автобиография*. Перевод Ю. А. Асеева. Москва: Наука.
- Корет, Эмерих. 1998. *Основы метафизики*. Перевод В. Терлецкого. Киев: Тандем.
- Корнфорт, Морис. 1972. *Открытая философия и открытое общество*. Москва: Прогресс.

- Кроче, Бенедетто. 1999. *Антология сочинений по философии*. Перевод Светланы Мальцевой. Санкт-Петербург: Пневма.
- Лосев, А. Ф. 1994. *Миф—Число—Сущность*. Ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханьков. Москва: Мысль.
- Лотман, Ю. М. 1994. "Изъявление Господне или азартная игра? (Закономерное и случайное в историческом процессе)." В Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа, 353-363. Москва: Гнозис.
- Льюис, Бернад. 2003. *Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм*. Перевод Т. Гутниковой. Москва: Олимп-Бизнес.
- Малинецкий, Г. Г. 2003. "О «рисках культуры» в условиях системного кризиса." В *Синергетическая парадигма*, ред. О. Н. Астафьева, 412-425. Москва: Прогресс-Традиция.
- Мамардашвили, М. К. 1993. *Картезианские размышления*. Москва: Прогресс.
- Манхейм, Карл. 2000. *Избранное: Социология культуры*. Москва: Университетская книга.
- Марк Аврелий Антонин. 1985. *Размышления*. Перевод А. К. Гаврилова. Ленинград: Наука.
- Межеричский, Я. Ю. 1994. *«Республиканская монархия»: Метаморфозы идеологии и политики императора Августа*. Москва: КГПУ.
- Мельник, А. І. 2004. "Проблема пізнання законів історії в українській філософії другої половини ХІХ століття." *Філософсько-антропологічні студії* (Спецвипуск):439-447.
- Моисеев, Н. Н. 1999. *Быть или не быть... человечеству?* Москва: Ульяновский Дом печати.
- Назаретян, А. П. 2001. *Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология*. Москва: ПЕР СЭ.
- Ницше, Фридрих. 1990. *Сочинения*. Перевод К. А. Свасьяна. Т. 2. Москва: Мысль.

- Окороков, В. Б. 2000. *Метафизика эпохи трансцендентального мышления: Специфика, сущность и тенденции развития*. Днепропетровск: ДНУ.
- Осборн, Роджер. 2008. *Цивилизация: Новая история Западного мира*. Перевод М. Колопотина. Москва: АСТ.
- Павленко, Ю. В. 2002. *История мировой цивилизации: Философский анализ*. Киев: Феникс.
- Перов, Ю. В. 1997. "Проблематичность метафизических оснований философии истории." В *Метафизические исследования: История*, ред. Б. Г. Соколов, 13-34. Санкт-Петербург: СПбГТУ.
- Плотин. 1996. *Энеады*. Т. 2. Киев: УЦИММ-ПРЕСС.
- Пригожин, Илья, и Изабелла Стенгерс. 1999. *Время, хаос, квант: К решению парадокса времени*. Перевод Ю. А. Данилова. Москва: Прогресс.
- Пронякин, В. И. 2006. *Западноевропейская метафизика: Истоки, эволюционные трансформации, перспективы*. Днепропетровск: ДНУ.
- Рассел, Бертран. 1990. "Люди или насекомые?" В *Квинтэссенция: Философский альманах*, ред. В. И. Мудрагей и В. И. Усанов, 423-424. Москва: Политиздат.
- Рассел, Бертран. 1997. *Человеческое познание: Его сфера и границы*. Перевод Н. В. Воробьевой. Киев: Ника-Центр.
- Рорти, Ричард. 1997. *Философия и зеркало природы*. Перевод В. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та.
- Седов, Е. А. 1993. "Информационно-энтропийные свойства социальных систем." *Общественные науки и современность* 5:92-100.
- Сміт, Ентоні Д. 1994. *Національна ідентичність*. Переклад П. Таращука. Київ: Основи.
- Сорокин, Питирим. 1992. *Человек. Цивилизация. Общество*. Москва: Политиздат.
- Сорокин, Питирим. 2000. *Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений*. Перевод В. В. Сапова. Санкт-Петербург: РХГИ.

- Спиноза, Бенедикт. 1999. *Избранное*. Минск: Попурри.
- Тейяр де Шарден, Пьер 1987. *Феномен человека*. Перевод Н. А. Садовского. Москва: Наука.
- Тойнби, Арнольд Дж. 1991. *Постижение истории*. Москва: Прогресс.
- Тойнби, Арнольд Дж. 1996. *Цивилизация перед судом истории*. Перевод И. Е. Киселевой и М. Ф. Носовой. Москва: Прогресс-Культура.
- Тойнбі, Арнольд Дж. 1995а. *Дослідження історії*. Переклад Віктора Шовкуна. Т. 1. Київ: Основи.
- Тойнбі, Арнольд Дж. 1995b. *Дослідження історії*. Переклад Володимира Митрофанова та Петра Таращука. Т. 2. Київ: Основи.
- Трельч, Эрнст. 1994. *Историзм и его проблемы*. Москва: Юрист.
- Уледов, А. К. 1980. *Духовная жизнь общества: Проблемы методологии исследования*. Москва: Мысль.
- Февр, Люсьен. 1991. *Бои за историю*. Перевод А. А. Бобовича, М. А. Бобовича и Ю. Н. Стефанова. Москва: Наука.
- Фейерабенд, Пол. 2007. *Против метода: Очерк анархистской теории познания*. Перевод А. Л. Никифорова. Москва: АСТ.
- Фихте, Иоганн Готлиб. 1993. *Сочинения*. Т. II. Санкт-Петербург: Мифрил.
- Фома Аквинский. 2007. *Сумма теологии*. Перевод С. Еремеева и А. Юдина. Т. 1. Вопросы 1-43. Киев: Ника-Центр.
- Фюстель де Куланж. 2010. *Древний город: Религия, законы, институты Греции и Рима*. Перевод Л. А. Игоревского. Москва: Центрполиграф.
- Хайдеггер, Мартин. 1993. *Время и бытие: Статьи и выступления*. Перевод В. В. Бибихина. Москва: Республика.
- Хайдеггер, Мартин. 1997. *Бытие и время*. Перевод В. В. Бибихина. Москва: Ad Marginem.
- Халапсис, А. В. 2004а. "Стрела истории, или Метафизика культуры." *Вісник Дніпропетровського університету (Соціологія. Філософія. Політологія)* 10:313-323.

- Халапсис, А. В. 2004b. "Трансформационные процессы в глобальном цивилизационном пространстве: Проблемы и перспективы интеллектуального управления будущим." *Філософія, культура, життя* 24:166-173.
- Халапсис, А. В. 2005а. "Культурно-историческое и всемирно-историческое: Феноменальный и онтологический аспекты парадигмального противостояния." *Філософія, культура, життя* 25:286-297.
- Халапсис, А. В. 2005b. "Универсальная эволюция и интеллектуальный субъект." *Грані* 40 (2):37-41.
- Халапсис, А. В. 2006а. "Всемирная история в метафизическом ракурсе: проблема тотальности." *Вісник Дніпропетровського університету (Історія філософії науки)* 49 (5):24-31.
- Халапсис, А. В. 2006b. "Логика истории: Закон или судьба?" *Грані* 49 (5):36-39.
- Халапсис, А. В. 2006с. "Прошлое как укорененность-в-присутствии: метафизические размышления." *Грані* 47 (3):56-61.
- Халапсис, А. В. 2006d. "Путешествие по волнам истории, или «Машина времени» для метафизика." *Вісник Дніпропетровського університету (Соціологія. Філософія. Політологія)* 14:188-193.
- Халапсис, А. В. 2006е. "Социальная революция и онтологическое проектирование." *Грані* 45 (1):63-68.
- Халапсис, А. В. 2006f. "Социальное прогнозирование и синергетическая модель культуры." *Філософія, культура, життя* 26:36-48.
- Халапсис, А. В. 2006g. "Темпоральная и топологическая определенность мира истории как метафизическая проблема." *Грані* 50 (6):67-72.
- Халапсис, А. В. 2006h. "Трансцендентное в истории." *Грані* 48 (4):34-38.
- Халапсис, А. В. 2007а. "Глобализация и индивидуализм." *Політологічний вісник* 30:31-44.

- Халапсис, А. В. 2007b. "Метафизика и парадокс времени." *Філософія, культура, життя* 29:202-213.
- Халапсис, А. В. 2007с. "Метафизика как способ постижения истории." *Грані* 51 (1):32-35.
- Халапсис, А. В. 2007d. "Метафизика перед выбором." *Грані* 56 (6):43-47.
- Халапсис, А. В. 2008а. "Вызов деонтологизации." *Філософія, культура, життя* 30:207-213.
- Халапсис, А. В. 2008b. "Духовная жизнь и «ресурс» цивилизации." *Грані* 57 (1):58-61.
- Халапсис, А. В. 2008с. "Западная цивилизация и принцип «открытой архитектуры»." *Грані* 58 (2):59-63.
- Халапсис, А. В. 2008d. "Культурная стратегия Украины в цивилизационном контексте." *Грані* 59 (3):72-74.
- Халапсис, А. В. 2008е. "Метафизические факторы цивилизационной динамики." Дис... докт. филос. наук: 09.00.03, Днепропетровск: Днепропетровский национальный университет им. Олеся Гончара.
- Халапсис, А. В. 2008f. "Мораль: Трансцендентная основа и исторические трансформации (метафизический аспект)." *Філософія, культура, життя* (Спеціальний випуск):47-53.
- Халапсис, А. В. 2008g. *Постнеклассическая метафизика истории*. Днепропетровск: Инновация.
- Халапсис, А. В. 2010а. "Возвращение духа?" *Грані* 71 (3):65-68.
- Халапсис, А. В. 2010b. "«Дух» как философская категория." *Грані* 72 (4):32-35.
- Халапсис, А. В. 2010с. "Постидеологический мир?" *Грані* 74 (6):60-62.
- Халапсис, А. В. 2010d. "Тотальность истории." *Грані* 73 (5):33-37.
- Халапсис, А. В. 2011а. "Геополитические и цивилизационные мотивации военных конфликтов." *Наукове пізнання: методологія та технологія* 27 (2):176-182.

- Халапсис, А. В. 2011b. "Метафизика войны: Постановка проблемы." *Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия "Философия. Культурология. Политология. Социология"* 24 (63), (3-4):211-216.
- Халапсис, А. В. 2011c. "Метафизика и спекулятивное мышление." *Грані* 80 (6):31-35.
- Халапсис, А. В. 2011d. "Нуждается ли метафизика в оправдании?" *Перспективи* 48 (2):173-176.
- Халапсис, А. В. 2011e. "Образование и «менеджеры будущего»." *Політологічний вісник* 56:134-140.
- Халапсис, А. В. 2011f. "Философия истории и принцип объективности." *Грані* 79 (5):56-60.
- Халапсис, А. В. 2013. "Война как бизнес-проект?" *Наукове пізнання: методологія та технологія* 30 (1):191-195.
- Халапсис, А. В. 2014a. "Государство и будущее." *Перспективи* 61 (3):81-87.
- Халапсис, А. В. 2014b. "Запад: Крах или возрождение?" *Перспективи* 62 (4):57-63.
- Халапсис, А. В. 2015a. "Городские смыслы всемирной истории." *Перспективи* 65 (3):131-139.
- Халапсис, А. В. 2015b. "Мультиверсум истории." *Наукове пізнання: методологія та технологія* 34 (1):204-212.
- Халапсис, А. В. 2015c. "Цивилизационная конфигурация будущего как метафизическая проблема." *Перспективи* 63 (1):138-146.
- Халапсис, А. В. 2016a. "Ultima ratio deorum." *Антропологічні виміри філософських досліджень* 10:100-106. doi: 10.15802/10.15802/ampr.v0i10.87313.
- Халапсис, А. В. 2016b. "Виза на небеса: Орфей, Пифагор и бессмертие." *ScienceRise* 25 (8/1):60-65. doi: 10.15587/2313-8416.2016.75516.
- Халапсис, А. В. 2016c. "Исторический процесс и небесный менеджмент: Месседж Гесиода." *ScienceRise* 22 (5/1):63-70. doi: 10.15587/2313-8416.2016.69142.

- Халапсис, А. В. 2016d. "Марк Аврелий и идея апофеоза в античной картине мира." *ScienceRise* 21 (4/1):54-59. doi: 10.15587/2313-8416.2016.67547.
- Халапсис, А. В. 2016е. "Цифровые технологии и перековка железных людей." *ScienceRise* 24 (7/1):55-61. doi: 10.15587/2313-8416.2016.69141.
- Халапсис, А. В. 2016f. "Число и реальность: Истоки научного знания." *ScienceRise* 23 (6/1):59-64. doi: 10.15587/2313-8416.2016.71546.
- Халапсис, А. В. 2016g. "Чудеса и совершенство бытия: Теологические корни научных концепций." *Антропологічні виміри філософських досліджень* 9:70-77. doi: 10.15802/ampr2016/72235.
- Халапсис, А. В. 2017. *Философия и геополитика Николая Данилевского*. Saarbrücken, Germany: Lambert Academic Publishing.
- Халапсис, А. В., и В. С. Халапсис. 2011. "Будущее человечества: Цивилизационные конфликты или переход к ноосфере?" *Грані* 78 (4):32-36.
- Халапсис, О. В. 2006. "Сучасна цивілізаційна ситуація і метрико-онтологічні параметри історичного буття." *Науковий вісник Чернівецького університету* 301-302:95-99.
- Халапсис, О. В. 2007. "Метафізичні витoki цивілізаційних криз." *Науковий вісник Чернівецького університету* 352-353:32-35.
- Халапсис, О. В. 2017. "Римський патріотизм і християнська релігія." *Суспільно-політичні процеси* 6:251-267.
- Шпенглер, Освальд. 1993. *Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории*. Перевод К. А. Свасьяна. Т. 1. Гештальт и действительность. Москва: Мысль.
- Шпенглер, Освальд. 1999. *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории*. Перевод С. Э. Борича. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. Минск: Попурри.
- Энгельс, Фридрих. 1961а. "Анти-Дюринг." В *Карл Маркс, Фридрих Энгельс. Сочинения*, Т. 20, 5-338. Москва: Политиздат.

- Энгельс, Фридрих. 1961b. "Диалектика природы." In *Карл Маркс, Фридрих Энгельс. Сочинения*, Т. 20, 343-626. Москва: Политиздат.
- Abrams, Nancy Ellen. 2015. "A God That Could Be Real in the New Scientific Universe." *Zygon* 50 (2):376-388. doi: 10.1111/zygo.12175.
- Antos, Carolin, Sy-David Friedman, Radek Honzik, and Claudio Ternullo. 2015. "Multiverse Conceptions in Set Theory." *Synthese* 192 (8): 2463-2488. doi: 10.1007/s11229-015-0819-9.
- Aristotle. 1998. *Metaphysics*. Translated by Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin.
- Armstrong, D. M. 2010. *Sketch for a Systematic Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Arstila, Valtteri, and Dan Lloyd, eds. 2014. *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Balibar, Etienne. 2008. "What's in a War? (Politics as War, War as Politics)." *Ratio Juris* 21 (3):365-386. doi: 10.1111/j.1467-9337.2008.00395.x.
- Bamford, Sim. 2012. "A Framework for Approaches to Transfer of a Mind's Substrate." *International Journal of Machine Consciousness* 4 (1):23-34. doi: 10.1142/s1793843012400021
- Barassi, Veronica. 2015. *Activism on the Web: Everyday Struggles against Digital Capitalism*. New York: Routledge.
- Bardon, Adrian. 2011. *The Future of the Philosophy of Time*. New York: Routledge.
- Barnard, Robert, and Neil Manson. 2012. *Continuum Companion to Metaphysics*. London: Continuum.
- Barnett, R. D. 1945. "The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod." *Journal of Hellenic Studies* 65:100-101. doi: 10.2307/626341.
- Baron, Sam. 2016. "Metaphysics as Fairness." *Synthese* 193 (7):2237-2259. doi: 10.1007/s11229-015-0842-x
- Barrow, John D., and Frank J. Tipler. 1988. *The Anthropic Cosmological Principle*. New York: Oxford University Press.

- Bataille, Georges. 1989. *Theory of Religion*. Translated by Robert Hurley. New York: Zone.
- Bennett, Karen. 2016. "There is No Special Problem With Metaphysics." *Philosophical Studies* 173 (1):21-37. doi: 10.1007/s11098-014-0439-0.
- Benovsky, Jiri. 2016. *Meta-metaphysics: On Metaphysical Equivalence, Primitiveness, and Theory Choice*. Fribourg, Switzerland: Springer.
- Bernabé, Alberto, and Ana Isabel Jiménez San Cristóbal. 2008. *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*. Translated by Michael Chase. Leiden: Brill.
- Bird, Alexander. 2007. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford: Clarendon Press.
- Bishop, Robert C. 2008. "What Could Be Worse Than the Butterfly Effect?" *Canadian Journal of Philosophy* 38:519-547. doi: 10.1353/cjp.0.0028.
- Blachowicz, James. 2010. "The Incompleteness of Metaphysics." *Idealistic Studies* 40 (3):257-273. doi: 10.5840/idstudies201040319.
- Blackburn, Robin. 2002. "The Imperial Presidency, the War on Terrorism, and the Revolutions of Modernity." *Constellations* 9 (1):3-33. doi: 10.1111/1467-8675.t01-1-00261.
- Blake, Charlie, Claire Molloy, and Steven Shakespeare, eds. 2012. *Beyond Human: From Animality to Transhumanism*. London: Continuum.
- Böhm, Robert, Hannes Rusch, and Özgür Gülerk. 2016. "What Makes People Go to War? Defensive Intentions Motivate Retaliatory and Preemptive Intergroup Aggression." *Evolution and Human Behavior* 37 (1):29-34. doi: 10.1016/j.evolhumbehav.2015.06.005.
- Borges, Jorge Luis. 1972. *Doctor Brodie's Report*. Translated by Norman Thomas di Giovanni. New York: E. P. Dutton.
- Bostrom, Nick. 2003. "Are We Living in a Computer Simulation?" *The Philosophical Quarterly* 53 (211):243-255. doi: 10.1111/1467-9213.00309.
- Braudel, Fernand. 1980. *On History*. Translated by Sarah Matthews. Chicago: University of Chicago Press.

- Brogaard, Berit. 2012. *Transient Truths: An Essay in the Metaphysics of Propositions*. New York: Oxford University Press.
- Bulhof, Johannes. 1999. "What If? Modality and History." *History and Theory* 38 (2):145–168. doi: 10.1111/0018-2656.00084.
- Callender, Craig, ed. 2002. *Time, Reality and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Callender, Craig. 2017. *What Makes Time Special?* Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, Richard. 2015. *The Metaphysics of Emergence*. London: Palgrave Macmillan.
- Cannon, Laura. 2003. "The Butterfly Effect and the Virtues of the American Dream." *Journal of Social Philosophy* 34:545–555. doi: 10.1111/1467-9833.00200.
- Carr, Bernard, ed. 2007. *Universe or Multiverse?* New York: Cambridge University Press.
- Carroll, John W., and Ned Markosian. 2010. *An Introduction to Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chalmers, David, David Manley, and Ryan Wasserman. 2009. *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Clarendon Press.
- Chiu, Yvonne. 2010. "Uniform Exceptions and Rights Violations." *Social Theory and Practice* 36 (1):44-77. doi: 10.5840/soctheorpract20103613.
- Cicero. 1967. *On the Nature of the Gods. Academics*. Translated by H. Rackham, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1933.
- Ćirković, Milan M. 2002. "Anthropic Fluctuations vs. Weak Anthropic Principle." *Foundations of Science* 7 (4):453-463. doi: 10.1023/A:1020777630378.
- Clark, Andy. 2003. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. New York: Oxford University Press.
- Coker, Christopher. 2008. *Ethics and War in the 21st Century*. London: Routledge.

- Cole-Turner, Ronald, ed. 2011. *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Collins, John, Ned Hall, and L. A. Paul, eds. 2004. *Causation and Counterfactuals*. Cambridge, MA: Bradford Book.
- Conee, Earl, and Theodore Sider. 2014. *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*. New ed. Oxford: Clarendon Press.
- Cowley, Robert, ed. 2000. *What If?: The World's Foremost Military Historians Imagine What Might Have Been*. New York: Berkley Books.
- Currie, Mark. 2007. *About Time: Narrative, Fiction and the Philosophy of Time*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Dace, Ted. 2015. "Special Relativity in a Universe of Flowing Time." *International Journal of Fundamental Physical Sciences* 5 (3):58-62. doi: 10.14331/ijfps.2015.330087.
- Damschen, Gregor, Robert Schnepf, and Karsten R. Stüber, eds. 2009. *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*. Berlin: De Gruyter.
- Davidson, Donald. 2001. *Inquiries Into Truth and Interpretation: Philosophical Essays*. 2 ed. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- De Koninck, Thomas. 2012. "Metaphysics and Ultimate Questions." *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 15 (2):42-63. doi: 10.1353/log.2012.0015
- De Vogel, Cornelia J. 1966. *Pythagoras and Early Pythagoreanism: An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*. Assen, Netherlands: Van Gorcum.
- Delanty, Gerard. 2002. "The Making of a Post-Western Europe: A Civilizational Analysis." *Thesis Eleven* 72 (1):8-25. doi: 10.1177/0725513603072001002.
- Demenchonok, Edward, ed. 2009. *Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical Perspectives*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

- Descartes, René. 2005. *The Philosophical Writings*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. 17 ed. Vol. II. New York: Cambridge University Press.
- Dilworth, Craig. 2007. *The Metaphysics of Science: An Account of Modern Science in Terms of Principles, Laws and Theories*. 2 ed. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Diogenes Laertius. 1925. *Lives of Eminent Philosophers*. Translated by R. D. Hicks. Vol. II: Books 6-10, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Diogenes Laertius. 1959. *Lives of Eminent Philosophers*. Translated by R. D. Hicks. Vol. I: Books 1-5, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1925.
- Dionysius the Areopagite. 1899. *The Works*. Translated by John Parker. Vol. II. London: James Parker.
- Dowden, Bradley. 2009. *The Metaphysics of Time: A Dialogue*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Dowell, J. L. 2008a. "Empirical Metaphysics: The Role of Intuitions About Possible Cases in Philosophy." *Philosophical Studies* 140 (1):19-46. doi: 10.1007/s11098-008-9224-2.
- Dowell, J. L. 2008b. "Serious Metaphysics and the Vindication of Reductions." *Philosophical Studies* 139 (1):91-110. doi: 10.1007/s11098-007-9104-1.
- Dower, John W. 1999. *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II*. New York: W. W. Norton.
- Dubay, Thomas. 1999. *The Evidential Power of Beauty: Science and Theology Meet*. San Francisco: Ignatius Press.
- Dyke, Heather, and Adrian Bardon, eds. 2013. *A Companion to the Philosophy of Time*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Edensor, Tim. 2002. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford: Berg.
- Ellis, G. F. R., U. Kirchner, and W. R. Stoeger. 2004. "Multiverses and Physical Cosmology." *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 347 (3):921–936. doi: 10.1111/j.1365-2966.2004.07261.x.

- Ellison, Nick. 2013. "Citizenship, Space and Time: Engagement, Identity and Belonging In a Connected World." *Thesis Eleven* 118 (1):48-63. doi: 10.1177/0725513613500271.
- Esfeld, Michael. 2007. "Metaphysics of Science Between Metaphysics and Science." *Grazer Philosophische Studien* 74 (1):199-213. doi: 10.1163/9789401204651_011.
- Evans, Richard J. 2014. *Altered Pasts: Counterfactuals in History*. Waltham, MA: Brandeis University Press.
- Fabre, Cécile. 2012. *Cosmopolitan War*. Oxford: Oxford University Press.
- Farrell, Joseph P., and Scott D. de Hart. 2011. *Transhumanism: A Grimoire of Alchemical Agendas*. Port Townsend, WA: Feral House.
- Ferguson, Niall. 1999. *Virtual History: Alternatives And Counterfactuals*. New York: Basic Books.
- Ferretti, Francesco, and Erica Cosentino. 2013. "Time, Language and Flexibility of the Mind: The Role of Mental Time Travel in Linguistic Comprehension and Production." *Philosophical Psychology* 26 (1): 24-46. doi: 10.1080/09515089.2011.625119.
- Fiocco, Marcello Oreste. 2017. "What Is Time?" *Manuscripto* 40 (1):43-65. doi: 10.1590/0100-6045.2017.v40n1.mf.
- Fitelson, Branden, and Edward N. Zalta. 2007. "Steps Toward a Computational Metaphysics." *Journal of Philosophical Logic* 36 (2):227-247. doi: 10.1007/s10992-006-9038-7.
- Foran, Sean. 2007. "Methodology for Metametaphysics." *Philosophical Topics* 35 (1/2):19-41. doi: 10.5840/philtopics2007351/22.
- Foster, M. B. 1965. *Political Philosophies of Plato and Hegel*. 2 ed. New York: Russell & Russell. Original edition, 1935.
- Franciscus. 2014, January 24. "Message of His Holiness Pope Francis for the 48th World Communications Day." <http://www.news.va/en/news/communication-at-the-service-of-an-authentic-cultu>.
- French, Steven. 2014. *The Structure of the World: Metaphysics and Representation*. Oxford: Oxford University Press.
- Fry, Douglas P. 2009. *Beyond War: The Human Potential for Peace*. New York: Oxford University Press.

- Fukuyama, Francis. 2002. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fuller, Steve, and Veronika Lipińska. 2014. *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Galilei, Galileo. 2008. *The Essential Galileo*. Translated by Maurice A. Finocchiaro. Indianapolis: Hackett.
- Gertz, Nolen. 2008. "Just and Unjust Killing" *Journal of Military Ethics* 7 (4):247-261. doi: 10.1080/15027570802573203.
- Gertz, Nolen. 2014. *The Philosophy of War and Exile: From the Humanity of War to the Inhumanity of Peace*. London: Palgrave Macmillan.
- Gibbon, Edward. 1853. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. I. London: Henry G. Bohn.
- Gillis, John R., ed. 1996. *Commemorations: The Politics of National Identity*. 2 ed. Princeton: Princeton University Press.
- Gitman, Victoria, and Joel David Hamkins. 2010. "A Natural Model of the Multiverse Axioms." *Notre Dame Journal of Formal Logic* 51 (4):475-484. doi: 10.1215/00294527-2010-030.
- Glynn, Ian. 2010. *Elegance in Science: The Beauty of Simplicity*. New York: Oxford University Press.
- Godfrey-Smith, Peter. 2012. "Metaphysics and the Philosophical Imagination." *Philosophical Studies* 160 (1):97-113. doi: 10.1007/s11098-012-9913-8.
- Graf, Fritz, and Sarah Iles Johnston. 2007. *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London: Routledge.
- Greene, Brian. 2003. *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*. 2 ed. New York: W. W. Norton.
- Greene, Brian. 2011. *The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos*. New York: Vintage.
- Gryb, Sean, and Karim P. Y. Thébault. 2016. "Time Remains." *British Journal for the Philosophy of Science* 67 (3):663-705. doi: 10.1093/bjps/axv009.

- Haack, Susan. 2008. "The Legitimacy of Metaphysics." *Philosophical Topics* 36 (1):97-110. doi: 10.5840/philtopics20083616.
- Hadot, Pierre. 1998. *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*. Translated by Michael Chase. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haken, Hermann. 1996. "Synergetics As a Bridge Between the Natural and Social Science." In *Evolution, Order and Complexity*, edited by Elias L. Khalil and Kenneth E. Boulding, 234-248. London: Routledge.
- Haken, Hermann. 2004. *Synergetics: Introduction and Advanced Topics*. Berlin: Springer.
- Halapsis, Alex V. 2014. "Iovem Imperium, or Sacred Aspects of Roman "Globalization"." *Наукове пізнання: методологія та технологія* 33 (2):173-178.
- Halapsis, Alex V. 2015a. "On the Nature of the Gods, or "Epistemological Polytheism" as History Comprehension Method." *Evropský Filozofický a Historický Diskurz* 1 (1):53-59.
- Halapsis, Alex V. 2015b. "Urbis et Orbis: Non-Euclidean Space of History." *Evropský Filozofický a Historický Diskurz* 1 (2):37-42.
- Hale, Bob, and Aviv Hoffmann, eds. 2010. *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Hall, Martin, and Patrick Thaddeus Jackson, eds. 2007. *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of "Civilizations" in International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hansell, Gregory R., and William Grassie, eds. 2011. *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus Institute.
- Harari, Yuval N. 2008. *The Ultimate Experience: Battlefield Revelations and the Making of Modern War Culture, 1450-2000*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Haubold, Johannes. 2002. "Greek Epic: a Near Eastern Genre?" *The Cambridge Classical Journal* 48:1-19. doi: 10.1017/S006867350000081X.
- Haug, Matthew. 2014. "Must Naturalism Lead to a Deflationary Meta-Ontology?" *Metaphysica* 15 (2):347-367. doi: 10.1515/mp-2014-0021.

- Hauskeller, Michael. 2016. *Mythologies of Transhumanism*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Hawley, Katherine. 2006. "Science as a Guide to Metaphysics?" *Synthese* 149 (3):451-470. doi: 10.1007/s11229-005-0569-1.
- Healey, Richard. 2002. "Can Physics Coherently Deny the Reality of Time?" *Royal Institute of Philosophy Supplement* 50:293-316. doi: 10.1017/s1358246100010614.
- Hempel, Carl G. 1942. "The Function of General Laws in History." *The Journal of Philosophy* 39 (2):35-48. doi: 10.2307/2017635.
- Hermann, Arnold. 2004. *To Think Like God: Pythagoras and Parmenides, The Origins of Philosophy*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Herodotus. 1975. *The Persian Wars*. Translated by A. D. Godley. Vol. I: Books 1-2, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1920.
- Hesiod. 2006a. *Theogony and Works and Days*. Translated by Catherine M. Schlegel and Henry Weinfield. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hesiod. 2006b. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Translated by Glenn W. Most, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hilborn, Robert C. 2004. "Sea Gulls, Butterflies, and Grasshoppers: A Brief History of the Butterfly Effect in Nonlinear Dynamics." *American Journal of Physics* 72 (4):425-427. doi: 10.1119/1.1636492.
- Historia Augusta*. 1991. Translated by David Magie. Vol. I, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1921.
- Hobbes, Thomas. 1998. *Leviathan*. New York: Oxford University Press.
- Holbrook, Dwight. 2015. "Is Present Time a Precondition for the Existence of the Material and Public World?" *Social Epistemology* 29 (1):118-144. doi: 10.1080/02691728.2013.782591.
- Homer. 1945. *Odyssey*. Translated by A. T. Murray. Vol. I: Books 1-12, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1919.

- Honnefelder, Ludger, Edmund Runggaldier, and Benedikt Schick, eds. 2009. *Unity and Time in Metaphysics*. Berlin: De Gruyter.
- Houtman, Dick, and Stef Aupers. 2010. "Religions of modernity: Relocating the sacred to the self and the digital." In *Religions of modernity: Relocating the sacred to the self and the digital*, edited by Stef Aupers and Dick Houtman, 1-29. Leiden: Brill.
- Hume, David. 2007. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Peter Millican. New York: Oxford University Press.
- Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72 (3):22-49. doi: 10.2307/20045621.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Iamblichus. 1818. *The Life of Pythagoras, or Pythagoric Life*. Translated by Thomas Taylor. London: J. M. Watkins.
- Inglis, Matthew, and Andrew Aberdein. 2015. "Beauty Is Not Simplicity: An Analysis of Mathematicians' Proof Appraisals." *Philosophia Mathematica* 23 (1):87-109. doi: 10.1093/philmat/nku014.
- Inkpen, Rob, and Derek Turner. 2012. "The Topography of Historical Contingency." *Journal of the Philosophy of History* 6 (1):1-19. doi: 10.1163/187226312X625573.
- Jaroszkiwicz, George. 2016. *Images of Time: Mind, Science, Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, David Kyle. 2014. "The Failure of the Multiverse Hypothesis as a Solution to the Problem of No Best World." *Sophia* 53 (4):447-465. doi: 10.1007/s11841-013-0397-6.
- Kahane, Guy. 2012. "The Value Question in Metaphysics." *Philosophy and Phenomenological Research* 85 (1):27-55. doi: 10.1111/j.1933-1592.2012.00589.x.
- Kates, Joshua. 2014. "Document and Time." *History and Theory* 53 (2):155-174. doi: 10.1111/hith.10703.
- Katzenstein, Peter J., ed. 2012. *Anglo-America and Its Discontents: Civilizational Identities beyond West and East*. Abingdon, UK: Routledge.

- Kaye, Simon T. 2010. "Challenging Certainty: The Utility and History of Counterfactualism." *History and Theory* 49 (1):38-57. doi: 10.1111/j.1468-2303.2010.00527.x.
- Kim, Jaegwon. 2010. *Essays in the Metaphysics of Mind*. New York: Oxford University Press.
- Kim, Jaegwon, Ernest Sosa, and Gary S. Rosenkrantz, eds. 2009. *A Companion to Metaphysics*. 2 ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Knyazeva, Helena. 1999. "The Synergetic Principles of Nonlinear Thinking." *World Futures* 54 (2):163-181. doi: 10.1080/02604027.1999.9972753.
- Knyazeva, Helena, and Sergey P. Kurdyumov. 2008. "Synergetics: New Universalism or Natural Philosophy of the Age of Post-Nonclassical Science?" *Dialogue and Universalism* 18 (11/12):39-60. doi: 10.5840/du20081811/125.
- Koneczny, Feliks. 1962. *On the Plurality of Civilisations*. London: Polonica Publications.
- Koons, Robert C., and Timothy H. Pickavance. 2015. *Metaphysics: The Fundamentals*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Kovács, Péter. 2009. *Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars*. Leiden: Brill.
- Kraay, Klaas J., ed. 2014. *God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives*. New York: Routledge.
- Kroeber, A. L., and Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: The Museum.
- Kuhn, Thomas S. 2012. *The Structure of Scientific Revolutions*. 4 ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuipers, Theo A. F. 2002. "Beauty, a Road to the Truth." *Synthese* 131 (3):291-328. doi: 10.1023/A:1016188509393.
- Kupervasser, Oleg, Hrvoje Nikolić, and Vinko Zlatić. 2012. "The Universal Arrow of Time." *Foundations of Physics* 42 (9):1165-1185. doi: 10.1007/s10701-012-9662-8.
- Kurzweil, Ray. 2004. "Human Body Version 2.0." In *The Scientific Conquest of Death: Essay on Infinite Lifespans*, 93–106. Buenos Aires: LibrosEnRed.

- Le Bihan, Baptiste. 2015. "The Unrealities of Time." *Dialogue* 54 (1):25-44. doi: 10.1017/s0012217314000626.
- Le Poidevin, Robin, Peter Simons, Andrew McGonigal, and Ross P. Cameron, eds. 2012. *The Routledge Companion to Metaphysics*. Abingdon, UK: Routledge.
- Lebovic, Nitzan. 2010. "The Sovereignty of Modern Times: Different Concepts of Time and the Modernist Perspective." *History and Theory* 49 (2):281-288. doi: 10.1111/j.1468-2303.2010.00543.x.
- Lebow, Richard Ned. 2016. *National Identities and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leo the Deacon. 2005. *The History: Byzantine Military Expansion in the Tenth Century*. Translated by Alice-Mary Talbot and Denis F. Sullivan. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Lianeri, Alexandra, ed. 2011. *The Western Time of Ancient History: Historiographical Encounters with the Greek and Roman Pasts*. New York: Cambridge University Press.
- Lilley, Stephen. 2013. *Transhumanism and Society: The Social Debate over Human Enhancement*. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Locke, John. 2003. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Lowe, E. J. 2008. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. New York: Oxford University Press.
- Lucian. 1962. *The Works*. Translated by A. M. Harmon. Vol. V, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1936.
- Maar, Alexander. 2014. "Possible Uses of Counterfactual Thought Experiments in History." *Principia: An International Journal of Epistemology* 18 (1):87-113. doi: 10.5007/1808-1711.2014v18n1p87.
- MacLachlan, Alice, and Allen Speight, eds. 2013. *Justice, Responsibility and Reconciliation in the Wake of Conflict*. Dordrecht, Netherlands: Springer.

- Maclaurin, James, and Heather Dyke. 2012. "What is Analytic Metaphysics For?" *Australasian Journal of Philosophy* 90 (2):291-306. doi: 10.1080/00048402.2011.587439.
- Malapi-Nelson, Alcibiades. 2017. *The Nature of the Machine and the Collapse of Cybernetics: A Transhumanist Lesson for Emerging Technologies*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2008. *Against War: Views From the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Manetho. 1964. *History of Egypt and Other Works*. Translated by W. G. Waddell, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1940.
- Manson, Neil A., and Robert W. Barnard, eds. 2012. *The Continuum Companion to Metaphysics*. London: Continuum.
- Maudlin, Tim. 2007. *The Metaphysics Within Physics*. New York: Oxford University Press.
- Maudlin, Tim. 2012. *Philosophy of Physics: Space and Time*. Princeton: Princeton University Press.
- May, Larry, ed. 2008. *War: Essays in Political Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Mayo-Wilson, Conor. 2015. "Structural Chaos." *Philosophy of Science* 82:1236-1247. doi: 10.1086/684086.
- McAllister, James W. 1999. *Beauty and Revolution in Science*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- McCrone, David, and Frank Bechhofer. 2015. *Understanding National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McHenry, Leemon. 2011. "The Multiverse Conjecture." *Process Studies* 40 (1):5-24. doi: 10.5840/process20114011.
- McKirahan, Richard D. 2010. *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*. 2 ed. Indianapolis: Hackett.
- Mehlman, Maxwell J. 2012. *Transhumanist Dreams and Dystopian Nightmares: The Promise and Peril of Genetic Engineering*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Mercer, Calvin, and Derek F. Maher, eds. 2014. *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mercer, Calvin, and Tracy J. Trothen, eds. 2014. *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Meyer, Ulrich. 2013. *The Nature of Time*. Oxford: Clarendon Press.
- Monton, Bradley. 2011. "Prolegomena to Any Future Physics-Based Metaphysics." In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, edited by Jonathan L. Kvanvig, 142-165. New York: Oxford University Press.
- More, Max, and Natasha Vita-More, eds. 2013. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Morganti, Matteo. 2013. *Combining Science and Metaphysics: Contemporary Physics, Conceptual Revision and Common Sense*. London: Palgrave Macmillan.
- Morganti, Matteo. 2015. "Science-based Metaphysics: On Some Recent Anti-metaphysical Claims." *Philosophia Scientiæ* 19:57-70. doi: 10.4000/philosophiascientiae.1038.
- Morrison, Simon Conway. 2004. *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*. New York: Cambridge University Press.
- Mossberger, Karen, Caroline J. Tolbert, and Ramona S. McNeal. 2008. *Digital Citizenship: The Internet, Society, and Participation*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mossman, Kenneth L., and Hava Tirosh-Samuels, eds. 2012. *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Müller, Thomas. 2015. "Time and Determinism." *Journal of Philosophical Logic* 44 (6):729-740. doi: 10.1007/s10992-015-9355-9.
- Mumford, Stephen, and Matthew Tugby, eds. 2013. *Metaphysics and Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 1974. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83 (4):435-450. doi: 10.2307/2183914.

- Needham, Joseph. 2013. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. London: Routledge.
- The New Oxford Annotated Bible with Apocrypha: New Revised Standard Version*. 2010. Edited by Michael Coogan, Marc Brettler, Carol Newsom and PHEME PERKINS. 4 ed. New York: Oxford University Press.
- Newton, Isaac. 1726. *Philosophiæ naturalis principia mathematica*. 3 ed. Londini: Guil. & Joh. Innys.
- Ney, Alyssa. 2012. "Neo-positivist Metaphysics." *Philosophical Studies* 160 (1):53-78. doi: 10.1007/s11098-012-9912-9.
- Ney, Alyssa. 2014. *Metaphysics: An Introduction*. London: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich. 2002. *Beyond Good and Evil*. Translated by Judith Norman. Edited by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman. New York: Cambridge University Press.
- Nolan, Daniel. 2007. "Contemporary Metaphysicians and Their Traditions." *Philosophical Topics* 35 (1-2):1-18. doi: 10.5840/philtopics2007 351/21.
- Nolan, Daniel. 2016. "The Possibilities of History." *Journal of the Philosophy of History* 10 (3):441-456. doi: 10.1163/18722636-12341346.
- Noyer, Jean-Max. 2016. *Transformation of Collective Intelligences: Perspective of Transhumanism*. London: ISTE.
- Nye, Howard. 2014. "Chaos and Constraints." In *Dimensions of Moral Agency*, edited by David Boersema, 14-29. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Press.
- Nye, Joseph S. Jr. 1990. "The Changing Nature of World Power." *Political Science Quarterly* 105 (2):177-192. doi: 10.2307/2151022.
- Nye, Joseph S. Jr. 1991. *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. New York: Basic Books.
- Oaklander, L. Nathan, ed. 2001. *The Importance of Time*. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Oaklander, L. Nathan, ed. 2014. *Debates in the Metaphysics of Time*. London: Bloomsbury.

- Olsthoorn, Peter. 2010. *Military Ethics and Virtues: An Interdisciplinary Approach for the 21st Century*. London: Routledge.
- Ovid. 1958. *Metamorphoses*. Translated by Frank Justus Miller. Vol. II. Books 9-15, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1916.
- Ovid. 1971. *Metamorphoses*. Translated by Frank Justus Miller. Vol. I: Books 1-8, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1916.
- Page, Ben. 2015. "The Dispositionist Deity: How God Creates Laws and Why Theists Should Care." *Zygon* 50 (1):113–137. doi: 10.1111/zygo.12150.
- Palese, Emma. 2012. "Robots and Cyborgs: To Be or To Have a Body?" *Poiesis and Praxis* 8 (4):191-196. doi: 10.1007/s10202-012-0107-4.
- Parent, T. 2015. "Rule Following and Metaontology." *Journal of Philosophy* 112 (5):247-265. doi: 10.5840/jphil2015112515.
- Penglase, Charles. 1997. *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence In the Homeric Hymns and Hesiod*. London: Routledge.
- Pestana, Mark, ed. 2012. *Metaphysics*. Rijeka, Croatia: InTech.
- Phillips, Mark Salber. 2011. "Rethinking Historical Distance: From Doctrine to Heuristic." *History and Theory* 50 (4):11-23. doi: 10.1111/j.1468-2303.2011.00600.x.
- Philo. 1985. *The Works*. Translated by F. H. Colson. Vol. IX, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1941.
- Plato. 1942. *Republic*. Translated by Paul Shorey. Vol. II: Books 6-10, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1935.
- Plato. 1997. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett.
- Popper, K. R. 1945. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 2. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath. London: Routledge.
- Popper, Karl. 2002. *The Poverty of Historicism*. 2 ed. London: Routledge. Original edition, 1957.

- Prigogine, Ilya. 2000. "The Die Is Not Cast." *Futures. Bulletin of the World Futures Studies Federation* 25 (4):17-19.
- Prigogine, Ilya. 2003. *Is Future Given?* River Edge, NJ: World Scientific.
- Prigogine, Ilya, and Isabelle Stengers. 1997. *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. New York: Free Press.
- Prodhon, Georgina. 2016, Jun 21. "Europe's robots to become 'electronic persons' under draft plan." <http://www.reuters.com/article/us-europe-robotics-lawmaking-idUSKCN0Z72AY>.
- Ritchie, Jack. 2010. "Naturalized Metaphysics." *International Journal of Philosophical Studies* 18 (5):673-685. doi: 10.1080/09672559.2010.528603.
- Rockhill, Gabriel. 2017. *Counter-History of the Present: Untimely Interrogations Into Globalization, Technology, Democracy*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rosenfeld, Gavriel D. 2005. *The World Hitler Never Made: Alternate History and the Memory of Nazism*. New York: Cambridge University Press.
- Rosenfeld, Gavriel D. 2016. "The Ways We Wonder "What If?"" *Journal of the Philosophy of History* 10 (3):382-411. doi: 10.1163/18722636-12341343.
- Ross, Don, James Ladyman, and Harold Kincaid, eds. 2013. *Scientific Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Rovelli, Carlo. 2011. ""Forget Time"." *Foundations of Physics* 41 (9):1475-1490. doi: 10.1007/s10701-011-9561-4.
- Rowlands, Mark. 2004. *The Philosopher at the End of the Universe: Philosophy Explained Through Science Fiction Films*. New York: Thomas Dunne Books.
- Rundle, Bede. 2009. *Time, Space, and Metaphysics*. New York: Oxford University Press.
- Rusch, Hannes. 2013. "Asymmetries in Altruistic Behavior during Violent Intergroup Conflict." *Evolutionary Psychology* 11 (5):973-993. doi: 10.1177/147470491301100504.

- Rusch, Hannes. 2014. "The Two Sides of Warfare: An Extended Model of Altruistic Behavior in Ancestral Human Intergroup Conflict." *Human Nature* 25 (3):359-377. doi: 10.1007/s12110-014-9199-y.
- Rusch, Hannes, Joost M. Leunissen, and Mark van Vugt. 2015. "Historical and Experimental Evidence of Sexual Selection for War Heroism." *Evolution and Human Behavior* 36 (5):367-373. doi: 10.1016/j.evolhumbehav.2015.02.005.
- Russell, Bertrand. 1947. *History of Western Philosophy*. London: George Allen and Unwin. Original edition, 1946.
- Sass, Stephen L. 2011. *The Substance of Civilization: Materials and Human History from the Stone Age to the Age of Silicon*. New York: Arcade.
- Schneider, Susan, and Max Velmans. 2007. "Introduction." In *The Blackwell companion to consciousness*, edited by Max Velmans and Susan Schneider, 1-6. Malden, MA: Blackwell.
- Scully, Stephen. 2015. *Hesiod's Theogony: From Near Eastern Creation Myths to Paradise Lost*. New York: Oxford University Press.
- Servius, Maurus Honoratus. 1826. *Commentarii in Virgilium*. Edited by H. Albertus Lion. Vol. I. Gottingae: Vandenhoeck et Ruprecht.
- Sharpe, Kevin, and Jonathan Walgate. 2002. "The Anthropic Principle: Life in the Universe." *Zygon* 37 (4):925-939. doi: 10.1111/1467-9744.00465.
- Simmons, I. G. 1997. "Bach's Butterfly Effect: Culture, Environment and History." *Environmental Values* 6:201-212. doi: 10.3197/096327197776679130.
- Sirius, R. U., and Jay Cornell. 2015. *Transcendence: The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and the Singularity*. San Francisco: Disinformation Books.
- Skow, Bradford. 2007. "What Makes Time Different from Space?" *Noûs* 41 (2):227–252. doi: 10.1111/j.1468-0068.2007.00645.x.
- Smith, Patrick Taylor. 2016. "Cyberattacks as Casus Belli: A Sovereignty-Based Account." *Journal of Applied Philosophy* 33 (2). doi: 10.1111/japp.12169.

- Sorokin, Pitirim A. 1970. *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Porter Sargent. Original edition, 1957.
- Spengler, Oswald. 1926. *The Decline of the West: Form and Actuality*. Translated by Charles Francis Atkinson. Vol. I. New York: Alfred A. Knopf.
- Stearns, Peter N. 2016. "World History, Identity and Political Change." *Foundations of Science* 21 (1):105-115. doi: 10.1007/s10699-014-9367-x.
- Steinhart, Eric. 1998. "Digital Metaphysics." In *The Digital Phoenix: How Computers are Changing Philosophy*, edited by Terrell Ward Bynum and James Moor, 117–134. Oxford: Blackwell.
- Steinhart, Eric. 2014. *Your Digital Afterlives: Computational Theories of Life after Death*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Strauss Clay, Jenny, and Amir Gilan. 2014. "The Hittite “Song of Emergence” and the Theogony." *Philologus: Zeitschrift für Antike Literatur Und Ihre Rezeption* 158 (1):1-9. doi: 10.1515/phil-2014-0001.
- Strauss, D. F. M. 2010. "Do We Really Comprehend Time?" *South African Journal of Philosophy* 29 (2):167-177. doi: 10.4314/sajpem.v29i2.57060.
- Suetonius. 2008. *Lives of the Caesars*. Translated by Catharine Edwards. New York: Oxford University Press.
- Sullivan, Daniel, Lucas A. Keefer, Sheridan A. Stewart, and Roman Palitsky. 2016. "Time-Space Distanciation: An Interdisciplinary Account of How Culture Shapes the Implicit and Explicit Psychology of Time and Space." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 46 (4):450-474. doi: 10.1111/jtsb.12103.
- Sunstein, Cass R. 2016. "Historical Explanations Always Involve Counterfactual History." *Journal of the Philosophy of History* 10 (3):433-440. doi: 10.1163/18722636-12341345.
- Tahko, Tuomas E. 2015. *An Introduction to Metametaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Taylor, James Stacey, ed. 2013. *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*. New York: Oxford University Press.
- Toffler, Alvin. 1991. *Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century*. New York: Bantam.
- Tribble, Evelyn, and John Sutton. 2012. "Minds In and Out of Time: Memory, Embodied Skill, Anachronism, and Performance." *Textual Practice* 26 (4):587-607. doi: 10.1080/0950236x.2012.696485.
- Tripodi, Paolo, and Jessica Wolfendale, eds. 2011. *New Wars and New Soldiers: Military Ethics in the Contemporary World*. Farnham, UK: Ashgate.
- Tschacher, Wolfgang, and Ulrich M. Junghan. 2001. "Next Step, Synergetics?" *Behavioral and Brain Sciences* 24 (1):66-67. doi: 10.1017/S0140525X01523912.
- Unger, Roberto Mangabeira, and Lee Smolin. 2015. *The Singular Universe and the Reality of Time: A Proposal in Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Inwagen, Peter. 2015. *Metaphysics*. 4 ed. Boulder, CO: Westview Press.
- Virgil. 1938. *Eclogues. Georgics. Aeneid: Books 1-6*. Translated by H. Rushton Fairclough. Rev. ed. Vol. I, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Original edition, 1916.
- Von Müller, Albrecht, and Thomas Filk, eds. 2015. *Re-Thinking Time at the Interface of Physics and Philosophy: The Forgotten Present*. Cham, Switzerland: Springer.
- Von Solodkoff, Tatjana. 2014. "Paraphrase Strategies in Metaphysics." *Philosophy Compass* 9 (8):570-582. doi: 10.1111/phc3.12150
- Waite, C. 2013. *The Digital Evolution of an American Identity*. New York: Routledge.
- Walcot, Peter. 1956. "The Text of Hesiod's Theogony and the Hittite Epic of Kumarbi." *Classical Quarterly* 6 (3-4):198-206. doi: 10.1017/s0009838800020176.
- Walcot, Peter. 1966. *Hesiod and the Near East*. Cardiff: University of Wales Press.

- Walhout, Peter K. 2009. "The Beautiful and the Sublime in Natural Science." *Zygon* 44 (4):757–776. doi: 10.1111/j.1467-9744.2009.01032.x.
- Wallace, David. 2012. *The Emergent Multiverse: Quantum Theory according to the Everett Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- Weinberg, Steven. 1994. *Dreams of a Final Theory*. New York: Vintage.
- West, M. L. 2003. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press. Original edition, 1998.
- Wetzler, Peter. 1998. *Hirohito and War: Imperial Tradition and Military Decision Making in Prewar Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wilhelm, Anthony G. 2004. *Digital Nation: Toward an Inclusive Information Society*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wilson, Jessica M. 2013. "Three Dogmas of Metaphysical Methodology." In *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, edited by Matthew Haug, 145-165. Abingdon, UK: Routledge.
- Wilson, Jessica M. 2016. "The Question of Metaphysics." *The Philosophers' Magazine*:90-96. doi: 10.5840/tpm201674107
- Wodak, Ruth, Rudolf De Cillia, Martin Reisigl, and Karin Liebhart. 2009. *The Discursive Construction of National Identity*. Translated by Angelika Hirsch, Richard Mitten and J.W. Unger. 2 ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Woodward, James. 2014. "Simplicity in the Best Systems Account of Laws of Nature." *British Journal for the Philosophy of Science* 65 (1):91-123. doi: 10.1093/bjps/axt026.
- Yudell, Michael, Dorothy Roberts, Rob DeSalle, and Sarah Tishkoff. 2016. "Taking Race Out of Human Genetics." *Science* 351 (6273):564-565. doi: 10.1126/science.aac4951.
- Zandbergen, Dorien. 2010. "Silicon Valley New Age: The Co-Constitution Of The Digital And The Sacred." In *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, edited by Stef Aupers and Dick Houtman, 161-185. Leiden: Brill.

Підписано до друку 10.10.2017. Формат 60×84 1/16. Папір офсетний
Умовн. друк. арк. 22,2. Обл.-вид. арк. 17,8. Зам. № 975.
Наклад 500 прим.

Видавець «ФОП Середняк Т.К.», 49000, Дніпро, 18, а/с 1212
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру ви-
давців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 4379 від 02.08.2012.
Ідентифікатор видавця в системі ISBN 7479
49000, Дніпро, 18, а/с 1212
тел. (096)-308-00-38, (056)-798-04-00
E-mail: 7980400@gmail.com

Віддруковано на базі поліграфічно-видавничого центру «Адверта»
49000, Дніпро, Короленко 3 / 308
тел. (066)-55-312-55, (056)-798-22-47
E-mail: 7984722@gmail.com, www.adverta.com.ua
www.facebook.com/adverta.Izdatelstvo