

ДНЕПРОПЕТРОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени ОЛЕСЯ ГОНЧАРА

На правах рукописи

ХАЛАПСИС АЛЕКСЕЙ ВЛАДИСЛАВОВИЧ

УДК 13: 008

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ДИНАМИКИ

Специальность 09.00.03 – социальная философия и философия истории

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание научной степени

доктора философских наук

Научный консультант –  
доктор философских наук,  
профессор Пронякин В.И.

Днепропетровск-2008

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	4
Раздел 1. ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ, МЕТОДИКА И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ .....	14
1.1. Обзор литературы по теме работы.....	14
1.2. Методические и методологические основы исследования .....	26
Выводы из Первого раздела.....	46
Раздел 2. ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА И ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ .....	48
2.1. Метафизика перед выбором: проблема самоопределения .....	48
2.2. Метафизика и парадокс времени .....	68
2.3. «Дух» как философская категория.....	96
Выводы из Второго раздела.....	116
Раздел 3. ИСТОРИЯ В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ.....	121
3.1. Метафизика как средство постижения истории .....	121
3.2. История как конструктивный фактор самотождественности «Я» .....	132
3.3. Тотальность истории в рефлексивном пространстве метафизики .....	148
3.4. Дух как исторический субъект .....	159
3.5. Темпоральные и топологические границы универсума истории .....	174
Выводы из Третьего раздела.....	203
Раздел 4. ЛОГИКА ИСТОРИИ И МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ.....	208
4.1. «Законы истории» в рефлексивной плоскости философского дискурса и в плоскости исторического бытия .....	208
4.2. Онтологические основания культурогенеза .....	231
4.3. Локальные цивилизации и всемирно-исторический процесс: диалектика взаимоотношения.....	247

4.4. «Ресурс» общества и цивилизационные кризисы .....	259
4.5. Метафизические причины и результаты социальных конфликтов.....	278
Выводы из Четвертого раздела.....	289
Раздел 5. МЕТАФИЗИКА ИСТОРИИ И СОЦИАЛЬНОЕ ПРОГНОЗИРОВАНИЕ.....	293
5.1. Будущее как проблема метафизики истории .....	293
5.2. Современная цивилизационная ситуация и метрико-онтологические параметры истории .....	311
5.3. Цивилизационный принцип «открытой архитектуры» .....	323
5.4. Западный индивидуализм как фактор глобализации.....	343
5.5. Духовный кризис современного Запада: проблемы и перспективы .....	359
Выводы из Пятого раздела.....	372
ВЫВОДЫ .....	376
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ .....	387

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования** обусловлена несколькими обстоятельствами. Одно из них – это кризис метафизики. За последние два с лишним столетия познавательные возможности метафизики не раз ставились под сомнение, ее метод отвергался как «ненаучный», ее неоднократно «опровергали», «завершали» и т.д., что приводило к тому, что она... возрождалась в иных формах и версиях. Поразительно, что по теме «кризиса метафизики» современными философами написано, пожалуй, не меньше работ, чем собственно «по метафизике». Вероятно, многие уже свыклись с мыслью, что существование метафизики возможно лишь в режиме кризиса, но ведь ценность кризиса лишь в том, что его преодоление (преодоление, подчеркнем, кризиса, а не самой метафизики) открывает новые проблемные горизонты, а значит, само преодоление должно нести в себе конструктивное начало.

Мы не думаем, что «эпоха метафизики» завершена, но для нас не менее очевидна необходимость ее коренного обновления, а вот с этим возникают сложности, поскольку конструктивные предложения здесь звучат не очень часто. Одни лишь разговоры о кризисе не обеспечат его преодоления, а нахождение в ситуации перманентного кризиса есть далеко не самый лучший для метафизики выбор. В этом смысле даже несовершенная стратегия для нас все же предпочтительней совершенного некролога.

Второе обстоятельство, актуализирующее данное исследование, связано с методологическим кризисом в современном обществоведении. Как оказалось, гораздо проще отказаться от прежней, потерявшей (в значительной степени под влиянием идеологических факторов) свою эпистемологическую привлекательность, методологии, нежели создать ей серьезную альтернативу. Западные общественные науки в XX веке развивались по иным векторам, на них идеологические факторы оказывали значительно меньшее влияние, однако несмотря на многочисленные начинания, единой и общезначимой методологии, которая выступила бы надежным «лекарством» от периодически возникающих кризисов, так и не было

создано. Здесь можно было бы сослаться на принцип методологического плюрализма, в соответствии с которым теоретик не только вправе, но и обязан использовать те методы и приемы, которые окажутся адекватными конкретной познавательной ситуации. Однако легитимирует ли методологический плюрализм произвол интерпретаций, как выяснить степень адекватности и что в таком случае следует понимать под «истиной» применительно к познанию общества?

Те обществоведы, которые не хотят уступать натиску постмодернизма, вынуждены заниматься поисками парадигмы, которая смогла бы обеспечить их исследования серьезным методологическим фундаментом. Но где взять этот фундамент, учитывая то, что традиционные эпистемологические инструменты теряют свой авторитет и эвристическую ценность. Здесь нужны такие подходы, которые бы открывали новые возможности для исследования социальных процессов. В связи с этим разговор часто заходит о междисциплинарности, в частности, об использовании в обществоведении наработок иных областей знания, например, синергетики. Но в какой мере такое использование будет плодотворным и не является ли сама эта идея современным вариантом физикалистского редукционизма?

Однозначных и априорных ответов здесь быть не может. С одной стороны, необходимость осмысления обществоведами тенденций развития современного естествознания не может серьезно оспариваться, но с другой – простое заимствование методов и приемов, разработанных под решение иных задач, едва ли может рассматриваться как эффективная стратегия преодоления методологического кризиса общественных наук. Междисциплинарный синтез требует тонкой адаптации общенаучных познавательных инструментов под конкретные предметные сферы и под конкретные проблемные ситуации, и лишь в этом случае он будет плодотворным.

Как бы там ни было, но современные общественные науки далеко не всегда оперативно реагируют на вызовы истории, одним из которых является процесс глобализации. Сложившаяся ныне цивилизационная ситуация достаточно уникальна, для адекватного осмысления нужны не задействованные ранее модели и обобщения. Однако глобализация многими все еще воспринимается в контексте

сложившихся в XIX - начале XX века геополитических парадигм, да и обсуждение ее сущности и последствий редко обходится без идеологической подоплеки. Несоответствие имеющихся познавательных инструментов задаче осмысления современной цивилизационной ситуации является третьим обстоятельством, актуализирующим данное исследование.

Любое общество нуждается в эффективной и продуманной стратегии, в рамках которой были бы объединены опыт прошлого, проблемы настоящего и модели будущего. Это касается, конечно, и украинского общества, для которого в этом контексте особое значение приобретает проект евроинтеграции. По сути, это один из немногих политических проектов, в отношении которого среди украинцев существует хотя бы некое подобие консенсуса. Есть ли этот проект сугубо политическим делом или же в нем видеть некий метафизический выбор Украины? Если это действительно метафизический выбор, то он не может сводиться к простому *желанию* «жить в Европе», а должен предполагать определенную *ответственность* со стороны украинцев за судьбы западной цивилизации посредством участия в разрешении тех, в том числе и мировоззренческих проблем, с которыми она сталкивается.

В связи с этим следует как можно более точно определить всемирно-исторические перспективы Запада. Но сделать это совсем непросто. В частности, нет четкого понимания того, что принесет миру западный проект глобализации и как он отразится на судьбе сформировавшего его общества. Запад оказался перед лицом опасного мировоззренческого кризиса, связанного с онтологическим «размыванием» его культуры. К внутренним проблемам духовной жизни западной цивилизации добавляются и внешние факторы, такие, например, как наплыв иммигрантов из неевропейских обществ, что уже сейчас приводит к масштабным культурным последствиям, к изменению облика Европы. Какие при этом возникают риски, и какие перспективы? Не окажется ли украинская интеграция в Европейский Союз «билетом на “Титаник”»? К сожалению, обсуждение такого рода проблем редко выходит на серьезный теоретический уровень.

Итак, актуальность темы данного исследования обусловлена кризисом метафизики, кризисом общественных наук, а также необходимостью осмысления современной цивилизационной ситуации и выработки соответствующих стратегий развития.

**Связь работы с научными программами, планами, темами.** Данное диссертационное исследование выполнено в рамках научно-исследовательской темы «Мировоззренческие, культурно-онтологические и логико-гносеологические измерения современной философии».

**Цель** работы заключается в построении концептуальной версии постнеклассической метафизики истории.

Достижению указанной цели будет способствовать решение следующих **задач**:

1. Разработать стратегию исследования постнеклассической метафизикой истории первых начал сущего, определить основы формирования категориального каркаса постнеклассической метафизики в контексте проекта построения универсального языка философии.
2. Установить характер рефлексивной достоверности истории как онтологической сферы.
3. Раскрыть диалектику связи между культурно-исторической основой цивилизации и ее метафизическим проектом организации бытия.
4. Построить метафизическую модель исторической необходимости в контексте парадигмальных основ постнеклассического научного дискурса.
5. Определить характер трансформационных изменений метафизической роли творческих меньшинств и народных масс в историческом процессе.
6. Выявить онтологические алгоритмы работы общества с необходимым для его деятельности ресурсом.
7. Проследить бытийно-аксиологические последствия унификации базового (несущего) уровня культурно-исторической системы.
8. Установить меру метафизического влияния социальных конфликтов на устойчивость цивилизации.

9. Выяснить онтологическую «судьбу» культурно-исторических матриц погибших цивилизаций, а также рассмотреть вопрос о возможности формирования в обозримом будущем мировой (общечеловеческой) цивилизации.
10. Выявить тенденции трансформации и функциональные особенности завершенности социального пространства и социального времени на современном этапе всемирной истории.
11. Установить метафизические истоки универсализма западной цивилизации, приведшего ее к проекту глобализации, а также определить код западной ментальности, позволивший Западу осуществлять на практике этот проект.
12. Дать рефлексивную оценку онтологическим истокам мировоззренческого кризиса современной западной цивилизации и указать возможные пути выхода из него.

**Объектом** исследования выступают онтологические основания всемирно-исторического процесса.

**Предметом** есть сущностные особенности цивилизационного становления в предметном поле метафизики истории.

**Методы исследования.** Для достижения поставленной цели диссертант будет использовать диалектический и междисциплинарный подходы, которые обозначают базовые установки данной работы. Конкретизируются эти подходы в принципах связи, системности, историзма, объективности и дополнительности. Эти подходы и принципы составляют методологический каркас данного исследования и соответствуют его общей стратегии (исследовательской методике). Реализации заявленных подходов и принципов будет способствовать использование методов: восхождения от абстрактного к конкретному, исторического, синергетического, мысленного эксперимента, идеализации, абстрагирования, сравнения, историко-компаративистского.

**Научная новизна** работы состоит в том, что впервые представлена концептуальная версия постнеклассической метафизики истории, определен круг ее проблем, специфика, связь с другими научными дисциплинами. Новизна полученных результатов заключается в следующем:



- обосновано, что стратегия исследования постнеклассической метафизикой первых начал сущего должна основываться на признании того, что они подлежат диалектическим изменениям в историческом времени, установлено, что формированию универсального языка философии будет способствовать построение ее категориального каркаса (в том числе, категориального каркаса постнеклассической метафизики истории) на основе конструкторов, не предполагающих своего жестко определенного онтологического наполнения, обозначена эвристическая перспективность становления (в свете требования дополнительности) межпарадигмального пространства философского дискурса вообще, метафизического дискурса онтологических основ всемирно-исторического процесса – в частности;
- посредством процедуры установления самоидентичности (необходимый элемент более общей процедуры *cogito*) выявлено, что история в своем присутствии и в своей сопричастности имеет для сознания аподиктическую определенность в онтологической плоскости «Я», раскрыта рефлексивная тотальность исторического бытия, а также построена идеальная модель восприятия и осмысления истории человеком (этапы абстрактного – эмпирического – метафизического субъекта);
- показано, что метафизический проект организации бытия (онтологический проект) обеспечивает цивилизацию средствами ответов на вызовы истории, а культурно-историческая основа гарантирует сохранения цивилизационной идентичности и самоидентичности; вместе с тем, удачные ответы создают возможности преодоления цивилизацией собственной культурно-исторической ограниченности и содействуют дальнейшему ее развитию, в чем проявляется диалектическая связь между онтологическим проектом и матрицей цивилизации;
- установлена неадекватность историческому процессу представлений о «законах истории», и одновременно – утверждений об отсутствии в нем объективной логики; на базе синергетической парадигмы разработана метафизическая модель необходимости, которая выступает концептуализированным

выражением таких онтологических параметров истории, как статистичность, событийность, нестабильность и необратимость;

- показано, что в открытом информационном обществе ввиду утраты правителями монополии на владение информацией и знанием, происходит перераспределение ролей в «производстве культуры», и обыватели, которые в традиционном обществе обеспечивают устойчивость и стабильность культурно-исторической системы, задействуются и собственно в творческих процессах; это позволяет перевести проблему роли личности в истории от спекуляций на тему «героя и толпы» в конструктивное русло;
- выявлена тенденция постепенной «материализации» исторического бытия, которая оказывается следствием превращения в ресурс все большего количества факторов, с которыми имеет дело цивилизация; установлено, что на определенном этапе развития культурно-исторической системы эта тенденция оказывает на последнюю в целом позитивное влияние, придавая ей динамичный импульс и обеспечивая ее необходимыми средствами реализации стратегических задач, однако она (тенденция «материализации» исторического бытия) несет в себе значительную опасность для цивилизации в долгосрочной перспективе;
- обосновано, что при полной унификации базового (несущего) уровня организации социокультурной системы последняя оказывается под угрозой распада и гибели; стратегия же выхода из этого системного кризиса должна строиться исходя как из конкретных наличных вызовов, так и из готовности общества к радикальным мерам (таким как изменение базовых культурно-исторических кодов) в качестве ответов;
- установлено, что для существования цивилизации серьезную опасность социальные конфликты представляют лишь в том случае, если сражающиеся за власть политические элиты фактически запускают программу уничтожения культурно-исторической основы общественного бытия;
- выяснено, что культурно-исторический опыт цивилизаций не исчезает с гибелью соответствующих обществ, но, благодаря трансформационным осо-

бенностям исторического бытия, остается духовной собственностью человечества, которое использует его для своего дальнейшего исторического становления; вместе с тем, установлено, что даже современные глобализационные процессы не создают предпосылок возникновения в ближайшем будущем (по крайней мере, в ближайшем столетии) мировой цивилизации;

- установлена тенденция кардинальных изменений, которые происходят на современном этапе всемирной истории с такими онтологическими факторами, как пространство и время, а именно, показано, что в традиционных обществах культурно-историческая деятельность проходила в пространственноориентированных формах, т.е. разворачивалась главным образом в социальном пространстве, а в современном глобализированном мире происходит деятельностная переориентация на социальное время как на ключевой фактор цивилизационного становления;
- выявлено, что западная цивилизация выстраивает свой метафизический проект организации бытия на основе христианского универсализма и находясь под влиянием греческой и римской цивилизаций. Установлено, что реализовать на практике собственный проект глобализации Запад во многом смог благодаря рецепции античного кода индивидуализма, но специфическим образом переработанного посредством его синтеза с христианской традицией (Реформация и Контрреформация);
- установлено, что в западном обществе размывается идентификационная определенность в результате осуществляемой им тотальной рационализации бытия, что проявляется в утрате сакрального характера ценностей, подчинении влияния нигилизма и т.д.; обосновано, что наиболее эффективный способ преодоления западной цивилизацией своего мировоззренческого кризиса заключается в коренном изменении мировоззренческих оснований ее культурно-исторического бытия, а также показано, что хотя проектирование и осуществление этих изменений является чрезвычайно сложной задачей, она принципиально (при наличии соответствующих усилий) может быть решена.

**Научно-практическое значение работы.** Положения и выводы диссертации дают возможность:

- способствовать преодолению кризиса метафизики путем введения в ее курс новых онтологических и эпистемологических оснований;
- обеспечивать базу для более глубокого понимания сущности и тенденций исторического процесса, его внутренней логики, роли личности в истории, метафизических истоков глобализации;
- устанавливать значимость национальной и цивилизационной идентичности в историческом развитии, разрешать проблемы, связанные с «кризисом идентичностей» в условиях современной цивилизационной ситуации;
- строить работоспособные модели будущего для целенаправленного на него влияния.

Материалы исследования могут быть использованы при подготовке учебных пособий по метафизике, философии истории, социальной философии, а также при чтении соответствующих курсов для аспирантов и студентов социально-гуманитарных специальностей.

**Апробация результатов исследования.** Отдельные положения диссертации прошли апробацию на кафедрах философии Днепропетровского национального университета, Национальной металлургической академии Украины, Национального горного университета, а также были отражены в докладах на следующих конференциях: Міжнародна науково-практична конференція “Україна наукова '2003” (Дніпропетровськ – Одеса – Львів, 16-20 червня 2003 р.); Міжнародна науково-теоретична конференція “Філософія І. Канта і сучасність” (м. Дніпропетровськ, 13-14 травня 2004 р.); Міжнародна науково-практична конференція “Революція як соціокультурний феномен” (м. Дніпропетровськ, 30 вересня 2005 р.); Філософські читання “Доля філософії в постнекласичний період” (м. Дніпропетровськ, 18 жовтня 2005 р.); IV Філософсько-богословські читання „Православ'я у світовій культурі” (м. Дніпропетровськ, 15-16 листопада 2006 р.); Філософські читання “Філософія і сучасність” (м. Дніпропетровськ, 17 листопада 2006 р.); Науково-практичний семінар „Демократія в Україні та Греції” (м. Дніпропетровськ,

23 травня 2007 р.); Науково-практичний семінар „Дніпропетровськ – європейське місто” (м. Дніпропетровськ, 21 вересня 2007 р.); Наукова конференція „Філософія гуманітарного знання: соціокультурні виміри” (м. Чернівці, 26-27 жовтня 2007 р.); V Філософсько-богословські читання „Православ'я у світовій культурі” (м. Дніпропетровськ, 13-14 листопада 2007 р.); Всеукраїнська науково-практична конференція „Сучасне світорозуміння” (м. Дніпропетровськ, 15-16 листопада 2007 р.); IV Всеукраїнська науково-практична конференція „Українська державність: історія і сучасність” (м. Маріуполь, 30 листопада 2007 р.); Науковий семінар „День Європи – знамення інтеграційних процесів” (м. Дніпропетровськ, 7 травня 2008 р.); Міжнародна науково-теоретична конференція „Філософія освіти у контексті історико-філософського знання” (м. Дніпропетровськ, 15-16 травня 2008 р.); Круглий стіл “Російський вектор зовнішньої політики України в умовах внутрішньої кризи” (м. Дніпропетровськ, 4 липня 2008 р.).

**Публікації.** Основные положения диссертации изложены в монографии: Халапсис А.В. Постнеклассическая метафизика истории / А.В. Халапсис. – Днепропетровск: Изд-во «Инновация», 2008. – 278 с. (15,99 печ. л.), а также в 23 статьях, опубликованных в изданиях, утвержденных ВАК Украины в качестве специализированных по философии. Все работы выполнены самостоятельно, без соавторов.

**Структура диссертации** обусловлена ее целью и соответствует основным исследовательским задачам. Диссертация состоит из введения, пяти разделов (20 подразделов), выводов и списка использованной литературы. Полный объем диссертации составляет 431 страницу (основное содержание изложено на 386 страницах), список литературы включает 541 наименование.

## Раздел 1.

# ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ, МЕТОДИКА И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

### 1.1. Обзор литературы по теме работы

Тема данного исследования имеет междисциплинарный характер, что предполагает привлечение работ разной проблематики и разной «жанровой» направленности. Основную литературу по теме данного диссертационного исследования разделим на три блока. Это будут работы по: 1) метафизике; 2) философии истории; 3) синергетике.

**Литература по метафизике.** О нашем видении состояния и перспектив развития современной метафизики будет идти речь в подразделах 2.1. и 2.2. Сейчас же в общем виде рассмотрим публикации последнего времени для выяснения того, какое они могут иметь отношение к заявленной нами теме.

В советской марксистской философии за редкими исключениями (см., например: [216]) отношение к метафизике как к «антидиалектике» было сугубо отрицательным. Хотя марксизм, особенно в том виде, каким он выступал как содержательное ядро коммунистической идеологии, уже мало у кого вызывает энтузиазм, сформированные им стереотипы до сих пор продолжают действовать и многим обществоведам с большим трудом приходится преодолевать идеологические клише. Тем не менее, можно говорить о происходящем ныне настоящем метафизическом ренессансе на просторах бывшего СССР. Например, в России выходят сборники работ по метафизике [281], проводятся научные конференции, посвященные обсуждению перспектив метафизики [264] и т.д. При Философском факультете СПбГУ действует Лаборатория Метафизических Исследований, регулярно издающая альманахи по различным метафизическим направлениям, в том числе и по метафизике истории. Можно упомянуть исследования таких авторов как В.И. Александров [7], И.И.Евлампиев [130], В.Е. Кемеров [167], В.И. Красников [184].

Аналогичные процессы происходят и в Украине. Назовем лишь работы В.И. Гусева [108], С.В. Жеребкина [133], Г.А. Заиченко [134-135], В.Б. Огорокова [248-249], В.И. Пронякина [282-284], О. Соболев [302], Ю.А. Шабановой [396-397], С.В. Шевцова [400], О.О. Явоненко [417]. Таким образом, метафизика хоть и медленно, но уверенно возвращается в культурно-интеллектуальное пространство как России, так и Украины.

В западной философской традиции метафизика избежала идеологических гонений, хотя ее история в минувшем XX столетии также была далеко не безоблачной. Ныне ведущие университеты мира (например, Оксфордский [506-507]) интенсивно занимаются метафизическими исследованиями, а сама метафизика достойно представлена и как университетская учебная дисциплина, и как сфера философского поиска. Здесь назовем имена таких авторов как Б. Аун [429], Дж. Форбс [459], П. ван Инваген [479], Р. Кан [483], Р.Дж. Коллингвуд [440], Э. Корет [180], С. Корнер [485], Э.Дж. Лауэ [495], М. Лукс [494], Г. Прайст [514], Р. Тэйлор [532], Д.У. Хэмлин [468], У. Хаскер [472], Дж. Хоуторн [473], К. Шраг [523].

Однако в нашем исследовании речь идет не просто о метафизике, а о необходимости ее выхода на новый этап – постнеклассический. Такое наименование (именно применительно к метафизике) уже встречается в философской литературе [282, с. 175], хотя крайне редко и далеко не стало общепринятым. Во всяком случае, *нам не известна ни одна работа монографического характера, в которой постнеклассическая метафизика была бы полноценно представлена.* Дело здесь не столько в формальной идентификации, сколько в фактическом отсутствии разработанной методологии постнеклассического *метафизического* дискурса.

Но для современной познавательной ситуации понятие «метафизики вообще» имеет не больший смысл, чем понятие «физики вообще». Поскольку сама философия дифференцируется на множество дисциплин, этой судьбы не может избежать и метафизика (о соотношении философии и метафизики см. подраздел 2.1.; там же указаны причины, по которым метафизика нуждается в коренном обновлении, которое мы и связываем с ее переходом к постнеклассическому этапу). Нас интересует не просто метафизика, но метафизика истории, а учитывая выше-

сказанное – постнеклассическая версия метафизики истории, к разработке которой мы бы хотели приступить. А для осуществления этого замысла не обойтись без обращения к проблематике философии истории и соответствующей литературы.

**Литература по философии истории.** Разумеется, далеко не каждая работа, написанная по философии истории, будет релевантной нашему исследованию. Здесь необходим отбор по нескольким параметрам.

1. В названии данной диссертации звучит словосочетание «цивилизационная динамика». Как именно понимать эту динамику: как имманентное стремление человечества к большей «цивилизованности» (в духе французских просветителей), как историю *единой человеческой цивилизации*, которая включает в себя множество локальных культур, или же как процесс утверждения *различных цивилизаций*, деятельность и достижения которых составляют богатство всемирной истории? Мы придерживаемся третьего понимания, предпочитая цивилизационный (иногда называемый также полицивилизационным) подход (его можно считать также парадигмой) к всемирной истории.

Среди наиболее заметных и оригинальных представителей этого подхода следует назвать Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А.Дж. Тойнби, П. Сорокина. С определенными оговорками (о них будет сказано ниже) сюда же можно отнести и Л.Н. Гумилева. Ныне цивилизационный подход, преодолев первоначальную враждебность, с которой его встретили обществоведы прошлых поколений, фактически становится, в той или иной своей конкретной форме, одним из наиболее влиятельных и эффективных средств постижения истории, объяснения ее феноменов и принятия конкретных практических решений. Среди современных обществоведов, пожалуй, самым известным представителем цивилизационной парадигмы является Самюэль Хантингтон.

Подробному рассмотрению философско-исторической теории Н.Я. Данилевского мы уже посвятили одно свое исследование, так что в настоящей работе повторения были бы неуместны.

Об Освальде Шпенглере [405-408] сказано немало, причем высказывания



эти самого разного характера. По нашему мнению, среди философских текстов едва ли наберется много работ, которые смогли бы *в литературном плане* соперничать с «Закатом Европы». Дело даже не в том, насколько идеи Шпенглера стали «руководством к действию» (а надо сказать, что автор «Заката Европы» подавал их именно так), а в том, что они фактически стали органичной частью западной культуры, западного самосознания, западной философской традиции XX века. Более того, почти все западные работы по философии истории невозможно понять без учета того, что их авторы были в свое время *читателями* «Заката Европы», даже если идеи Шпенглера они используют исключительно в полемическом контексте. Ситуация со Шпенглером в чем-то напоминает ситуацию с философским наследием Ф. Ницше: хотя в своем аутентичном виде идеи обоих мыслителей мало у кого вызывают полное согласие и энтузиазм, все же невозможно обсуждать затронутые ими темы так, как будто бы этих мыслителей не было вообще.

У нас также двойственное отношение к Шпенглеру. Нам импонирует его «коперниканский переворот» в истории (так, с присущей ему скромностью характеризовал свой подход сам Шпенглер), преодоление диктатуры фактов, широта мышления и т.д. В то же время, мы не можем согласиться с положением о замкнутости великих культур, с чрезмерным увлечением биологическими аналогиями, с представлением об универсальности «жизненных циклов» культур и, соответственно, с постулированием неизбежности их гибели «в отведенное время». Мы также не считаем, что в своем развитии разные культурно-исторические сообщества непременно должны проходить одни и те же этапы, и что каждому крупному явлению в истории одного из них соответствуют «гомологичные» явления в остальных; по этой причине мы скептически относимся к самой идее «Сравнительных таблиц», кто бы и в какой бы форме эту идею ни реализовывал.

Философская модель Арнольда Джозефа Тойнби [316-321] (мы использовали как составленный А.П. Огурцовым и вышедший на русском языке под названием «Постижение истории» сборник, так и украинский перевод сокращенной версии Д.Ч. Сомервелла, а также составленный Е.Б. Рашковским сборник статей

английского историка) представляется нам более адекватной, чем модель Шпенглера. Во-первых, охват материала у Тойнби значительно больший, что позволяет ему строить намного более достоверные и аргументированные обобщения. Во-вторых, английский историк далек от крайностей шпенглеровской «монадной» трактовки исторического бытия, признавая наличие пространственно-временных контактов между цивилизациями и их сложные «родственные» отношения друг с другом. В-третьих, автор «Постижения истории» предлагает гораздо более антропологически ориентированную версию истории. Если у Шпенглера великие культуры – это разновидность биологических организмов, внутренние процессы в которых проходят в соответствии с биологическими же циклами, которые, в сущности, не поддаются человеческому влиянию и регулированию, то у Тойнби именно люди оказываются действующими субъектами цивилизационного становления, а характер и перспективы развития общества зависит от их творческих решений.

Английский историк рассматривает конкретные механизмы («Вызов-и-Ответ», «Уход-и-Возврат», «Раскол-и-Палингенез»), посредством которых осуществляется историческая жизнь общества, причем эти механизмы не являются строго детерминистическими. Так, он отказывается от идеи предопределенности судьбы цивилизации (а фактически эта идея присутствует далеко не только у Шпенглера, но в том или ином виде характеризует подход к истории многих мыслителей, чьи концепции в остальных вопросах могут быть абсолютно непохожими друг на друга), что особенно бросается в глаза, когда Тойнби размышляет о перспективах человечества.

И все же следует иметь в виду, что Тойнби исторический процесс рассматривает более как историк, чем как метафизик. Хотя автор «Постижения истории» не чужд философских, и в частности – метафизических интересов, сам он позиционирует себя в качестве историка, а не как философа (сравним здесь заявление Шпенглера: «Каждое подлинное историческое рассмотрение есть подлинная философия – либо просто труд муравьев» [405, с. 176]). Понимая условность самономинаций, нельзя, тем не менее, не придавать им значение, да и «жанровые» отличия тойнбианской модели от моделей, которые могут создаваться в рамках ме-

тафизического постижения исторического бытия, проявляются довольно отчетливо.

Немаловажное значение для нашего исследования имеет также творчество Питирима Сорокина [303-306, 527-529], и прежде всего его «Социальная и культурная динамика». В отличие от других его работ, имеющих чисто социологический или историко-философский характер, это произведение может быть обозначено и как социология культуры, и как философия истории, что отмечает сам автор [306, с. 13].

Хотя в целом работа Сорокина еще дальше от метафизики, чем исследование Тойнби, в ряде аспектов она оказывается даже более «метафизической». В частности, американский социолог выдвигает и обосновывает положение, согласно которому характер развития общества зависит от господствующих в нем представлений о первой реальности. Первые принципы культуры, по Сорокину, лежат в сфере сознания (а не, скажем, материального производства), и именно их флуктуации определяют динамику культурных суперсистем. Фактически, наше понимание *духа* основывается на тех же предпосылках, только Сорокин придает им социологический, а мы – метафизический смысл. Также большой интерес для нас представляют размышления американского социолога о будущем Запада (к ним мы вернемся в последнем подразделе диссертации).

Несколько особняком в списке рассматриваемых нами мыслителей стоит Лев Николаевич Гумилев. Его теория пассионарности стала заметным вкладом не только в этнологию, но существеннейшим образом повлияла и на понимание всей всемирной истории, этнический аспект которой он исследует в своих работах [100-102, 104].

И все же, Гумилев не является философом истории в традиционном понимании. Сам Лев Николаевич неоднократно подчеркивал *естественнонаучный* характер своей теории. Характерно в этом смысле его довольно эмоциональное письмо Главному редактору Главной редакции общественно-политической литературы В.С. Молдавану, в котором он, в частности, писал: «Моя специальность – историческая география, а ложбины циклонов, потоки миграций и взрывы мута-

ций никак не “общественно-политические” феномены...” [103, с. 631]. Конечно, во многом такая позиция объясняется вполне понятным нежеланием участвовать в идеологических «танцах с бубном», дистанцироваться от которых у естествоведника было куда больше возможностей, чем у обществоведа. Однако дело здесь не только в этом.

Л.Н. Гумилев был активным сторонником междисциплинарного синтеза знания, а свое обращение к естествознанию он рассматривал именно в этом ключе, полагая возможным и эвристически перспективным заимствование естественнонаучных методов и подходов при постижении исторической действительности. Можно возражать против отнесения им этнологии к наукам географическим [104, с. 117], этноса – к явлению природы [104, с. 135], трактовки пассионарности в контексте биохимической энергии живого вещества [104, с. 332 сл.] и т.д. Впрочем, мы не станем оценивать корректность его подхода. Как и каждый автор, он имеет право на свою точку зрения, тем более, что он ее весьма серьезным образом аргументирует. Заметим лишь, что его понимание междисциплинарности существенно отличается от нашего.

Статья Самюэля Хантингтона «Столкновение цивилизаций?» [386], впервые опубликованная летом 1993 г., за три года вызвала больший резонанс, чем любая другая, опубликованная в *Foreign Affairs* с 1940-х годов [387, с. 7]. Впоследствии Хантингтон по мотивам этой статьи пишет уже целую книгу, которую публикует под тем же названием, но уже без вопросительного знака [387]. В этой работе американский теоретик исследует историю цивилизаций, их структуру, механизмы цивилизационного развития. Он размышляет о причинах могущества и возможном упадке Запада, рассматривает сценарии столкновения цивилизаций и т.д. Многие концептуальные положения Хантингтона представляются нам вполне справедливыми, некоторые – вызывают возражения (дискуссионность при рассмотрении подобного рода проблем просто неизбежна). В своем исследовании мы не раз будем обращаться к его работам, хотя они «по жанру» меньше всех рассмотренных нами ранее (включая работы Л.Н. Гумилева) могут быть отнесены к метафизике истории.

2. Есть также тексты философско-исторического содержания, которые непосредственно не относятся к цивилизационной парадигме, но представляют особый интерес при обсуждении принципиальных вопросов нашего исследования. Назовем лишь ключевые из них. Это работы Г.В.Ф. Гегеля, А. Вебера, Э. Тоффлера, Ф. Фукуямы, К. Ясперса.

Творчество Георга Вильгельма Фридриха Гегеля [75-80] поистине многогранно, но нас интересует прежде всего его интерпретация исторического процесса. Уже в «Феноменологии духа» он делает заявку на рассмотрение истории человечества в контексте процесса развертывания духа и его самосознания. Особенно важен разработанный Гегелем диалектический метод, причем нам не кажется, что его следует «переворачивать», чтобы «поставить на ноги». В изданных посмертно «Лекциях по философии истории» Гегель уже эксплицитно выражает свое понимание исторического процесса, конструирует модель всемирной истории, определяет ее метафизическое содержание (прогресс в сознании свободы). Для нас представляют интерес также его трактовка действительности, необходимости и т.д. Одно из ключевых понятий нашей работы – дух – соотнесено с соответствующей гегелевской категорией, хотя и наполняется нами несколько иным смыслом (об этом будет сказано отдельно).

Особое значение для нашей диссертации имеет культурсоциологическая теория Альфреда Вебера [53-55]. Уникальность его проекта заключается в том, что он фактически пытается примирить универсалистскую и цивилизационную парадигмы постижения истории. Как будет показано в нашем исследовании, немецкий социолог достигает в этом определенных успехов посредством теоретического разделения «космоса культуры» и «космоса цивилизации». Он находится под явным влиянием Шпенглера, но его не устраивают радикально-пессимистические выводы автора «Заката Европы». Альфред Вебер ищет возможности «преодоления» Шпенглера, но оно оказывается (и об этом будет идти речь) в значительной степени формальным, ибо на деле между двумя «космосами» существует очень тесная, и притом субстанциальная связь.

В ряде аспектов концептуальные построения А. Вебера вполне вписываются

в цивилизационную парадигму, но все же он скорее «универсалист», чем «цивилизационщик». Нам представляется, что его работы все еще остаются недостаточно оцененными, что в немалой степени объясняется «промежуточностью» позиции немецкого теоретика, желанием А. Вебера работать в русле двух взаимно противоположных парадигм. Думается, что его проект снятия противоположностей конкурирующих подходов имеет немалые эвристические возможности.

Интерес для нас представляют также работы Элвина Тоффлера [324-326]. Хотя его трудно назвать философом истории (да он и не претендует на такой титул), исследования американского журналиста, лауреата Нобелевской премии, имеют к философии истории самое непосредственное отношение. В частности, в работе «Футурошок» он весьма наглядно продемонстрировал влияние объективного процесса ускорения исторического времени на субъективное восприятие человеком мира. При этом, Тоффлер обращает внимание на серьезные риски от такого вмешательства будущего как для отдельных личностей, так и для человеческого общества в целом. Работа «Третья волна» посвящена влиянию новых технологий на становление общества нового типа, а работа «Метаморфозы власти» важна в плане обсуждения проблем, касающихся форм управления обществом и будущей роли государства.

Тезис Френсиса Фукуямы [351] о конце человеческой истории (в традиционном понимании последней) вызвал не меньший резонанс, чем предостережения Хантингтона о возможном грядущем столкновении цивилизаций. Действительно ли человечество входит в «постисторический мир»? Очевидно, что эпоха глобализации задает новые стандарты и формы человеческого бытия, во многом принципиально отличные от тех, что были раньше. Однако многие проблемы и конфликты современности человечество унаследовало от предыдущих эпох, причем ряд из них приобретает даже более острый характер. Нет также никаких гарантий того, что это лишь «сложности переходного периода», которые разрешатся в ближайшем будущем. Мы полагаем, что имеет смысл говорить не о конце истории, а о новом ее этапе, по своему не менее драматичном, чем предыдущие. В последнем разделе нашей диссертации об этом будет идти речь.

Фукуяма работает и над другими проблемами. Так, в книге «Наше постчеловеческое будущее» [352] американский автор обращается к обсуждению социальных и политических последствий (и потенциальных угроз), которые могут место вследствие бурного развития медицины и биотехнологий. Фукуяма высказывает обеспокоенность тем, что под прикрытием превратно понятых идеалов свободы, человек сможет воспользоваться возможностью изменить свою собственную сущность и тогда постчеловеческая история (какой бы она ни была) станет реальностью. Хотя эти вопросы и выходят за пределы нашей темы и непосредственно нами не обсуждаются, все же считаем нужным заметить, что подобного рода предостережения следует воспринимать с полной серьезностью. Во всяком случае, мы не готовы смириться ни с «концом истории», ни с началом истории постчеловеческой.

Одна из самых оригинальных концепций истории, разработанных в русле универсалистского подхода, принадлежит Карлу Ясперсу [421]. В отличие от своих предшественников, универсалистские схемы которых основывались на более или менее эксплицитно выражаемой европоцентричной установке, Ясперс прекрасно понимает теоретическую несостоятельность европоцентризма и разрабатывает такую схему, в которой единство всемирной истории не отменяет многообразие и самоценность отдельных локальных культур. Это достигается посредством идеи «осевого времени», которое оказывается, по Ясперсу, смысловым центром мировой истории. Самое удивительное в том, что немецкий философ при этом далек от циклических представлений и идей исторического «кругооборота», поэтому не вполне понятна сама метафора «оси», *вокруг* которой история должна двигаться.

Но дело, конечно, не в том, насколько удачной является та или иная метафора. Фактически идея «осевого времени» Ясперсом лишь исторически иллюстрируется, но ей не дается сколь либо удовлетворительного теоретического объяснения. Что лежит за обнаруженным немецким мыслителем фактом «революции осевого времени»? Мы понимаем, что исчерпывающие объяснения в таких вопросах невозможны, но Ясперс даже не предлагает убедительную «рабочую версию».

Задекларировав единство всемирной истории, Ясперс понимает, что необходимо указать на факты, подтверждающие таковое предположение. По его мнению, это: единство человеческой природы, единство в пространстве и во времени, общий мир жизненных форм, институтов, представлений, верований и т.д. [421, с. 254-262]. Впрочем, он отдает себе отчет в том, что этих фактов все же недостаточно, и приходит к тому, что единство – не фактическая данность, а цель [421, с. 262].

В сущности, такое единство – предмет философской веры, которая как вера (хоть и философская) не требует доказательств. Более того, схема Ясперса не слишком-то и согласуется с его верой. Так, из схемы мировой истории [421, с. 55] ее единство как раз не следует, во всяком случае, оно вовсе не очевидно; скажем, подобная схема, с отличиями в нюансах, вполне органично бы смотрелась в тексте, подобном «Постижению истории» (хотя, конечно, не в «Закате Европы»).

Для нас подход Ясперса представляет интерес прежде всего как попытка увидеть за внешним многообразием форм культурно-исторической деятельности внутреннюю целостность истории. Последняя действительно может в предельно общем смысле мыслиться в единстве, основой чего является, прежде всего, единство человеческой сущности. Это единство мы интерпретируем с помощью понятия «абсолютный дух». В то же время, применительно к конкретному историческому становлению разговор о единстве человечества кажется нам не вполне адекватным и более продуктивной мы считаем именно цивилизационную парадигму.

Также следует упомянуть некоторых авторов, чьи работы помогают осмыслению различных сторон исторического процесса, а также уяснению особенностей социального и социально-исторического познания. Среди этих авторов выделим Т.В. Адорно [6], Ф.Р. Анкерсмита [12-13; 427-428], Р. Арона [16-18], Н.А. Бердяева [31-35], З. Бжезинского [38], Ф. Броделя [434], А.К. Бычко [47-48], И.В. Бычко [49-50], П. Бьюкенена [51], М. Вебера [56-58], В.И. Воловика [68-69], К. Гемпеля [475], П.И. Гнатенко [86-89], В.С. Горского [93], А.В. Гулыгу [96-99], А.Я. Гуревича [105-107], Э. Гуссерля [109-112], Р. Дарендорфа [114, 446], В.



Дильтея [124-126], М.З. Згуровского [137], Г. Зиммеля [142], А. Зиновьева [143], А.А. Ивина [147], И.А. Ильина [150-151], К.М. Кантора [159], В.П. Капитона [160-161], Л.П. Карсавина [164], Р.Дж. Коллингвуда [176], П.В. Копнина [179], В. Крауса [185], С.Б. Крымского [188-189], К. Куингли [516], Т. Куна [190], Ж. Ле Гоффа [194-195], А.Н. Лоя [200], Д. Мак-Клоски [501], У. Мак-Нила [211], М.К. Мамардашвили [213-216], К. Манхейма [217-219], Э.С. Маркаряна [220], Г. Маркузе [224-225], В.М. Межуева [227], Н.Н. Моисеева [234-235], Дж. Нейсбита [238], А.И. Неклессу [239], Р. Осборна [252], Ю.В. Павленко [253-254], Я. Паточку [260], А.В. Полетаева [270], М.В. Поповича [272-274], К. Поппера [275-276], У. Росту [521], И.М. Савельеву [295-296], Л. Стоуна [531], В.Г. Табачковского [313], А.С. Токовенко [323], Э. Трельча [327], А. Турена [329], Х. Уайта [540-541], И. Уоллерстайна [536-538], Л. Февра [341], П. Фейерабенда [343], С.Л. Франка [347-348], М. Хайдеггера [353-361].

**Литература по синергетике.** Становление синергетической парадигмы оказывает существенное влияние на научную жизнь современности, поскольку синергетика задает принципиально новые стандарты дискурса. Нет ничего удивительного в том, что общенаучные выводы синергетики используются и в тех областях знания, на которые изначально она не распространялась. В нашем исследовании элементы синергетики также будут присутствовать.

Литература по синергетике очень разнообразна. Выходят соответствующие монографии, сборники статей, существуют также специализированные сайты в Интернете и т.д. Среди «отцов» синергетики особое место принадлежит Герману Хакену [463-466] (который и ввел в 70-х годах XX века сам термин «синергетика» в научный оборот) и Илье Пригожину [278-280, 512-513]. Хакен – физик-теоретик, Пригожин – физико-химик (свою Нобелевскую премию (1977) он получил по химии), поэтому «корни» синергетики уходят в естествознание. Но и Хакен, и Пригожин неоднократно подчеркивали междисциплинарный характер синергетики, утверждая возможность распространения ее выводов за пределы естественных наук (Хакен рассматривает синергетику как мост между естественными и общественными науками и даже занимается вопросами использования синерге-

тического метода в таких сферах знания, как, например, психология). При этом сами «отцы синергетики» не испытывали иллюзий по поводу универсальности своего метода (например, Пригожин с осторожностью оценивал перспективы создания «теории всего на свете» [280, с. 258-259]).

Идеи синергетики получили широкое распространение на постсоветском пространстве. Назовем таких авторов как С.П. Капица [162], С.П. Курдюмов, Е.Н. Князева [170], Г.Г. Малинецкий [212], В.И. Аршинов [19], К.Х. Делокаров [120], В.П. Бранский, С.Д. Пожарский [46], В.А. Котельников и Н.В. Поддубный [183].

Особенно хотелось бы отметить монографию А.П. Назаретяна «Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории» [237], которая представляет собой, в сущности, одну из немногих серьезных попыток построения постнеклассической версии философии истории. Назаретяну удастся совместить теоретическую цельность и убедительность аргументации с выходом на возможность практического применения выявленных им тенденций. Он интересуется конкретными механизмами цивилизационного становления, и в этом его работа пересекается с нашей проблематикой. Однако если Назаретян подходит к этой теме прежде всего с позиций синергетики, то мы синергетику используем лишь как один из методов, а категории синергетики – как метафоры. Наш подход к проблеме механизмов цивилизационного становления метафизический, и именно метафизические же механизмы стоят в центре нашего внимания.

## **1.2. Методические и методологические и основы исследования**

В начале данного подраздела следует пояснить название нашей диссертации. Говоря о «метафизических факторах», мы тем самым даем понять, что есть и иные – неметафизические – факторы, имеющие отношение к развитию цивилизаций, а также то, что мы не беремся за исследование *всех* цивилизационных факторов, рассматривая только факторы *метафизические* (весь второй раздел посвящен

нашему пониманию современной метафизики (в частности – метафизики истории) и ее проблематики). Выявление метафизических факторов развития цивилизаций позволяет построить определенную картину всемирной истории, но мы все же не считаем, что такая картина является «единственно правильной». Поскольку историческая действительность многомерна, допустимы и иные «прочтения», в которых были бы обозначены иные ее аспекты.

Например, материалистическое «прочтение» истории, осуществляемое в рамках марксизма, также отражает определенный аспект исторической реальности. Так, производительные силы, производственные отношения, классовая борьба и т.д. несомненно оказывают свое влияние на ход исторического процесса, и это влияние достаточно велико. Однако мы не думаем, что корректно ставить вопрос о «главенстве» материальных факторов по отношению к нематериальным, равно как и наоборот. Да и нематериальные факторы мы не сводим 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, причем, в разные эпохи и в разных условиях это взаимодействие приобретает разную конфигурацию. И лишь смешение этих аспектов, тем более намерение трактовать те или иные аспекты как базисные, а остальные как второстепенные («надстроечные») вызывает у нас возражения.

Что подразумевается под «цивилизационной динамикой»? О понятии «цивилизация», как оно используется в данном исследовании, будет сказано в подразделе 3.5. Но почему «динамика»? Слово динамика (от греч. δύναμις – сила) обозначает состояние движения, ход развития, изменение какого-либо явления под влиянием действующих на него факторов. Это понятие используется в физике, биологии, астрономии, технике и других областях знания и практической деятельности. Существуют системная динамика, нелинейная динамика и т.д. Для целей социального познания это понятие активно использовал *Питирум Сорокин* (его главный труд носит название «Социальная и культурная динамика»). И хотя

предмет данного исследования отличается от предмета исследования американского социолога, наше понятие «динамики» коррелируется именно с пониманием Сорокина. Говоря о «цивилизационной динамике», а не (более нейтрально) о «цивилизационном развитии» мы хотели сделать акцент на драматизме, принципиальной открытости и многовекторности цивилизационного становления.

Данная работа будет иметь философско-исторический характер, именно потому *объектом* нашего исследования выступает процесс исторического развития цивилизаций, то есть нас интересуют не все исторические феномены, а лишь те из них, которые содержательно связаны с историческим бытийствованием локальных цивилизаций. По отношению к этим цивилизационным феноменам мы занимаем теоретическую позицию, определяемую возможностью их метафизического рассмотрения, поэтому *предметом* данного исследования есть *метафизические* грани цивилизационного становления. Поскольку же возможны разные метафизические модели исторического процесса в целом, цивилизационного становления – в частности, речь у нас пойдет о создании концептуальной версии метафизики истории (подробней о концептуальных схемах (версиях) см. подраздел 2.1.). Наша *стратегия* состоит в том, чтобы многообразие цивилизационных феноменов представить в виде метафизической модели исторического процесса и показать, как эта модель будет работать на решение тех актуальных проблем, с которыми сталкивается современное человечество, т.е. для нас важны не абстрактные рассуждения об истории, а тот конкретный практический эффект, который может быть получен при метафизическом исследовании цивилизационного процесса.

Обозначенным объекту и предмету исследования соответствует его *цель*, которая, как уже было сказано во Введении, заключается в построении концептуальной версии постнеклассической метафизики истории. Логическая структура диссертации подчинена достижению указанной цели. Раздел 2 «Постнеклассическая метафизика и историческое время» посвящен обсуждению вопросов, связанных с самоопределением современной метафизики (прежде всего – метафизики истории), возможностями и перспективами преодоления ею своего кризиса и разработке стратегии ее дальнейшего развития. Поскольку слово «метафизика» име-

ет множество, порой практически не связанных друг с другом значений, его четкая экспликация оказывается просто необходимой для понимания дальнейшего текста. Кроме того, в этом разделе намечается программа построения новой – постнеклассической – версии метафизики истории. Дальнейшее изложение (все последующие разделы диссертации) посвящены конкретным наполнением этой программы, а именно, построению концептуальной схемы постнеклассической метафизики истории. В разделе 3 «История в онтологическом измерении» речь идет о попытке взглянуть на всемирно-исторический процесс сквозь призму познавательных интенций метафизики, т.е. представить историю (исторический процесс) как онтологию. Определяется специфика метафизического подхода к исследованию исторического процесса, онтологический статус прошлого, выявляется характер истории как тотальности, задействованность в ней духа, ее временные и пространственные границы, устанавливается неоднородность прошлого в восприятии последнего человеком. Раздел 4 «Логика истории и метафизическое проектирование культуры» посвящен обсуждению комплекса проблем, связанных с выяснением характера исторической необходимости, механизмов, движущих сил и тенденций исторического процесса. В связи с этим рассматривается проблема законов истории, роль интеллектуального субъекта в историческом процессе, влияние творчества на процесс становления культуры и т.д. И в 5 разделе «Метафизическое прогнозирование будущего» исследуются вопросы метафизической футурологии, истоки современной цивилизационной ситуации, проблемы и перспективы дальнейшего исторического развития человечества в контексте судьбы «запустившей» проект глобализации цивилизации Запада. «Выход» на проблематику будущего придает метафизике истории практическое значение и логически завершает данное диссертационное исследование.

Изложенная стратегия играет роль *исследовательской методик*. Ее реализация требует комплексного применения релевантных предмету подходов, принципов и методов.

В диссертации будет реализован **диалектический подход**. Может показаться странным и неуместным его использование в метафизической работе, прини-

мая во внимание ту традицию противопоставления метафизики и диалектики, которая долгое время господствовала в советской философии. Однако нам такая постановка вопроса не кажется совершенно безнадежной.

Отношения метафизики и диалектики в истории философии не были однозначными, равно как и изменялись представления о той и другой (а, соответственно, и их исторические образы). В свое время Гегель отмечал: «Диалектика – это одна из тех древних наук, которая больше всего игнорировалась в метафизике нового времени...» [77, с. 939]. Из работ немецкого мыслителя некоторые его последователи делали, в частности, тот вывод, что метафизика и диалектика есть прямо противоположные и несовместимые подходы (методы) к познанию действительности. Но является ли вполне справедливый упрек Гегеля «приговором» метафизике как таковой, или же его следует рассматривать скорее как стимул к ее совершенствованию и изменению познавательного инструментария? Сложилась забавная ситуация: за диалектикой (как и за каждой формой теоретической деятельности) ее сторонники признают возможность развития и становления различных *исторических* форм, а метафизике в таковой возможности отказывают, т.е. происходит абсолютизация ее ограниченности на конкретной исторической стадии, и эта стадия объявляется окончательным определением метафизики. Не есть ли сама такая манера мысли в корне недиалектической?

Мы полагаем, 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 нам не кажется адекватной позиция тех теоретиков, которые (по разным причинам и в разных смыслах) спешат объявлять «конец метафизики» лишь потому, что те исторические формы, в которых представлена метафизика, 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 (подробно наша стратегия обновления метафизики и

наше видение задач, которые ей при этом предстоит решить, изложены во втором разделе диссертации). Поэтому мы не только не противопоставляем метафизику диалектике, но и будем использовать (там, где это уместно) для решения метафизических задач диалектическую методологию.

Одним из ее основ является **принцип всеобщей связи**, который утверждает, что связь носит универсальный характер, что она присуща самим предметам и процессам, а изменение связи влечет изменение характера. Связь – это отношение зависимости между явлениями, вещами, процессами, при котором один объект действует на другой веществом, энергией или информацией, когда изменение одного объекта необходимо предполагает изменение другого.

Но для нас интересны, конечно, в большей степени те связи, которые имеют системный характер. Поэтому принцип связи в нашем исследовании *конкретизируется* более частным **принципом системности**, который предполагает *целостность, иерархичность, структурность и множественность описания*.

Проблема целостного осмысления истории возникает 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-теперь присутствия. Речь идет не просто об изучении прошлого путем более или менее успешной реконструкции его фрагментов и даже не о проблеме (порой методологически чрезвычайно сложной) увязывания между собой этих фрагментов (а если более точно: реконструкций выбранных фрагментов). Целостное осмысление истории предполагает понимание логики, сущности, движущих сил и перспектив того процесса развития человечества, к которому каждый человек вольно или невольно, сознательно или неосознанно сопричастен.

Поскольку история разворачивается в рамках тех или иных человеческих обществ, именно последние должны выступать ключевыми *системными* объектами философско-исторического исследования. Однако общество не дано непосредственно, то есть оно не входит в его горизонт как чувственная достоверность

и не может быть редуцировано к частному опыту. Поэтому существование общества как *объективной* реальности уже есть проблема.

Впрочем, эта проблема, конечно, не такого рода, как, например, проблема существования вземных форм жизни, которая уже самой своей постановкой предусматривает возможность как положительного, так и отрицательного ответа. Напротив, относительно общества теоретик *положительно* уверен в его существовании, но эта уверенность возникает не в результате непосредственного чувственного восприятия, а как следствие работы сознания, подводящего многообразие опытных данных под таковую категорию, выступающую как некий «общий знаменатель».

Но хотя в опыте общество как таковое и не дано, в опыте даны реализация власти, функционирование языка, оборот денег и т. д. и т. п.; все это не может быть помыслено вне общества. Социальные 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 реальность. 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, т.е. общество. Здесь имеет место возникновение нового качества, что соответствует такой общесистемной характеристике, как *эмерджентность*, т.е. способность системы обладать свойствами, не присущими ее элементам (и подсистемам) по отдельности.

Общество и его компоненты не есть *сосуществующие* объекты, это один объект, но рассматриваемый с разных точек зрения. Общество и его компоненты соотносятся между собою как сущность и явление, но не в смысле истинности первого и иллюзорности второго, а в гегелевском смысле являющейся сущности и существенности явления.

В рамках традиционного системного подхода компоненты общества, такие как его экономическая, политическая, духовная и т.д. сферы, нужно было бы рассматривать как подсистемы общества (иерархически более широкой категории). В



«классических» системах подсистемы выступают действительно 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 качестве онтологической реальности теряет всякий смысл.

Дело в том, что сложный объект, каковым выступает общество, допускает несколько расчленений, а критерием удачности расчленения оказывается эффективность работы соответствующей модели. Поэтому мы считаем, что общество может рассматриваться не как система вообще, а как система в том или ином отношении (аспекте). Например, нельзя рассматривать этнос как подсистему общества. Этническая жизнь общества не подсистема жизни общества в целом, а лишь сторона, аспект. То же самое можно сказать и о других компонентах. Также некорректно и фактически неверно считать, что одна сторона общественной жизни (будь то экономика, политика, религия) уже *по определению* играет доминирующую роль, выступая в роли некоего «базиса», а остальные сферы подчинены и являются «надстройкой».

Наше исследование разворачивается в соответствии с **методом восхождения от абстрактного к конкретному**. В начале мы имеем дело с наиболее общими проблемами, которые касаются предмета метафизики, сущности прошлого, истории, культуры и т.д. Чем более конкретные ответы даются на эти абстрактные вопросы, тем более конкретные вопросы мы получаем возможность ставить. Начав исследование с обсуждения как будто бы отвлеченных тем, мы планируем постепенно выйти на рассмотрение актуальных и конкретных проблем современности (например, перспективы и риски, вытекающие из изменения цивилизационной ситуации под влиянием глобализации).

В чем смысл этого восхождения? Почему бы не ставить актуальные проблемы современности сразу, зачем идти к ним такой «окольной» дорогой?

На наш взгляд, это как раз тот случай, когда следует остерегаться коротких путей и простых ответов. К примеру, поставим вопрос: какой стратегией следует руководствоваться странам Запада в условиях современной цивилизационной ситуации? Уже постановка подобного рода вопросов показывает, что не только самонадеянно, но и опасно пытаться решать их «с ходу». Как сложилась современная цивилизационная ситуация, какие факторы были при этом определяющими, каким образом идентифицировать «страны Запада» (скажем, имеет ли к ним отношение Украина), является ли западное общество отдельной цивилизацией или же оно лишь локальная разновидность мировой цивилизации, что есть цивилизация и каковы механизмы ее становления? Без четкого понимания всего этого, поставленный ранее вопрос будет предельно абстрактным, а соответственно, и те ответы, которые на него в такой ситуации могут быть даны, также будут абстрактными и неадекватными сущности самой исторической реальности.

Разумеется, не спасут ситуацию и формальные дефиниции, например, формальная дефиниция цивилизации. Дефиниция играет познавательную роль в том случае, когда она включена в ход познания, есть его этап как обобщение и уточнение накопленных в познавательном процессе знаний. Если же далекому от проблемы человеку предоставить формальную дефиницию, она будет сугубо абстрактной и не сможет стать для него ключом к разрешению этой проблемы. Более того, часто полужнание играет злую шутку с теми, кто берется за решения вопросов, в которых совершенно некомпетентен. Компетентность же приобретается лишь в процессе погружения в релевантную предметную область, при котором прежде абстрактные представления наполняются конкретным содержанием.

Интерес к историческому бытию (в том числе и в его метафизическом аспекте) вызывается прежде всего поиском личностью / обществом своей идентичности (о проблеме идентичности см.: [24; 89; 94; 158; 177; 208; 272-273; 292; 307; 342]), потребности разобраться в том, как стало то, что стало, на основании чего уже можно будет принимать решения (касающиеся как личности, так и общества),

выстраивая, таким образом, стратегию будущего. Первоначально же история предстает как абстрактная сущность, ведь те феномены, через которые она о себе заявляет (например, феномен глобализации), берутся изолированно от своих предпосылок и связей. Подобный абстрактный образ не может служить моделью реальности, а может быть лишь исходным пунктом для начала дискурса, будучи «знанием о незнании». Первичная абстракция, какой бы «конкретной» она ни казалась обыденному сознанию (поразительно, как легко иной профан «решает» проблемы, над решением которых ломают голову когорты профессионалов), для пытливого ума представляет собой *проблему*, лишь терпеливая работа над которой позволяет осмыслить ее во всей своей конкретности, осмыслить исследуемую реальность во всей сложности, противоречивости, во всем многообразии связей и отношений.

Целостность нашей работы будет обеспечиваться единством замысла («сюжетной линии»), при котором каждая последующая проблема следует из предыдущей. Так, одним из ключевых категорий нашего исследования есть «дух». В подразделе 2.3. мы эксплицируем тот смысл, который вкладываем в эту категорию и обосновываем необходимость возвращения этой категории в поле философского дискурса. В подразделе 3.4. покажем, как соответствующая данной категории реальность задействована в истории. Однако лишь при рассмотрении тех этапов, которые дух проходит, и той борьбы, которую он ведет за утверждение в мире истории, это понятие наполняется конкретным (насколько это вообще возможно) содержанием. И только в подразделе 5.2. окажется возможным «разведение» понятий «дух народа», «мировой дух» и «абсолютный дух», ибо только к концу исследования становится возможным «схватить» эту категорию в конкретной определенности. Аналогично дело обстоит с категориями «цивилизация», «метафизический проект», «культурно-историческая матрица» и т.д. Таким образом, сначала появляется проблема, затем идет ее обсуждение, и лишь потом оказывается возможным прийти к удовлетворительному ее разрешению, причем в процессе выполнения этого замысла проблема неизбежно приобретает новый, более отчетливый вид. Иными словами, сам ход исследования позволит снять пер-

воначальную абстрактность представлений и увидеть конкретность стоящих за этими представлениями сущностей.

Тесно связанным с принципом восхождения от абстрактного к конкретному является **принцип историзма**, который реализуется в нашем исследовании посредством **исторического метода**. Принцип историзма ориентирует на рассмотрение объекта познания в его генезисе, в конкретных формах становления. При этом это временное рассмотрение не сводится к ретроспекции, поскольку история – это не только то, что было, но и то, что есть, а также то, что будет. Для нас важно не только проследить этапы прошлого развития человеческого общества, но и обрисовать контуры его возможного будущего.

Возьмем современные споры между «западниками» и (назовем их так) «анти-западниками», которые довольно часто проводятся исключительно в «плоскости настоящего», в крайнем случае – «недалекого прошлого». При этом мало кто задается вопросом: откуда у западного общества возникли такие цивилизационные императивы, которые во многом определили его путь? Объем и характер нашего исследования (а оно имеет метафизический, а не историографический характер) не позволяет детально рассматривать эту тему, но ключевые этапы метафизического пути Запада мы обойти не можем, принимая во внимание огромную роль именно этого общества в создании той цивилизационной конфигурации истории, которая существует в настоящем.

Без такого «погружения в историю» споры вокруг глобализации, вестернизации и т.д. оказываются поверхностными и пустыми. Исторический метод позволит определить сущность и специфику западного общества, его цивилизационные «границы» и выявить логику отношения его с иными – незападными – обществами. Исторический метод (в совокупности с другими применяемыми методами) дает возможность приблизиться к пониманию современного этапа мировой истории и разрабатывать наиболее вероятные сценарии будущего (в метафизическом, опять таки, плане).

Но следует иметь в виду, что существуют разные версии историзма (иногда его называют «историцизмом») – от историзма Ранке («каждая эпоха одинаково

*близка к Богу»)* до исторического материализма. В основном тексте диссертации будет подробно описано и обосновано наше видение исторической реальности (подразделы 4.1. и 5.1.). Здесь же лишь укажем на некоторые его моменты.

Мы не разделяем мнение Шпенглера о замкнутости, самодостаточности и непостижимости для «внешнего наблюдателя» отдельных исторических «организмов» – великих культур. Мы не признаем также парадигму циклического характера всемирной истории, хотя и допускаем некоторую цикличность в истории развития отдельных цивилизаций (например, циклы подъема и спада творческой активности, экономические циклы или, скажем, описанные П. Сорокиным циклы флуктуации «первых принципов» культуры). Но мы также не приемлем и таких интерпретаций истории, при которых последняя представляется реализацией чего-то уже *изначально предданного*, как событийное осуществление *логической необходимости*.

В историческом развитии *есть логика* (а отказ от признания логики истории неизбежно ведет к агностицизму), но она, на наш взгляд, не сводится ни к замыслу Провидения, ни к детерминизму с его фаталистической мировоззренческой установкой. Мы воспринимаем исторический процесс как реализацию возможностей, открывающихся в результате предшествующих ее этапов; в свою очередь, эта реализация открывает поле новых возможностей, невероятных, а часто и невысказанных ранее.

Наше исследование основывается также на **принципе объективности**. Последний ориентирует исследователя на получение информации, характеризующей имманентные свойства изучаемого объекта, которые не зависят от желаний, убеждений, личностных оценок и предпочтений познающего субъекта. Конечно, полностью исключить из процесса познания личностные элементы невозможно, но необходимо сознательно стремиться свести их к минимуму.

В естествознании делать это проще, поскольку там объект познания отделен от субъекта, и часто, хоть и не всегда, влияние исследователя можно «вынести за скобки». В естествознании объект исследования (даже если этот объект – человек, как, например, в анатомии) 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 зависит от факта познания, существует вне него. В самом объекте никаких изменений не произошло оттого, что он стал объектом познания.

Науки математические составляют в этом смысле 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. Объективность математического знания 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 существования. (Мы сейчас не рассматриваем традиционную квантовую механику, в которой влияние субъекта познания исключить нельзя. Приведем лишь цитату из книги известных авторов: «...в соответствии с духом ортодоксальной квантовой теории, квантовые скачки должны быть обусловлены нашим измерением! Принять подобное утверждение тем более трудно, что квантовые скачки являются основным механизмом химических реакций. Можно ли химию считать результатом нашего наблюдения? Если это так, то кто наблюдал химические реакции, которые привели к возникновению жизни?» [280, с. 133]).

В смысле 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 (этот вопрос мы рассмотрим позже), 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. Иными словами, в науке не может идти речь о начале познания с *чистого листа*. 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*. Однако применительно к общественному познанию ситуация усложняется: коллективный субъект, будучи репрезентантом общества, познает общество как данность, то есть, в определенном смысле можно сказать, что общество познает само себя. Граница между субъектом и объектом стирается, но именно поэтому остро встает вопрос об объективности такого познания.

Второе обстоятельство связано с особенностью общества как объекта познания, а именно – его равнодушию к самому познавательному процессу. Объекты естествознания существовали до процесса познания, будут существовать и после него, в этом смысле будучи 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 познавательно-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.

Строго говоря, философия *как таковая* не относится ни к естественным, ни к точным, ни к гуманитарным, ни к общественным 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 имеет 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 Ф. 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 этот человек является философом) права на субъективное мнение, особенно когда вопрос касается истории и ее интерпретаций; Клио – капризная муза, у которой поистине «семь пятниц на неделе». Кроме того, добиться полной объективности при постижении истории практически невозможно. И все же стремиться к максимальному соблюдению этого принципа необходимо. Причем, 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, и, следовательно – управления им. Сознательная фальсификация истории, осуществляемая даже с самыми благими намерения-



ми, способна нанести обществу колоссальный 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.

Есть, тем не менее, познавательная сфера, на которую действие принципа объективности мы не распространяем. 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 etc.). 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 есть наличной данностью присутствия), а об адекватности и о достоверности прогноза.

Кроме того, сам факт прогноза может иметь для будущего самые 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 характерным пассажем: «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» [286, с. 424]. Занятие «космической точки зрения» при прогнозировании будущего не является задачей теоретика и он вовсе не обязан с холодным равнодушием *констатировать* наступление будущего как чего-то неотвратимого (тот же Рассел, как мы по-

дозреваем, написал свое эссе не имея в виду оплакивание судьбы человечества). Абсурдно навязывать свою волю прошлому, но вовсе не безрассудно пытаться управлять будущим. Исходя из этих соображений, диссертант также не будет делать вид, что будущее его занимает исключительно *sub specie aeternitatis*.

В данном исследовании будет реализован также **междисциплинарный подход**. Необходимость в нем вызвана тем обстоятельством, что вопросы, связанные с выявлением факторов и механизмов цивилизационного становления, могут подниматься в рамках разных дисциплин – исторической науки, социологии, этнологии, культурологии и т.д. Хотя мы позиционируем свое исследование как философско-историческое, без обращения к релевантным нашей теме разработкам соответствующих наук не обойтись. Вопрос же заключается в том, каким именно образом этот подход реализовать?

*Теоретической основой* для применения междисциплинарного подхода у нас выступает сформулированный 1927 году Нильсом Бором **принцип дополненности**. Этот принцип гласит, что для полного описания квантово-механических явлений необходимо применять два взаимоисключающих набора классических понятий, совокупность которых дает исчерпывающую информацию об этих явлениях как о целостных. Несмотря на то, что принцип дополненности изначально был разработан для потребностей квантовой механики, уже сам Бор предусмотрел возможность его более широкого понимания и интерпретации как общенаучного принципа.

Этот принцип ныне активно используется в разных отраслях знания, в том числе, и в метафизике. Как отмечает В.И. Пронякин, «... снятие альтернативных исходных установок носит характер *дополненности*, благодаря которой обеспечивается *полнота* описания предмета; здесь, собственно, и заключается эвристический эффект взаимодействия науки и метафизики. Известно, что непротиворечивая познавательная система неполна; это означает, что для адекватного описания реальности необходимо дополнить его (описание) некоторым альтернативным материалом... Вне дополненности любая установка ориентирует познание к исходным основаниям, что ведет в конечном счете к деградации системы: ведь

каждая из сторон, если она “не обеспечена” противоположностью, вынуждена до-  
страивать полноту “собственными средствами”» [284, с. 74-75]. В дальнейшем мы  
не раз будем возвращаться к обсуждению принципа дополнительности, тех онто-  
логических следствий, которые из него вытекают, а также тех эпистемологиче-  
ских и логико-методологических установок, на которые он направляет деятель-  
ность теоретика.

В качестве *средства* реализации междисциплинарного подхода мы будем  
использовать **синергетический метод**. Синергетика может рассматриваться как  
парадигма постнеклассического знания, как естественнонаучная теория, как дис-  
циплина, но может – и как специфический метод. Существует несколько направ-  
лений в современной синергетике. Это Брюссельская школа ныне покойного  
Ильи Пригожина (теория диссипативных систем), школа Германа Хакена, школа  
академика А.А. Самарского и члена-корреспондента РАН С.П. Курдюмова и т.д.  
Для метафизики могут быть интересны не столько частные модели и построения  
синергетики, сколько ее общетеоретические установки. В работе «Основания си-  
нергетики» Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов отмечают: «Если искать предельно  
краткую характеристику синергетики как новой научной парадигмы, то такая ха-  
рактеристика включила бы всего три ключевые идеи: *самоорганизация, откры-  
тые системы, нелинейность*» [170, с. 28]. Хотя мы и далеки от чрезмерного оп-  
тимизма в отношении эффективности использования синергетики в социальном  
познании (к этому вопросу мы еще вернемся), определенные (и немалые) эври-  
стические возможности синергетическая парадигма предоставляет и для метафи-  
зики истории, некоторыми из которых мы попытаемся воспользоваться.

Синергетика позволяет наполнить новым содержанием и расширить позна-  
вательные возможности **метода мысленного эксперимента**, который дает воз-  
можность «проигрывать» вероятные сценарии цивилизационного развития (осо-  
бенно интенсивно этот метод будет применяться в последнем разделе данной дис-  
сертации). В сущности, метод мысленного эксперимента по характеру решаемых  
задач представляет собой ближайший аналог *метода моделирования*, использую-  
щий при исследовании объекта его модели, отражающие структуру, связи, отно-

шения и т.п.; результаты исследования моделей затем распространяются на реальный объект. Метод моделирования, строго говоря, не является единым методом, а обозначает совокупность сходных познавательных установок и практик.

Наиболее распространенной разновидностью этого метода стал (чему в немалой степени способствовал бурный рост компьютерных технологий в последние десятилетия) метод математического моделирования. Возможны ли математически корректные математические модели исторического процесса? В дальнейшем мы будем обсуждать этот вопрос. Забегая вперед, отметим, что мы здесь занимаем скептическую позицию. Да и в рамках метафизики истории метод математического моделирования выглядел бы явно неуместно. Поэтому метод математического моделирования мы применять не будем.

Но сводится ли теоретическое моделирование целиком к математической своей составляющей? Можно ли, например, сказать, что в результате мысленного эксперимента теоретик также имеет дело с моделями (хотя и нематематическими) реальности? Для такого заключения мы не видим эпистемологических препятствий и будем использовать для характеристики теоретических конструкций метафизики истории термин «модель»; это слово, размещенное в соответствующем контекстуальном пространстве, не должно вызвать недоразумений. Поскольку же сегодня под теоретической моделью понимают преимущественно математическую модель, мы предпочитаем обозначить данный метод не как моделирование, а как мысленный эксперимент.

При проведении написании диссертационной работы мы активно будем использовать **метод идеализации**, предполагающий рассмотрение объекта в его гипотетически идеальных свойствах. Например, невозможно обойтись без идеализации при исследовании цивилизационных кризисов, социальных революций и т.д. Построение *идеальных моделей* позволяет обобщить те тенденции, которые проявляются в развитии реальных объектов и достичь соответствующего эвристического эффекта.

Метод идеализации нами будет использоваться «в связке» с **методом абстрагирования**, основанном на мысленном отвлечении от несущественных

свойств исследуемых объектов и изучение в дальнейшем наиболее важных его сторон на идеальной модели. Ввиду того, что историческая реальность многомерна, ее постижение возможно лишь в том или ином аспекте, определяемом характером и задачами исследования, от которых и зависит то, какие именно свойства объектов окажутся существенными, а какие – нет. Это, конечно, не позволяет претендовать на абсолютную полноту и всесторонность дискурса, но таковая познавательная установка представляется нам наиболее корректной и согласующейся с *принципом дополнительности*.

Метод идеализации предоставляет познавательные инструменты и для использования **метода сравнения**, позволяющего определить как различия, так и общность исследуемых объектов (в частности, цивилизаций). Признание возможности сравнения между собой обществ одного класса является одним из исходных пунктов нашего исследования. Причем сравнивать мы будем не только социокультурные системы в их фактической определенности, но и вдохновляющие их метафизические (цивилизационные) проекты, а также отдельные стороны этих проектов (например, установление ценности времени и пространства в разных обществах). При сравнении оказывается возможным выявление тенденций общественного развития и вариативность последнего в конкретных его проявлениях.

Нами также будет применяться **историко-компаративный метод**, позволяющий представить проблематику данной работы в историко-философском аспекте и выявить те вопросы, которые ждут своего разрешения. Таким образом, наше исследование в значительной мере имеет характер дискуссии с классиками философско-исторической мысли. В диссертации отражены также разработки современных украинских, российских и западных философов, историков, социологов, культурологов и других теоретиков, чьи исследования так или иначе пересекаются с проблематикой нашей работы; это позволяет определить текущее состояние дел в соответствующей предметной области, из чего следует сегодняшняя актуальность / неактуальность поднимаемых проблем.

## Выводы из Первого раздела

1. Хотя на постсоветском пространстве метафизика еще не вполне восстановила свой познавательный статус, тенденция в этом направлении достаточно позитивна. Возвращение метафизики означает не пришествие некоего модного философского направления, но возвращение мысли к своим истокам, ибо потребность в метафизике является всеобщим антропологическим свойством, лишь внешне выраженным в формах соответствующего дискурса. Возвращение метафизики на постсоветское интеллектуальное пространство означает также интеграцию последнего в западную философскую традицию, в которой метафизика ныне достойно представлена и от которой, прежде всего по идеологическим причинам, философы бывшего СССР были «отлучены»

2. Впрочем, приход метафизики не следует рассматривать как возвращение к «старым добрым временам». Сегодня речь должна идти не о развертывании классической или даже неклассической версии метафизики, а о ее переходе к постнеклассическому этапу (в русле движения к постнеклассической науке и постнеклассической же философии). Однако постнеклассическая версия метафизики еще, по сути, не разработана, что демонстрирует отсутствие соответствующих исследований монографического характера.

3. Разработка же постнеклассической метафизики «вообще» невозможна без обращения к конкретным предметным сферам, в которых метафизический дискурс может иметь эвристическое значение. Одной из таких сфер есть метафизика истории, разработка постнеклассической версии которой представляется нам задачей весьма актуальной.

4. В философии истории фактически сосуществуют две противоположные парадигмы – цивилизационная (полицивилизационная) и универалистская. Снятие крайностей обеих представляет собой важную и пока нерешенную задачу.

5. В то же время, приходится с сожалением констатировать, что философия истории после Гегеля развивается преимущественно в «неметафизических» вариантах, во всяком случае, модели исторического процесса, разработанные наиболее

известными и авторитетными теоретиками минувшего XX столетия, имеют с метафизикой мало общего.

6. При переходе метафизики (в том числе, и метафизики истории) к своему постнеклассическому этапу (а с этим мы связываем преодоление ею внутреннего кризиса) ей не обойтись без обращения к наработкам в области синергетики, которая представляет собой новую перспективную научную парадигму. Однако пока эти наработки используются исключительно в «неметафизической» философии истории, да и то еще довольно редко. Объединение в рамках одного подхода синергетики и метафизики истории никем еще не осуществлялось.

7. Обозначенная выше познавательная ситуация, заключающаяся в нерешенности проблемы выявления метафизических механизмов цивилизационного развития, вызывает необходимость соответствующего исследования и определяет его задачи, при решении которых мы будем реализовывать *диалектический и междисциплинарный подходы*, основываться на **принципах**: *связи, системности, историзма, объективности и дополненности*, использовать **методы**: *восхождения от абстрактного к конкретному, исторический, синергетический, мысленного эксперимента, идеализации, абстрагирования, сравнения, историко-компаративистский*.

## Раздел 2.

# ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА И ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

### 2.1. Метафизика перед выбором: проблема самоопределения

Проблема самоопределения философии в постнеклассическую эпоху является одной из тех тем, вокруг которых ведутся острые дискуссии в цеху философов. От того, сможет ли философия соответствовать запросам и требованиям времени, зависит ее дальнейшая судьба.

На протяжении своей истории западная философия (далее мы будем говорить исключительно о западной традиции философствования) переживала как периоды триумфа и всеобщего признания, так и периоды гонений и обструкции, когда вставал вопрос о самом ее существовании как специфической формы теоретической деятельности. По разному складывались ее отношения с теологией (если Августин или Фома Аквинский использовали философию для концептуального оформления теологической доктрины, а Эриугена ставил ее авторитет даже выше авторитета теологии, то Тертуллиан не мог отказать себе в удовольствии искренне порадоваться при мысли о мучениях философов в аду), с наукой (от грандиозных новоевропейских проектов знания, в которых философия играла ключевую роль (Декарт, Фихте, Гегель и др.) до сомнений в ее познавательных возможностях, попыток сведения ее лишь к анализу языка науки, а то и вовсе отрицанию осмысленности философских высказываний), государством и т.д. Особенностью философии есть также то, что она, в отличие от науки и теологии, чьи предметные области более или менее четко определимы и определены, на протяжении всей своей истории находится в состоянии перманентного самоопределения, а дискуссии философов относительно ее предмета то разгораются, то затухают, но никогда не прекращаются полностью; не в последнюю очередь из-за этого существует множество «философий», чье высшее предметное единство, прямо скажем, не всегда очевидно.



Современная философия не находится под угрозой исчезновения, она не гонима и не притесняема, ей не навязывают идеологические рамки и не загоняют в подполье. Напротив, повышенный интерес к ней проявляется как в научных кругах, так и далеко за их пределами. Иными словами, сегодня философия довольно популярна (насколько вообще может быть популярной теоретическая форма деятельности), что предоставляет ей широкие возможности практического влияния на жизнь (не только духовную) общества, но в этом заложены и очень серьезные риски. Популярность порой оборачивается всеядностью или злободневностью, дискуссии о предмете – беспредметностью, многозначность языка – словесной эквилибристикой и т.д.

Принятые в определенных кругах в качестве признака «хорошего тона» рассуждения о «вечности» и «неразрешимости» проблем философии, о том, что совсем не важно, *что* именно говорит философия, а важно, дескать, лишь то, *как* она это делает, что философия вовсе и не ищет ответы на свои (последние) вопросы, а лишь занимается вопрошанием и т.д., уже перестав эпатировать непосвященных своей экстравагантностью, утвердились через consensus omnium в качестве очевидного и даже тривиального факта. Бессодержательные вопрошания, имеющие отношение не к благородной цели познания, а лишь к рафинированной демагогии (мысль, в которой мыслится мысль, которая могла бы быть мыслью о действительности, если бы последнее слово имело значение безотносительно к процессу мышления и т.п.), формируют образ философии как утонченного развлечения интеллектуально развращенной богемы.

Опровергать подобного рода ходячие мнения – дело весьма неблагодарное, да, по большому счету, и бессмысленное. Беда не в том, что имеет место быть искаженность восприятия философии со стороны широкой публики, а в том, что сами философы порой не могут четко определить формы и степень ее участия в жизни общества, в результате чего она оказывается «на обочине» социокультурных процессов. Чрезмерная академичность современной философии, выражающаяся через отстраненность от практической деятельности, оборачивается, как ни странно, тематической размытостью и контекстуальной разорванностью дискур-

са, вследствие чего любая определенность становится сугубо условной. Но под это правило попадает и сама философия, которая все менее определяется исходя из своих высших целей, и все более – путем *негативного* ad hoc номинирования (любой текст, слишком абстрактный, чтобы его можно было обозначить как научный, и слишком темный и заумный, чтобы его относить к художественной литературе, почти наверняка назовут «философским»).

Но еще более остро проблема самоопределения стоит перед метафизикой, которой необходимо себя позиционировать не только по отношению к науке и цивилизации, но и по отношению собственно к философии.

Развитие метафизики в последние два столетия было весьма противоречивым. С одной стороны, она открыла новые области исследования (трансцендентальная философия Канта, феноменология Гегеля и Гуссерля, хайдеггеровский поворот в трактовке проблемы бытия и т.д.), с другой стороны, метафизику начинает смущать собственное имя. Парадоксально, но самые выдающиеся метафизики последних двух столетий избегали себя номинировать в качестве метафизиков, а то и прямо отреклись от своей метафизической «родословной». Возникает весьма двусмысленная ситуация: метафизика есть и успешно развивается, а метафизиков как бы и нет. С этим, на наш взгляд, не в последнюю очередь, связан любопытный факт: *за последние два столетия появилось, пожалуй, больше самоназваний философских учений, чем за всю предыдущую историю философии*. Гераклит и Парменид, Сократ и Платон, Августин и Боэций, Эриугена и Аквинат либо вообще не задавались целью как-то номинировать свои изыскания, либо пользовались уже готовыми названиями – философия (первая философия), метафизика, теология и т.д. При всей нелюбви Декарта к схоластической традиции, ему и в голову не пришло придумать для «Метафизических размышлений» какое-то иное, «неметафизическое» название. По-видимому, он определял метафизику исходя из ее высшего принципа, а не из того, что ею также занимались люди, чьи взгляды для него были неприемлемы. Это наиболее честная и естественная, на наш взгляд, позиция.

Для нынешней же метафизики преодоление «эффекта Журдена» связано, полагаем, не с движением «назад в будущее» с целью с формального возвращения древнего титула, а с необходимостью самоопределения в новой познавательной ситуации. А здесь поиск *первых начал сущего* может дать неожиданные и плодотворные результаты и выведет философию из постмодернистского тупика.

Место науки, за которой, с легкой руки Андроника Родосского, закрепилось название «метафизика», в системе философского знания позиционировалось и позиционируется по-разному. Хотя неоднократно выдвигались проекты ее «завершения» и «преодоления», слухи о ее смерти оказались, как сказал бы Марк Твен, сильно преувеличенными.

Что же такое метафизика? Иногда она отождествляется с философией, порой позиционируется как ее часть; иногда в состав метафизики включают онтологию, космологию, теорию познания и т.д., иногда же она совпадает с онтологией. Метафизику можно рассматривать и как специфический метод, противоположный диалектике. Такая позиция была сформулирована Ф. Энгельсом [413, с. 20 сл.; 414, с. 384], но даже английский марксист М. Корнфорт признавал, что обозначение метафизики как противоположности диалектике оправдывается лишь сложившейся в Германии традицией, а если принимать во внимание само возникновение термина «метафизика», то такое противопоставление оказывается «не вполне удачным» [181, с. 88]. Он отмечает, что «... если бы мы понимали под “метафизикой” все, что развивает идеи оригинального трактата Аристотеля, то пришлось бы называть “метафизическим” любое общее высказывание о принципах диалектики» [181, с. 89].

В «Философском энциклопедическом словаре» (М., 2002) отмечается, что метафизика «... является той наукой, которая делает темой изучения существующее как таковое, подвергает исследованию элементы и основные условия всего существующего вообще и описывает значительные, важные области и закономерности действительного, т.е. она является наукой, которая во всей смене явлений ищет постоянное и связь» [344, с. 265]. Н.О. Лосский писал: «Метафизика есть наука о мире как целом; она дает общую картину мира как основу для всех част-

ных утверждений о нем» [204, с. 5]. Можно еще долго приводить различные определения... Дело, однако, не в том, чтобы найти из них самое удачное, а в том, чтобы концептуально определить ее ранг как философской дисциплины.

Сформулируем свою позицию по этому вопросу. Мы полагаем, что метафизика суть одна из *версий* философии, и в этом смысле 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. Специфика метафизической постановки вопросов заключена в изначальной направленности мысли на трансцендентное, отсюда ее интерес к *первым началам* и *высшим причинам* сущего.

Здесь необходимо сразу обозначить смысл, который метафизическое мышление вкладывает в представление о «первых началах» и «высших причинах». Скажем, можно ли высшую причину рассматривать как главную? На первый взгляд кажется, что это вполне логично, ведь высшая причина должна, очевидно, быть главной. Однако все не так просто.

Возьмем обычную ситуацию. Распутывая совершенное преступление, следователь может прийти к выводу, что главной его причиной стала, например, личная неприязнь подозреваемого **А** к пострадавшему **В**. Этот вывод будет истинным или ложным, но он, очевидно, не является метафизическим, да и самим следователем не воспринимается как таковой. Возьмем другую ситуацию. Определяя причины какой-либо войны, историк может прийти к выводу, что главной из них были экономические противоречия между двумя государствами. Этот вывод также может считаться 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 причиной оказалась, скажем, 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, однако, разрешение подобных проблем происходит без непосредственного участия метафизики и *главная причина того или иного события не рассматривается как высшая*.

В чем же специфика метафизической постановки проблем? На наш взгляд, дело заключается в следующем. При исследовании сущего можно объяснять это сущее из него самого, т.е. видеть причины того, что сущее стало именно таким, в самом сущем, в тех тенденциях и процессах, которые при-*сущи* ему самому по себе. Такая установка свойственна, в частности, науке, хотя не только ей одной (как видно на примере со следователем, такая установка свойственна 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 различение главных и высших причин: главная причина целиком принадлежит самому сущему, а высшая причина находится «за» ним. Конкретные формы, в которых может быть выражена эта установка, представления о характере этих высших причин и механизмов их связи с сущим могут быть, конечно, самыми разными, но в основе всегда будет лежать *теоретическая процедура «удвоения реальности»* (бытие – сущее, трансцендентное – имманентное, Бог – мир и т.д.). Проведение этой процедуры есть, на наш взгляд, определяющая черта метафизического мышления.

Впрочем, «удвоение реальности» происходит и в рамках религий, особенно развитых. Отношения метафизики с религией – это уже тема иного разговора. Для нас 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, причем, последняя строит модели этой двойственной реальности, *предполагая*, что реальность такова «на самом деле», а религия постулирует эту двойственность с *абсолютной необходимостью*.

Итак, интерес к *первым началам и высшим причинам* сущего (в следующем подразделе мы еще вернемся к обсуждению вопроса об идентификации этих первых начал и высших причин, а также их связью с самим сущим) является отличительной чертой метафизики, но она характерна не для всех возможных философий; именно поэтому уместно говорить и о *неметафизических версиях философии*.

Сказанное позволяет соответствующим образом позиционировать по отношению к метафизике диалектику. 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 первыми началами, диалектика – закономерностями движения мысли. Диалектика суть, прежде всего метод познания, а построенные с его помощью системы могут быть как метафизическими, так и неметафизическими.

Является ли метафизика наукой? Ответ на этот вопрос зависит, главным образом, от ответа на вопросы: «Что такое метафизика?» и «Что такое наука?». На первый вопрос мы попытались ответить, теперь необходимо в общих чертах определиться с пониманием науки, чтобы выяснить, в каких отношениях метафизика может к ней находиться. Проблема, однако, в том, что, подобно множеству «разночтений» по поводу сущности метафизики, есть и разброс мнений относительно сущности науки. Объясняется это различием исторических образов науки, выбираемых в качестве «ориентира», методологическими отличиями существующих наук, научными революциями, меняющими не только облик науки, но и представления о ней и т.д. Примем за основу соответствующую статью в «Философском энциклопедическом словаре» (М., 2002). Там наука определяется как «... сфера человеческой деятельности, функцией которой является выработка и теоре-

тическая схематизация объективных знаний о действительности» [344, с. 287]. 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...» [344, с. 288]. Это единство философии и частных наук существовало со времен античности, когда греки впервые в истории пришли к проекту рационального объяснения действительности, который и привел к тому, что известно сегодня под титулами «философия», «метафизика» и «наука». Однако постепенно последнее слово становится синонимом «естествознания», особенно после закрепления (начиная с эпохи Возрождения) 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 всех наук просто невозможны, поэтому вопрос этот в основном снят с «повестки дня».

Вернемся, однако, к метафизике. Она, как и в целом философия, не относится, строго говоря, ни к естествознанию, ни к математическим, ни к социогуманитарным 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 характера и стратегии наук, представленных названными выше тремя основными блоками – естествознанием, математикой и социогуманитарными дисциплинами. Именно это последнее обстоятельство заставляет нас, 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 нас 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*.

Почему же начали возникать сомнения в познавательных возможностях метафизики? По-видимому, этому были серьезные причины, без устранения которых любой проект возрождения метафизики будет нежизнеспособным и обреченным на неудачу.

Ни для кого не секрет, что кризис классической метафизики закономерно 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 о бытии, которое было бы автономно от научных теорий, поэтому в Новое время онтология постепенно становится всего лишь более или менее адекватным обобщением опыта естествознания. Похожее положение складывается и с эпистемологией (гносеологией). Невозможно переоценить роль философии в становлении новоевропейской науки, но в какой-то момент философская опека стала тяготить науку, которая перестала нуждаться в том, чтобы ее методология разрабатывалась «сторонним производителем». Поэтому до сих пор иногда применяемая вольфовская классификация ныне безнадежно устарела. («Его (Х. Вольфа. – А.Х.) систематика, которая в значительной мере вошла в школьную философию [того] времени, понимает под метафизикой совокупную теоретическую философию в противоположность практической философии. Метафизика как наука обо всем сущем, какое только возможно, распространяется на “общую метафизику” (*metaphisica generalis*) – онтологию как науку о сущем как таковом и “особенную метафизику” (*metaphisica specialis*), в свою очередь подразделяющуюся на три предметные сферы: космология как учение о мире (или природе: натурфилософия), психология как учение о душе (обо всем живом, в



особенности о человеке: философская психология) и учение о Боге (*theologia naturalis*: философское учение о Боге). Это разделение философии в значительной мере существенно и для современности» [180, с. 15]). Проблема не столько в уточнении структуры метафизики (которая, по нашему мнению, в целом должна повторять структуру философии, т.е. включать в себя социальную метафизику, метафизику истории, метафизическую антропологию и т.д.; отличие метафизической философии от неметафизических ее версий мы видим не в структуре, а в тематике, постановке вопросов и методологии), 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*.

Такая постановка вопроса обязывает нас некоторым образом обозначить свое отношение к той традиции «деконструкции эпистемологии», которая нашла свое наиболее авторитетное воплощение в работе Ричарда Рорти «Философия и зеркало природы». На наш взгляд, Рорти 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 в целом, 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» [291, с. 276]. Собственно, остается не вполне ясным, чем вообще остается 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. Подобного рода двусмысленность замечательно выразил Л. Витгенштейн в конце своего «Логико-философского трактата» (в п. 6.54) замечая: «Мои тезисы придают ясность из-за того, что каждый, кто меня понимает, в конечном итоге признает их бессмысленными, когда благодаря им – по ним – поднимется над ними... Он должен их преодолеть, тогда его взгляд на мир будет правильным» [63, с. 86].

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...» [291, с. 280], сами перспективы философии предстают у него достаточно туманными, а гарантией продолжения существования философии в университетах оказывается лишь потребность в учителях, которые читали великих ушедших философов [291, с. 291].

На наш 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 нас эпистемологический анархизм Пола Фейерабенда. Оценка его подхода выходит за рамки нашего исследования, и все же позволим себе небольшую ремарку. Несомненно, что многие «нормальные» 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. Так же нельзя отрицать свойственный науке (лучше сказать: некоторым ученым) догматизм и даже некоторый снобизм. Однако Фейерабенд сильно, на наш взгляд, сгущает краски, делая на этом, в общем-то известном факте особый упор, что позволяет ему рассматривать науку как разновидность мифа. 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. Самое главное, 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)»* [343, с. 42]. Мы бы сказали, 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 мы твердо убеждены, что подобного рода вопросы не могут решаться, как того хотел бы Фейерабенд, волею большинства граждан. Во всяком случае, мы с трудом представляем 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, считает себя достаточно компетентным, чтобы судить об истории, причем не только давать оценку, но устанавливая достоверность фактов. Кто только не интерпретирует историю – от домохозяек 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 у нас она не вызывает энтузиазма. Повторимся, 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) не только, полагаем, не даст эвристического эффекта, но и дискредитирует как науку, так и философию.

Впрочем, 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 духе *принципа дополнительности*, все становится на свои места и остается лишь «техническая» проблема увязки между собой различных описаний – проблема, которую невозможно разрешить «в общем виде», но которая на практике, при рассмотрении конкретных задач, во все 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 пишет: «Мы слишком привыкли рассматривать науку как предприятие, которое постоянно приближается все ближе и ближе к некоей цели, заранее установленной природой. Но необходима ли подобная цель? Можем ли мы не объяснять существование науки, ее успех, исходя из эволюции от какого-либо данного момента в состоянии знаний сообщества? Действительно ли мы должны считать, что существует некое полное, объективное, истинное представление о природе и что надлежащей мерой научного достижения является ступень, с какой оно приближает нас к этой цели? Если мы научимся замещать “эволюцию к тому, что мы надеемся узнать” “эволюцией от того, что мы знаем”, тогда множество раздражающих нас проблем могут

исчезнуть». И далее он замечает, что весь процесс развития науки может совершаться «... без помощи какой-либо общей цели, постоянно фиксируемой истины, каждая стадия которой в развитии научного знания дает улучшенный образец» [190, с. 220, 222].

Куна не раз обвиняли в релятивизме. На наш взгляд, такой упрек не вполне справедлив. Кун подчеркивал, что прогресс в науке реально существует, и более поздние теории гораздо лучше, чем прежние, приспособлены для решения «головоломок». Но при этом он отмечал: «Новая научная теория обычно представляется лучшей, чем предшествующие ей, не только в том смысле, что она оказывается более совершенным инструментом для открытий и решений головоломок, но также и потому, что она в каком-то отношении дает нам лучшее представление о том, что же в действительности представляет собой природа. Часто приходится слышать, что следующие друг за другом теории всегда все больше и больше приближаются к истине. Очевидно, что обобщения, подобные этим, касаются не решения головоломок и не конкретных предсказаний, вытекающих из теории, а скорее ее онтологии, то есть соответствия между теми сущностями, которыми теория “населяет” природу, и теми, которые в ней “реально существуют”» [190, с. 264]. Впрочем, Кун немного лукавит. Если разные парадигмы «несоизмеримы» друг с другом, то что дает основания утверждать, что более поздние из них *лучше* решают «головоломки»? 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 соизмеряются друг с другом; это и дает *объективные* основания отдавать предпочтение одним парадигмам перед другими. Кун, правда, не без основания отмечает, 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 «головоломки» более поздние парадигмы лучше предыдущих, но даже

утверждать, что это – *те же самые* «головоломки». Здесь, конечно, ни о каком росте научного знания речь бы ни шла.

И все же, мы полагаем, 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» (мы не уверены, что этот термин вообще уместен для характеристики *философского* дискурса), то они в любом случае играют сугубо служебную роль, но никак не являются самоцелью. Но 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 познавательных задач требует определенной адаптации. В дальнейшем мы будем использовать термин «парадигма» скорее в качестве метафоры, нежели в прямом и строгом смысле.

Как известно, куновское понятие парадигмы коррелируется с понятием концептуальной схемы. Дает ли идея концептуальной схемы возможность выйти на разрешение проблемы самоопределения метафизики в современных условиях?

Ранее мы уже отмечали, 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, правда, 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 [448]. Ведь если концептуальные схемы никак друг с другом не согласуются, то придется распрощать-

ся 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 научных поколений. 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 дополненности, 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 постреволуционную идиому, что не без сарказма отмечал Д. Дэвидсон [448, p. 183].

В метафизике, правда, проблема метаязыка является более сложной. Порой кажется, 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. Нам представляется, что философу (метафизику) следует предусматривать возможность перевода собственного текста в иной формат, иными словами, необходимо зарезервировать возможность использования отличного от аутентичного словаря для интерпретации текста. Для этого **было бы целесообразно ключевые понятия метафизики использовать в качестве конструкторов, воздерживаясь от соблазна однозначного установления их онтологического статуса.** При этом наполнение указанных конструкторов 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» [135, с. 10-11].

Конечно, для реализации «Программы» Г.А. Заиченко предстоит еще большая работа, но определенные шаги в направлении создания универсального языка философии можно делать уже сейчас. Повторимся, главным условием, которым, по нашему мнению, 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: преж-



де 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. Хотя неоднократно предпринимались попытки представить научное знание как «подтверждение» материализма или идеализма, сама по себе современная наука, как отмечал еще И. Пригожин, не является более материалистической (впрочем, равно как и идеалистической). Некоторые последователи Пригожина проигнорировали это замечание, задавшись целью распространить действующие в материальном плане бытия законы на все бытие, фактически принимая неявный онтологический допуск о «первичности» материи.

Есть, впрочем, и другая позиция, рассматривающая постнеклассическую науку как «опровержение» материализма, и что последний «... как мировоззренческая концепция исчерпал себя и не может в современных условиях определять направление научного поиска...» [131, с. 73]. Можно согласиться с тем, что материализм не может определять направление научных поисков, но не потому, что он исчерпал себя как мировоззренческая концепция, а потому, что *мировоззренческие концепции вообще не могут лежать в основании современной науки и, тем более, определять ее перспективы*. Речь должна идти о той или иной степени согласованности мировоззренческих и научных концепций, но не о том, что первые определяют вторые, или же вторые – первые. Кстати, и Пригожин говорил о неуместности редуционистских попыток «свести» гуманитарные науки к физике. Он ставил вопрос лишь о согласии между ними, а понятийный аппарат наук, изучающих сложность мира (физического), Пригожин предлагал использовать в качестве полезных метафор [513, р. 18].

То, что выше сказано об эпистемологии, равным образом касается и онтологии. На наш взгляд, 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 познании (они возникнут никак не раньше (если вообще возникнут), чем в естество-

знании – «теория всего», перспективы которой весьма туманны), но в рамках отдельных предметных областей онтологические и эпистемологические вопросы могут и должны разрешаться. Иными словами, необходимо перейти от предметноориентированного к проблемноориентированному типу метафизического исследования, что, кстати, вполне в духе идей, лежащих в основе методологии междисциплинарного синтеза.

Есть ли для этого необходимый идейный потенциал? Мы полагаем, 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. Как отмечал Макс Планк, «... ученые поняли, что отправная точка их исследований лежит не только в смысловом познании и что наука не может обходиться без небольшой порции метафизики (Цит. по: [121, с. 51]). 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 совпадении хронологий не приходится.

Неклассическая метафизика выступила в качестве реакции на «логоцентризм» классических философских построений, вершиной которых оказалась философская система Гегеля. Как пишет А. Андрияускас, «...путь отрицания старой и становление новой “неклассической метафизики” пролегал через отрицание приоритета разума к утверждению примата воли, а также к онтологизации и эстетизации философской проблематики. Важнейшими звеньями этого движения стали волюнтаризм А. Шопенгауэра, философия “экзистенциального кризиса” С. Кьеркегора, “философия жизни” Ф. Ницше, интуитивизм А. Бергсона и фундаментальная онтология М. Хайдеггера» [11, с. 8]. Неклассическая метафизика пе-

реводит 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 пространство. Скажем, 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, скажем, «борец» с метафизикой сам вдруг оказывается самым что ни на есть настоящим метафизиком.

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

Интерес философов к постнеклассической научной парадигме (а, надо сказать, он немалый) находит свое выражение преимущественно в «неметафизических» версиях философствования. Поэтому пока «постнеклассическая метафизика» скорее проект, чем концептуализированная и методологически оформленная сфера знания. Является ли этот проект жизнеспособным, или же он есть лишь результат недоразумения, механического перенесения тенденций развития научного знания на совершенно иную почву? Априорный ответ здесь невозможен. Лишь попытавшись реализовать проект «постнеклассическая метафизика» на практике,

можно будет судить о его достоинствах и недостатках. В это дело мы и хотели бы внести свою лепту.

## 2.2. Метафизика и парадокс времени

Одной из ключевых целей постнеклассической науки, как известно, является введение «стрелы времени» в фундаментальное описание мира. На первый взгляд кажется, что подобная тема для метафизики не нова. Действительно, проблема времени – одна из древнейших и центральных тем философии (в том числе, и метафизики), которую в той или иной степени затрагивает большинство выдающихся мыслителей Запада. Но при всем многообразии существующих мнений есть одна интересная закономерность, подмеченная российскими историками И.М. Савельевой и А.В. Полетаевым. Они отмечают: «Анализируя взгляды крупнейших философов на проблему времени, прежде всего обращаешь внимание на то, что почти все они говорили о *двух* типах, точнее, образах времени. Подобные представления, несмотря на некоторые различия в способах описания, остаются практически неизменными вот уже два с половиной тысячелетия европейской истории. От античности и до поздней современности... подавляющее большинство философов, говоря о времени, мыслит категориями поразительно устойчивой структуры. Этот факт, как нам кажется, достаточно уникален и представляет самостоятельную тему для размышлений». И далее: «Взгляды на проблему времени оказались необыкновенно устойчивыми – ни рост научного знания, ни творческая индивидуальность мыслителей не проявляются здесь столь же сильно, как в случаях с иными философскими концепциями» [296, с. 73, 85].

В сущности, два образа времени, о которых пишут указанные авторы, можно обозначить для наглядности как *вечность* (αἰών, aeternitas, время пребывания, Божественное время) и *собственно время* (χρόνος, tempus, время действия, человеческое время). Так вот, несмотря на дискуссионность вопроса «что есть время?»

и наличие разных вариантов его решения, **в западной классической метафизике время никогда не воспринималось как имеющее отношение к подлинной сущности (бытию) и фактически над временем в ней (в метафизике) всегда господствовала вечность.**

Этот тезис нуждается в пояснении. Известно, что проблему времени в рамках христианской теологии наиболее остро поставил Августин в Одиннадцатой книге «Исповеди» (особенно начиная с X главы). Но, обратим внимание, он затрагивал проблему времени не столько для того, чтобы понять время, сколько для того, чтобы постичь *вечность*. Главным мотивом размышлений Августина была попытка уразуметь Божественное пребывание *вне* времени, а вовсе не выяснение характера мирского бытийствования *во* времени. Поднимая вопросы о природе времени, о прошлом, настоящем и будущем, он намеревается разобраться с преходящим для того, чтобы ему открылось непреходящее. Нельзя забывать об этой его установке, ведь Августин *задумывал разработку не философской концепции времени, а теологического учения о вечности.*

К каким же выводам пришел христианский мыслитель? Сами они достаточно хорошо известны, но для нас важно отметить следующее. По Августину, подлинно Сущим оказывается лишь Бог, к Которому временные характеристики вообще неприменимы, поскольку Он пребывает в вечности. Бог создает мир, и Он же создает время. Отношения между миром (вещами) и временем оказывается не вполне определенным (сам Августин честно признает свое бессилие разрешить этот вопрос), но и то, и другое – *произведения*, и в этом смысле они не онтологичны. В конечном итоге, время у Августина выступает способностью души к восприятию мира. Он писал: «В тебе, душа моя, измеряю я время... Впечатление от преходящего закрепляется в тебе, и оно-то, существующее в настоящем, и поддается измерению, а не то, что уже прошло и его нет. И это запечатлевшееся в тебе я и измеряю, измеряя время. Таким образом, вот где находится время, в противном же случае я его вообще не измеряю» [2, с. 679]. Есть ли время свойство сотворенного мира, или свойство сотворенной души, или оно возникает при восприятии душой мира – как бы то ни было, но время само по себе не есть сущность, а вот

вечность – сущность, ибо она соотнесена с Высшей Сущностью, и именно вечность и есть подлинная реальность, в противоположность времени, чья реальность весьма проблематична. То есть, для Августина вечность сущностна, а время, так сказать, акцидентно. Этот его подход стал определяющим для всей средневековой христианской метафизики.

А как вопрос о времени трактовался в последующую эпоху? Здесь характерной является позиция Б. Спинозы. Последний полагал, что *«вечность – атрибут, под которым мы постигаем бесконечное существование Бога, напротив, длительность – атрибут, под которым мы постигаем существование сотворенных вещей так, как они пребывают в действительности... Время не состояние вещей, но только модус мышления, т.е. как мы сказали, мысленное бытие. Оно есть модус мышления, служащий для объяснения длительности... Длительность представляется большей или меньшей и как бы состоящей из частей и... она лишь атрибут существования, а не сущность»* [309, с. 229]. Фактически, Спиноза репродуцирует августианианскую установку, но если последняя все же давала повод к возможности разных интерпретаций, то голландский мыслитель придал ей законченную и однозначную форму.

Дальнейшее развитие концепции времени обнаруживается у Канта. Последний подходит к вопросу с совершенно иных позиций. По Канту, время есть не дискурсивное понятие, а чистая форма чувственного созерцания [156, с. 55], оно *«не есть нечто само по себе существующее, оно не есть также определение, объективно присущее вещам»* [156, с. 59 прим.]. *«Время – отмечает Кант, – есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т.е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто»* [156, с. 57]. 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 и *«временем»* Спинозы.

Рассмотренные нами в общих чертах учения о времени трех мыслителей явились знаковыми для всей классической метафизики. При значительном отличии их систем (вопросы о Боге, мире, человеке, познании и т.д.), здесь их версии оказались поразительно похожими, поскольку в рамках классической метафизики иного и быть не могло в принципе.

Вселенная классической метафизики онтологически уже-определена, а происходящие в ней процессы не настолько существенны (или вообще не-существенны), чтобы повлиять на бытие-как-такое. Например, по Аристотелю (Met. 1073 а 4-14), бытие есть сущность вечная, неподвижная, отдельная от чувственных вещей, не имеющая величины, не подверженная внешнему воздействию и сама неизменная [15, с. 333]. Августин также полагал, что изменчивое не может быть вечным, а вечное – изменяться [2, с. 692].

Подобного же мнения придерживался и Фома Аквинский, считая Бога неизменным, а уже из Его неизменности он выводил и Его вечность. Логика здесь следующая. Вечность – это мера пребывания (Бога), время – это мера движения. Временем измеряются вещи, имеющие начало и конец. В том же, что целиком неизменно, не может быть никакой последовательности, т.е. нет ни начала, ни конца. Стало быть, неизменный Бог не может измеряться во времени; вечность же суть отсутствие всякой последовательности, «сразу вся полнота» [346, с. 95]. Аквинат отмечал, что «... в какой мере сущее отдалается от пребывания в бытии и подвергается изменениям, в такой оно отдалается от вечности и подчиняется времени» [346, с. 101]. Здесь приоритеты расставлены достаточно четко.

Классическая метафизика никогда не признавала онтологический характер времени, работая, по большому счету, в одном смысловом поле с классическим естествознанием. И метафизика, и естествознание исходили из одних допусков: *в своих основах* мир постоянен и неизменен, а наблюдаемые в нем изменения имеют сугубо *частный* характер, никак не влияя на его базовые характеристики. Позаимствовала ли эту идею метафизика у естествознания или, что более вероятно, естествознание у метафизики – не имеет принципиального значения. Важно то, что метафизическому учению о едином, неподвижном и неизменном бытии

вполне соответствовал естественнонаучный идеал стационарности мира (Вселенной) и неизменности законов природы.

История западной метафизики – это история постижения вневременной реальности, метафизическая модель мира не предполагала временного измерения, а время оказывалось предметом метафизических размышлений либо в роли феномена иллюзорного мира, либо – феномена человеческого восприятия. Время трактуется не как характеристика бытия, а как критерий неподлинности: 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 возможным 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, никому (за исключением Гегеля и Хайдеггера) и в голову не приходило использовать время для описания первых начал сущего.*

Не являлся исключением и средневековый церковный историзм, тесно связанный с теологией (и метафизикой). Хотя в рамках средневековых хроник (большинство из них составлялись при монастырях) и предпринимались попытки объединения сакральной и мирской (профанной) историй (а значит, и придания этой последней *смысла*), вечность и здесь господствовала над временем. В истории отмечались некоторые выделенные моменты, связанные с уникальными событиями (Сотворение, Грехопадение, Искупление, грядущие Второе Пришествие, Страшный Суд), но, как отмечает Ю.В. 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 “точками”, могло бы быть иным и каким угодно. Христианский историзм изначально был трансцендентным, “внемирным”» [263, с. 23]. Исходя из этого создавались и христианские философско-исторические концеп-



ции – 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, таким образом, не исторично, а то, что исторично – сущее – подлинно лишь в той степени, в какой оно выходит «за» свою историчность, когда через него приоткрывается вечность.

Давняя, начатая еще элеатами и Гераклитом, дискуссия о соотношении бытия и становления, не могла не затронуть сферу собственно науки. И здесь обнаруживается фундаментальное различие в подходах к разрешению этой проблемы со стороны естествознания и наук социогуманитарного блока (наиболее показательной из которых в данном контексте можно считать историографию). Развитие «наук о духе» в общем и целом шло в направлении от утверждения истины бытия к постулированию (еще ранней христианской историографией и историософией) 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.

Но можно ли вообще в рамках метафизического дискурса «увязать» бытие и становление? 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-покоилось*, то и перестает «быть».

Введение в *неклассическую* метафизику категории времени не без основания связывают с именем М. Хайдеггера. Для последнего как время раскрывает бытие, так и бытие раскрывает время во взаимной установленности «имения Места».

Время выступает атрибутом бытия, но, заметим, 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 открытым бытию, является, *помимо этого*, существом временным, причем не только в смысле переходящести и смертности, но и в том смысле, что время определяет характер его экзистенции.

Таким образом, в хайдеггеровском подходе, номинируемом самим автором в качестве «фундаментальной онтологии», бытие хотя и определяется, в качестве присутствия, временем, однако совершенно по особенному, оно не нечто временное. Так, Хайдеггер писал: «Бытие и время взаимно определяют друг друга, однако так, что ни первое – *бытие* – *нельзя рассматривать как временное* (курсив наш. – А.Х.), ни второе – время – как сущее» [355, с. 392]; соответственно, бытие не имеет и истории [355, с. 395] в прямом смысле. Бытие не меняется *со временем*, оставаясь самотождественным; во времени оно лишь приоткрывается вопрошающему субъекту (или же сокрывается от него). Соответственно, нет никакой принципиальной разницы между двумя точками Теперь, каков бы ни был между ними темпоральный интервал.

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 А. Эйнштейна о том, что время – всего лишь навязчивая иллюзия). По-видимому, не зря Хайдеггер неоднократно обращается к идее «вечного возвращения одного и того же», идее, которая во всех своих вариациях – от греков до Ницше – отрицала бытийный характер времени.

Будет ли абсурдным предположение, что *первые начала сущего сами подвержены изменениям (во многом случайным и непредсказуемым) во времени?* Хайдеггер, вероятно, заметил бы, что изменчивость, случайность и непредсказуемость – это характеристики сущего, но никак не его первых начал. В этом он был бы не одинок. Неизменность первых начал сущего (т.е. их вневременной статус) есть одно из фундаментальнейших положений метафизики, которое фактически принималось за аксиому на протяжении почти всей истории ее развития. (Лишь Гегель, который впервые систематично и четко оспорил такой подход, «не вписывается» в классическую «линию» Августина – Спинозы – Канта. Отдельный же вопрос о корректности номинирования его философии как метафизической. *Предметно* философская система Гегеля представляет собой метафизику «высшей пробы», хотя *содержательно* его построения, несомненно, сильно отличаются от того, что в эпоху Нового времени называли «метафизикой». Сам Гегель это прекрасно понимал, поэтому в его работах нетрудно заметить (присутствующее, кстати, и у Хайдеггера) двойственное отношение к метафизике).

Итак, есть ли необходимость в том, чтобы и далее придерживаться положения о неизменности (во времени) первых начал сущего? Разрушится ли само здание метафизики, если его отвергнуть, или же это принесет ей обновление и откроет новые перспективы?

Современная метафизика не может себе позволить просто репродуцировать идеи мыслителей далекого и не очень далекого прошлого, прикрываясь желанием сохранить верность канону. Такой подход был бы явно бесперспективным, особенно в условиях, когда ее познавательные возможности уже более двух столетий ставятся под сомнение. Метафизика нуждается в обновлении, однако оно возможно лишь в том случае, если метафизика решится со всей прямоотой и остротой поставить под сомнение свои базовые допуски.

Чтобы такое предприятие не увело метафизику слишком далеко от собственного предмета, необходимо этот предмет хотя бы формально, но четко определить. А в этом случае следование традиции не только оправданно, но и закономерно: могут изменяться подходы к объекту изучения, но при изменении пред-

метной области следует говорить уже о другой дисциплине. Поэтому метафизика не может произвольно менять свой предмет, если она желает оставаться самотождественной. Если то, что называется «метафизикой», генетически восходит к соответствующему трактату Аристотеля, то следует помнить, что последний считал ее предметом (как «первой философии») познание первых начал и высших причин. Причем, Аристотель отмечал (Met. 1003 a 26-27), что «... так как предмет нашего исследования составляют начала и высшие причины, то они, очевидно, должны быть началами и причинами некоторой существующей реальности (*φύσεώς τινος*) согласно ее собственной природе» [15, с. 71].

В наши планы не входит разбор всех существующих в рамках метафизики многочисленных мнений в отношении соотношения между собой таких ключевых для нее категорий как бытие, сущее и первые начала. Несовпадение этих мнений обусловлено многозначностью языка, результатом чего становится досадная путаница в философских текстах. Единственный способ избежать подобных недоразумений – эксплицитно обозначить собственную позицию (не отрицая при этом возможности иных трактовок и иных позиций).

Но допустимы ли здесь прямые дефиниции? Сложность в том, что определить бытие исходя из него самого невозможно хотя бы потому, что оно не доступно непосредственному восприятию, а те категории и приемы, которые использует дискурсивное мышление всегда, так или иначе, укоренены в сущем. Именно поэтому подход к бытию реализуется только со стороны сущего, тем более, что лишь отталкиваясь от сущего (т.е. того, в отношении чего допустимо употребление слова «есть») имеет смысл говорить о бытии; разговор о бытии уместен постольку, поскольку оно фигурирует в качестве того, что дает основание сущему существовать, *благодаря* которому вот это, наличное сущее «есть». Если же справедливо, что сущее своему «есть» обязано чему-то, что, само не будучи сущим, определяет сам факт наличия этого последнего, то это «что-то», именуемое «бытием», и окажется первым началом и высшей причиной сущего.

*Сколько* этих начал и причин? Подобный вопрос едва ли корректен, поскольку одно начало может проявляться в том аспекте или плане реальности так,

в другом – иначе. Возможно, *имеет место* лишь одно начало, *про-являющееся* в разных ракурсах, возможно этих начал несколько, возможно также, что начал этих неопределенное количество. По нашему мнению, подобные вопросы имеют сомнительную продуктивность. Гораздо более важным является поиск средств «выхода» на соответствующий онтологический уровень, а уже интерпретация полученного в таком *опыте* результата зависит от методологического инструментария, познавательных интенций и даже (а может, и в первую очередь) от личностных качеств «путешественника». Незнание количества первых начал и высших причин не мешает, однако, исследовать те их свойства, которые имеют *прямое отношение к сущему*, подобно тому, как незнание конечного числа «законов природы» и даже запутанность вопроса о «природе» таковых законов (подробней см: [160]), не мешает, тем не менее, успешно работать с уже открытыми из них и открывать новые.

Ограничивается ли сферой сущего, и причем того сущего, которое человек воспринимает как «свой» мир, собственная «природа» этих причин и начал, имеют ли они отношение к чему-то еще (скажем, к некоей иной реальности), или же в себе они оказываются вовсе не тем, чем для нас, например, имея (возможно) свои причины и начала и т.д. – все эти вопросы обречены остаться без всякого ясного и четкого ответа. Зато совершенно небезнадежны рассуждения о характере этих первых начал *как первых 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 сущем, что позволяет посредством анализа протекающих в этом сущем процессов выходить в акте трансцендирования на сферу того, что, не будучи само сущим, определяет природу этого последнего. Поскольку же человек делает заключение о первых началах сущего, опираясь на данные о характере самого сущего (как выше было показано, это вполне закономерно, да у него и нет другого выхода!), то *кардинальные* изменения представлений о таком характере не могут не затрагивать и представления о первых началах (в тех, разумеется, аспектах, в которых сущее рассматривается в своих онтологических характеристиках, а не просто в конкретных свойствах).

Поясним сказанное. За последние несколько столетий в науке произошло множество открытий, перевернувших представления человека о мире. Философия (в частности – метафизика) должны со всей серьезностью относиться к научным достижениям и следить за соответствующими тенденциями развития знания. Но далеко не все открытия, даже эпохального характера, имеют отношение к предмету метафизики, т.е. к учению о *первых* началах. Предметы метафизики и естествознания («физики») различны, поэтому появление той или иной научной концепции *напрямую* метафизику не затрагивает. Скажем, расщепление атома, выход человека в космос, исследования структуры ДНК, бурное развитие компьютерных технологий и другие достижения, которыми по праву гордится наука минувшего XX века, хотя и могут, конечно, оказаться в фокусе философского внимания, *прямого отношения* к проблемной области метафизики не имеют. Действительно, связь между разработками новых архитектур микропроцессоров и исследованиями характера первых начал сущего если и есть, то она весьма и весьма опосредованная.

Однако в тех областях, где эти предметы пересекаются, метафизике все же придется занять какую-то позицию в отношении данных современной науки, тем более что естествознание и метафизика, при всей сложности и противоречивости их взаимоотношений, все же не могут не осознавать своего глубже всяких дисциплинарных разногласий лежащего единства. 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» [283, с. 153]. О связи метафизики с наукой (в широком смысле) писал и В. Дильтей, указывая, что метафизика есть «...выражение метафизического сознания в понятийных символах, соответствующих состоянию науки в данное время» [125, с. 381].

Впрочем, несмотря на корреляцию в развитии метафизики и науки, хронология этих процессов редко совпадает. Классическая (в оговоренном выше смысле) 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. На наш взгляд, 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 etc. Какие онтологические следствия вытекают из постнеклассической научной парадигмы (основу которой и составила синергетика) и имеют ли они значение для метафизики?

Прежде чем отвечать на поставленный таким образом вопрос, необходимо оговориться, что синергетика суть, прежде всего, естественнонаучная теория, в познавательный горизонт которой не входит бытие как таковое, поэтому мы воздерживаемся от чрезмерного оптимизма в отношении возможности ее проекции на философскую (в частности – метафизическую) сферу мысли. Здесь нужна предельная осторожность, дабы не дискредитировать замечательную идею междисциплинарного синтеза неадекватным исполнением, ибо на стыке разных эпистемологических традиций и предметных лакун параллельно с увеличением возможностей для ценнейших эвристических прорывов растут и соответствующие риски, и, прежде всего, это риск редукционизма.

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 некоторые авторы хотят видеть в синергетике – вопреки предостережениям И. Приго-

жина – «теорию всего», которая заняла бы то место в социальном знании, на которое долгое время претендовал диалектический и исторический материализм. Существует очень тонкая грань, отделяющая междисциплинарный синтез от редуционизма, в частности, редуционизма физикалистского, и, к сожалению, не все обществоведы, занятые социальными исследованиями в рамках синергетической парадигмы, эту грань осознают. Абстрактнейшие философские вопросы, касающиеся перспектив исторического развития человечества, решаются путем простого заимствования неплохо себя зарекомендовавших при исследовании природы моделей. При этом «забывают», что в истории задействована не только самоорганизация в синергетическом смысле, но и сознательно управляемая самоорганизация, которую нельзя свести к первой, что в участники исторического процесса обладают свободой воли, а поэтому к ним не могут быть в полной мере применены действующие в неживой материи «законы хаоса» и т.д.

Например, существует концепция «синергетического историзма», претендующая, по мнению В.П. Бранского и С.Д. Пожарского, на статус новой философии истории [46]. Как вывод из синергетической парадигмы указанные авторы подают утверждение, что у культурного развития человечества должен быть предел, как предел технический (абсолютное техническое произведение), так и предел художественный (абсолютное художественное произведение), а грядущий синтез ноосферы и эстетосферы превратит человека с его относительной свободой и относительной моралью в сверхчеловека с его абсолютной свободой и абсолютной моралью и т.д. [46, с. 43].

Дело здесь не в том, что из синергетической парадигмы эти утверждения вовсе не следуют, и даже не в том, что абсолютное техническое, равно как и абсолютное художественное произведение невозможно даже в принципе (авторы, впрочем, сравнивают предел культурного развития человечества с асимптотической точкой, движение к которой оказывается бесконечным), а в том, что такая постановка вопроса об абсолюте заведомо некорректна, и уж никак не «постнеклассична». Абсолют, по нашему мнению, неверно мыслить в образе точки (пусть даже асимптотической) как некоей содержательно определенной сущности, кото-



рая, даже и не на конкретном временном (историческом) этапе, все же могла бы выразиться в законченном виде *абсолютного произведения* (почему-то, правда, только технического и художественного; отчего бы сюда не отнести, скажем, политическое произведение (идеальное государство), экономическое (идеальное предприятие) и т.д.?). Стремление к сверхчеловечеству, сверхжизни и т.д., вызывают не меньшее недоумение.

Метафизике следует дистанцироваться от таких вариантов междисциплинарного синтеза. Если же говорить об абсолюте, то он (и это скорее соответствует духу постнеклассической (синергетической) парадигмы) проявляется в *многогранности* версий и образов, изменяющихся со временем; абсолют, стало быть, есть не что-то сверкающее «в конце истории», а сопровождающее ее постоянно, хотя он никогда в полной мере и не дан в своей собственной сущности. По нашему мнению, ценность для метафизики представляют преимущественно специфическая методология научного поиска и общетеоретические выводы синергетики, лежащие в основе постнеклассической научной парадигмы и, более широко, постнеклассического идеала знания. А вот они-то как раз и дают метафизике повод основательно переосмыслить ее собственные предпосылки.

Ранее мы уже обратили внимание на то, что классическая метафизика и классическое естествознание исходили, в общем-то, из одних и тех же допусков относительно иллюзорности времени. Однако современное естествознание начало отказываться от претензий рассматривать мир с позиций Господа Бога, вводя в фундаментальное его (мира) описание необратимость и «стрелу времени». Для нас 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 первых началах которого ведет речь метафизика) находится в состоянии необратимых, во многом случайных и непредсказуемых изменений, не означает ли это, что и сами первые начала также изменчивы? Если бы мир был стационарен, представление о неизменности его первых начал было бы вполне логичным, но поскольку есть все основания пола-

гать обратное, то постулаты классической метафизики о неизменности первых начал и высших причин сущего уже не кажутся столь убедительными.

Возьмем абстрактную ситуацию. Пусть имеется недоступная непосредственному наблюдению причина **A**, которая порождает наблюдаемые следствия **B**, **C** и **D**. Если бы так происходило всегда, утверждение, что причина *A* неизменна, было бы весьма правдоподобным. Но *спустя какое-то время* происходят изменения. Явление **B** остается таким же, как и раньше, **C** трансформируется в **E**, а **D** – в **F**. С течением времени изменения усиливаются. **B** пусть остается тем же, **E** трансформируется в **G**, а **F** разделяется на собственно **F**, **H** и **I**. Изменения продолжают и дальше, все более разветвляясь, создавая *сложные* структуры и конфигурации. Следует ли после этого настаивать, что причина **A**, которая считается *первой* причиной всех этих явлений, остается неизменной?

В контексте наблюдаемых изменений следствий не будет абсурдным предположение, что и сама причина **A** может превратиться в **A<sub>1</sub>**, **A<sub>2</sub>**... Конечно, здесь допустимы и другие объяснения, например, что первоначальные следствия **B**, **C** и **D** стали причиной дальнейших трансформаций, следствия которых превратились в причины дальнейших и т.д. Действительно, явление **I** имеет в качестве своей причины *не только A*, да и вообще нет такого явления, которое имело бы только одну причину. Но даже в этом случае нельзя отрицать *возможности* трансформации **A** в **A<sub>1</sub>**, **A<sub>2</sub>**...

Впрочем, подобные объяснения могут иметь место при условии, что речь идет исключительно о *явлениях*. Метафизика же имеет дело с ситуацией, в которой **A** лежит *по ту сторону* сущего и не является просто одним из звеньев в цепи причинно-следственных связей. Здесь **A** не просто причина ряда явлений; **A** отвечает за то, что все существующее «есть». В таком случае уже неуместно говорить, что, скажем, за «есть» явления **N** отвечают *помимо A* также некие **X**, **Y** и **Z**, которые, принадлежа сами к сфере сущего, стали непосредственными причинами явления **N**. Высшая причина – это не главная среди *прочих* причин. В нашем примере **X**, **Y** и **Z** не могут стоять *в одном ряду* с **A** хотя бы потому, что **A** отвечает не только за «есть» **N**, но и за «есть» **X**, **Y** и **Z**. Но в том-то и дело, что **B**, **C**, **D**, **E**, **F**,

G, H, I, N, X, Y, Z и т.д. могут быть задействованы в бытии совершенно по-разному, причем эта разница обусловлена временем (проявляется со временем). Скажем, жизнь «есть» не так (или не вполне так) как материя, сознание «есть» не так (или не вполне так) как жизнь. Не следует ли допустить, что факт необратимых изменений сущего, приводящих к возникновению принципиально новых его уровней, может свидетельствовать о нестабильности того, благодаря чему это сущее «есть» и становится *иным*? Грубо говоря (грубость этого примера недостаточна для доказательства и обоснования, но подойдет в качестве иллюстрации) новые компьютерные программы могут не работать под управлением старой операционной системы, поэтому информация о том, что на данном компьютере установлен и работоспособен «свежий» софт, заставляет предположить, что предварительно в нем была установлена новая операционная система.

При обращении к такого рода вопросам дискурсивное мышление просто вынуждено становиться на зыбкую почву чистой спекуляции, и мы отдаем себе отчет в том, что здесь не может быть общезначимых доказательств. И все же, автор надеется, что ему удалось обосновать свою позицию, подведя под нее некоторое «достаточное основание». В конце концов, дело вовсе не в самих первых началах (в их собственной субстанциальности), а в том, что определяя сущее, они оказываются в него вовлечены и именно этим первые начала интересны человеку. Поскольку последний соотнесен с бытием, для него важно бытие в аспекте этой соотнесенности, а его интерпретация бытия позволяет ему занять определенную *жизненную* позицию.

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. С другой стороны, вопрос о бытии нельзя назвать пустым, и было бы ошибкой свести весь разговор только лишь к сущему (например, к истории-как-сущему в ее конкретной фактичности), ввиду того, что в наблюдаемой реальности (проявленном бытии) имеют место не только изменения, но также целостность и упорядоченность. Как бы там ни было, но порядок *только* из хаоса возникнуть не может, в против-

ном случае, он был бы лишь стабильным хаосом. Наличие же в мире сложноорганизованных систем дает основание говорить о том, что порядок, так сказать, онтологичен, т.е. характер бытия предполагает наличие порядка (иными словами, не порядок есть разновидность хаоса, но хаос есть (необходимый) элемент порядка). Однако если за целостность сущего «отвечают» его первые начала, которые сами, в свою очередь, изменяются, то есть ли какая-то логика или закономерность этих изменений?

Наиболее последовательный ответ на подобного рода вопросы предложил Г.В.Ф. Гегель. Он решился поставить Абсолют в зависимость от процесса собственного развития, посредством которого реализуется самопознание, необходимое духу для того, чтобы прийти к пониманию себя именно как духа. Доведя до логического завершения «линию Гераклита», Гегель поколебал каноны классической онтологии, раскрыв бытие через *становление*, и при этом онтологизировал наличный мир сущего через *разумность* (оговорившись, правда, что лишь того сущего, которое заслуживает громкого титула *действительности*). В соответствии с его воззрениями, дух не есть готовая данность, пребывающая в своей неизменности и равнодушии к миру; напротив, дух есть результат собственной деятельности, он нуждается в посредстве этого сущего мира для самосознания (а также самоосознания и самоузнавания).

Достоин восхищения его проект трактовки всемирной истории и истории философских учений как в контексте логического развертывания абсолютной идеи, проект, позволяющий преодолеть фрагментарность исторического и историко-философского описания и придать сущему в его становлении целостность, единство и смысл. Но при этом Гегель ориентировался на классические научные идеалы, не допускающие какого-либо иного понимания случайности, кроме как лишенной существенного значения частности. Случайность не имеет субстанциального ранга, поэтому ей нет *места* среди действительного, а значит – и нет места *в* действительности. Такой подход фактически устраняет время из бытийного процесса и сводит его к формальному условию осуществления становления, кото-

рое обеспечивает только *последовательность* событий. Время, стало быть, сводится к голой длительности.

Гегель допускает возможность развития нескольких сюжетных линий, частных отклонений от «программы» и завязки новых сюжетов, поэтому его мир намного богаче миров Демокрита, Лапласа, Лютера или Кальвина; последние, каждый исходя из своих соображений, начисто отрицали такую возможность. Тем не менее, Гегель склонен рассматривать сущее как (позволим себе такую аналогию) игру с линейным сюжетом, которая уже *логически* завершена до собственного начала. Относительно случайными оказываются лишь формы, в которые дух облачит это свое шествие, но не направленность этого процесса. Есть этапы, которые дух пройти просто *обязан*, причем пройти именно в необходимой последовательности. Такова природа духа. А время... Оно нейтрально относительно процесса развития духа, от него не стоит ждать никакой интриги. Сколько бы дух его (времени) ни затратил на свой путь, результат может быть только один, следовательно, нет никакого значения, потратит ли дух на какой-либо этап пятьдесят, пятьсот или пять тысяч лет. Поставим вопрос: «Могла бы абсолютная идея развертываться принципиально иным образом, в своем становлении проходить через другие этапы и иметь своим следствием некий иной, не предсказываемый теорией результат?». Для Гегеля отрицательный ответ был бы очевиден. Для нас ответ на этот вопрос будет иным. Дело в том, что предначертанность цели снимает вопрос о свободе, и на эту парадоксальность гегелевской историософии, в рамках которой движение к свободе объявляется целью исторического процесса, обратил внимание Ю.М. Лотман. Он же указывал на то, что убеждение в фактической безальтернативности истории (отсутствия выбора) сближает полных антиподов во всех остальных отношениях – Гегеля и историков школы «Анналов» [205, с 356].

Идеалы современной постнеклассической *науки* совершенно иные, и они не согласуются с представлениями как о неизменности бытия, так и о его «запрограммированности». Кто-то в этом увидит дополнительный аргумент против метафизики как формы теоретической деятельности, представив дело так, что, дескать, современная наука «опровергает» метафизический метод. Но выводы си-

нергетики вовсе не свидетельствуют о «ложности» метафизического пути познания, подобно тому, как неспособность классического и неклассического естествознания ввести время в фундаментальное описание мира не свидетельствует о «ложности» естественных наук. В этом мы видим не диагноз, а проблему, в современных научных концепциях следует искать не панацею, а стимул. Здесь не должно быть иллюзий: такого рода проблема не может быть решена в одночасье. Попробуем определить хотя бы направление поисков.

В классической традиции метафизики первые начала сущего рассматриваются как по природе своей рациональные, а стало быть – интеллигибельные. «С необходимостью мыслимое с необходимостью же существует, что не может быть помыслено – не может и существовать». Эта максима не всегда прямо декларировалась лишь по причине ее самоочевидности для классического мышления, причем, не только метафизического, но и научного. (Эта максима была смягчена и даже поставлена под сомнение лишь некоторыми средневековыми мыслителями, имеющими основание не доверять *человеческому* разуму. И все же, как в теологии, так и в метафизике этого периода (именно для него их различие довольно условно) влияние «рационалистов» всегда превосходило влияние «мистиков»). Однако за исключением наиболее простых ситуаций, которыми наука уже давно не занимается, теория, призванная представить в умопостигаемой форме начала бытия (правда, науку интересуют не первые начала, а, как минимум, «вторые»), практически никогда не схватывает действительность целиком адекватно, т.е. адекватность научной теории определяется грубостью измерений и допустимыми в данной познавательной ситуации аппроксимациями.

Причем дело здесь не только в диалектике абсолютной и относительной истины. Мы сейчас имеем в виду не эпистемологическую сложность репрезентации бытия в теоретических моделях, а то, что само бытие противится такому моделированию, оно никак не укладывается в рамки изящной и *точной* схемы. Бытие включает в себя некий неразстворимый остаток, который мешает красиво и систематично разложить его «по полочкам». Тем не менее, оно не может быть названо абсурдным и иррациональным, поскольку все же позволяет себя до определенных

пределов теоретически «обуздать». Бытие, истину которого пытается постигнуть как наука, так и метафизика, отчасти интеллигибельно, отчасти же – нет, оно, так сказать, *шероховато*.

В чем причина *шероховатости* бытия? Как-то нам на глаза попала притча (излагаем по памяти): «После смерти Эйнштейн встретился с Богом, Который показал ему Свой План бытия. Великий ученый восхитился красотой и простотой этого Плана, но через какое-то время, смущаясь от собственной смелости, воскликнул: “Господи, у Тебя ошибка в шестнадцатом знаке после запятой!”. “Я знаю, – тихо ответил Бог”». Вот эта «ошибка в шестнадцатом знаке после запятой» примерно и есть то, что мы называем «шероховатостью бытия».

Воспользуемся теологическим образом. Совершенство сотворенного совершенным Богом мира имеет свое ограничение ввиду того, что даже всемогущий Бог не может сотворить нечто столь же совершенное, как Он сам, поскольку абсолютным совершенством может обладать лишь целое; множество же в самом себе разделенное 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 творчески оправданным, однако ввиду этого несовершенным. Итак, совершенный Бог создает несовершенный мир, а человек, живя в несовершенном мире и пользуясь делающей этот мир оправданным, но несовершенным *свободой*, рассуждает о совершенстве Бога, которое проявляется через несовершенство мира.

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

реходе от начальных условий к конечному своему, предсказанному теорией, состоянию. Вполне возможно, что реальность подтвердит правоту теории. Однако чем бóльший отрезок времени необходим системе для выхода на «запланированный рубеж», тем бóльшая вероятность, что *время внесет свои коррективы* в идеальную модель. Может произойти *событие*, которое коренным образом развернет гипотетический механизм сущего и приведет систему к состоянию, которое не только не «просчитывалось», но даже не мыслилось или попросту было невозможным на момент начала исследования.

Описывая ставшее *post factum*, метафизик склонен приписывать ключевым событиям *необходимый* характер («так произошло, поскольку не могло не произойти»); его вкусу претит сама мысль, что могло ведь быть совершенно иначе. Осуществившееся, в силу своей весомой (хоть и бывшей) 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*. Однако для понимания логики бытия нет иного пути, как двигаться от «результата» к «замыслу», т.е. от явленного, реализованного, данного – к первым началам, благодаря которым *этовот нечто* стало со-бытием. Ввиду этого, главная задача метафизики должна быть дополнена и включать в себя не только поиск первых 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 первые начала являют себя через изменчивые и преходящие формы.

Метафизика всегда претендовала (подобно классической физике) на вневременное описание бытия (отсюда соответствующие коннотации: временнóе – преходящее – иллюзорное; соответственно: вневременнóе – непреходящее – истинное и т.д.). Если бытие рассматривать как нечто атемпоральное, то иного способа приблизиться к его постижению и быть не может. Поскольку же человек – существо временнóе, то «выход» на такое бытие возможен лишь в том случае, ес-



ли все собственно человеческое «вынести за скобки». Однако на самом деле это будет уже квазиатемпоральное описание, ибо человек не в состоянии «увидеть» то, что «лежит» вне времени; это было ясно уже Канту. Претензия же классической метафизики на постижение мира с позиции «абсолютного наблюдателя» (Господа Бога) 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) разворачиваются, для метафизики фактически остается без внимания. Факт культурно-исторической обусловленности сущности человека уже давно ни для кого не секрет, но его осмысление в контексте метафизической направленности на первые начала и высшие причины сущего еще не произошло.

Повторим, 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. Необходимо в метафизическом описании мира зарезервировать место для уникальных и неповторимых происходящих во времени событий, способных изменить характер и структуру как сущего, так и, собственно, бытия.

Постнеклассическая метафизика просто вынуждена исходить из признания неполноты описания. 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 выра-

жаться 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, идеи и ее воплощения. 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 фундаментального описания бытия, причем, делалось это не только физикой (что замечательно показал И. Пригожин, обозначив такую познавательную ситуацию «парадоксом времени»), но в еще большей степени – метафизикой.

В сущности, идея неизменности и самотождественности бытия выступает для метафизиков предметом веры, причем для сохранения традиционной установки им приходится «не замечать» разворачивающуюся на их глазах научную революцию, связанную с введением необратимости диссипативных процессов и уникальности событий в научную картину мира. Такая позиция представляется нам особенно неадекватной ввиду происходящего в рамках современной цивилизационной ситуации онтологического сдвига, выражающегося в повсеместной *победе времени над пространством* и увеличении его (времени) влияния до немыслимого ранее уровня как на жизнь отдельных людей, так и на жизнь всего человечества (об этом будет идти речь в подразделе 5.2.).

Введение времени в описание мира, которым сейчас занята постнеклассическая наука (а это основной пафос работ Пригожина), представляет серьезный вызов метафизике, на который она должна найти достойный ответ. Предположение

же (принятое за аксиому классической метафизикой) о неизменности первых начал сущего оказывается неадекватным современной познавательной ситуации.

Но дело не только в этом. Проблему времени (а не, скажем, проблему бытия, сущего, пространства и т.д.) мы заявляем в качестве ключевой для постнеклассической метафизики темы еще по одной причине. Постнеклассическая метафизика не может начинать свой дискурс с «чистого листа». Она не «опровергает» метафизику классическую и неклассическую как будто бы эти последние потеряли всякую актуальность. Постнеклассическая метафизика – это вовсе не «постметафизика». Наоборот, в становлении новой – постнеклассической – ее версии мы видим 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» (временного, преходящего, пребывающего в становлении) сущего. Как мы попытались 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 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 постнеклассическая метафизика при этом будет не оппозиционироваться по отношению к классической и неклассиче-

ской версиям, а дополнять их, подобно тому, как постнеклассическая наука дополняет (а не отвергает!) науку классическую и неклассическую.

Наиболее конструктивным выходом из ставшего уже перманентным кризиса метафизики нам представляется использование ею наработок диалектики и синергетики. Проблема, однако, в том, что изначально эти два познавательных инструмента были «заточены» под решение иных, по большей части неметафизических (прежде всего, это касается синергетики), задач. Необходимостью есть не просто перенесение методологий диалектики и синергетики в предметную область метафизики, а их адаптация к последней. Впрочем, несомненно, что и сама метафизика от этой процедуры претерпит существенные изменения, а, стало быть, разговор уже будет идти о взаимной адаптации.

В лице таких выдающихся мыслителей, как Гегель и Хайдеггер, метафизика вплотную подошла к проблеме введения времени в фундаментальное описание бытия. Однако указанная проблема так и не была сформулирована *в рамках метафизики*. Главная причина этого заключается, на наш взгляд, в том, что сама ее направленность на постижение *вечных* принципов подразумевает неизменность последних, их автономию от времени. Основой для такого воззрения выступает максима: «Что вечно, то неизменно, а что изменчиво, то не вечно». Выше мы попытались показать, что эта максима, по меньшей мере, не обоснована. Но самое главное – верность подобным максимам не дает метафизике найти выход из длительного процесса ее собственного кризиса, наладить конструктивный диалог с представителями не только естественных, но и социогуманитарных наук. Едва ли ее авторитету будет способствовать дисциплинарный изоляционизм.

Разумеется, стратегии разрешения «парадокса времени» метафизикой, которую интересуют первые начала бытия, и наукой, которая ставит перед собой иные цели, существенным образом различны. Первые начала бытия 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 неопределенным. Скажем, было бы абсурдно и смешно пытаться выразить сущность духа посредством набора ма-

тематических уравнений. Речь идет не о приведении метафизических и синергетических 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 первые начала бытия постольку, поскольку они дают о себе знать посредством проявленных форм бытия, попадающих в поле зрения науки; построения же последней будут неустойчивыми и абстрактными без эксплицитного выражения принятых метафизических допусков. На наш 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 допущения, принимая во внимание и критически оценивая существующие научные концепции, при необходимости используя их наиболее продуктивные элементы.

Как же «выйти» на сущность времени, как выяснить, «что же это такое»? Возможно, в определении сущности времени метафизике следует основываться на естественнонаучном понимании? Но в естествознании, насколько нам известно, по этому вопросу нет единого мнения (о естественнонаучных концепциях времени см., например: [173; 221; 288; 333; 503] ). Впрочем, даже если бы таковое и существовало, этот подход поставил бы метафизику в слишком сильную зависимость от естественнонаучных теорий, а при появлении научной теории, поновому 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 нам представляется иной путь. Поскольку время не дано как объект, сосуществующий с другими объектами и доступный непосредственному наблюдению, его исследование имеет смысл проводить через те про-

цессы, которые «в нем» развертываются. Но эти процессы имеют разную природу, ведь «во» времени происходят физические, химические, биологические и т.д. процессы, исследованием которых 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. Мы думаем, 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?».

Скорость и характер «течения» времени существенно отличается в микро-, макро- и мегамире, в физических, биологических и социальных процессах; виду этого и не лишено смысла выделение отдельных «астрономического», «исторического» и т.д. «вре́мён» (дискуссии о сущности времени и его влиянии на социальные процессы см.: [26; 28-30; 43-45; 73; 105; 142; 178; 238; 265; 295; 335; 337-338; 423; 443; 450; 457; 461; 462; 469-471; 474; 486; 491-492; 496-498; 500; 502-503; 515; 525-526; 534]). Постигание бытия в конкретных темпоральных формах проявленности должны взять на себя отдельные метафизические *дисциплины*, т.е. метафизика сегодня не может позволить себе роскошь рассуждать о «времени вообще», равно как и о «бытии вообще», подобно тому, как ни одна естественная наука не берется говорить о «природе вообще».

Поэтому и нас интересует не время вообще, а пребывающее «в» нем общество, поэтому данное исследование проблемы времени будет проходить в рамках **метафизики истории**. Иными словами, **хотя сказанное выше касается проблематики всей метафизики, для нашей работы время представляет интерес в аспекте его соотнесенности с историческим процессом, то есть, далее мы будем вести разговор исключительно об историческом (или, более широко – социальном) времени**. Категория времени потому и 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 (и в этом статусе могущее быть «вынесенным за

скобки»)), но тем конструктивным фактором, который придает цивилизационному бытию специфические антропные свойства, поскольку историческое (социальное) время, в отличие, скажем, от времени астрономического, немислимо без человека. **Аналогично и пространство** (а далее речь будет идти о его «границах» (в аспекте цивилизационных «границ»), об отдельных «топосах» и т.д.) **мы рассматриваем не как «пространство вообще», а как пространство исторического действия, то есть как социальное пространство.** Именно социальное пространство и социальное время образуют особую метрику мира истории, отличную от метрики иных «миров», например, от метрик физического макромира или микромира.

Какое же значение для постижения истории имеет проблема времени? Дело в том, что время выступает условием возможности развертывания исторических форм бытия, в конечном счете – условием возможности человеческого бытия-ствования в мире. В данном случае мы имеем в виду не темпоральную конечность человека как эмпирического существа, а то, что через временность он (человек) утверждается как субъект, для которого вопрос «Кто я такой?» не имеет экстра-темпорального ответа. Иными словами, человек стремится к определенности своего Я, но 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 мгновения»; если нет движения «вверх», начинается движение «вниз», и это справедливо как для отдельного человека, так и для всего общества. Конечно, *какое-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

целесообразной 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 речь будет идти в подразделе 3.4.

Итак, в данной диссертации рассматривается *один из аспектов* проблемы времени, но мы вовсе не пытаемся свести все время к историческому времени. 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.

### **2.3. «Дух» как философская категория**

Выше разговор шел о возможной изменчивости первых начал сущего. Что это за начала и как к ним подступиться? Пытаться искать их с позиций гипотетического «абсолютного наблюдателя»? Но невозможно знать, как это сущее может воспринимать «абсолютный наблюдатель» и имеет ли вообще смысл такое словосочетание. У человека есть опыт бытия человеком, но не опыт бытия Богом, «абсолютным наблюдателем», тигром или пауком (вспоминается в связи с этим известная статья Томаса Нагеля «Каково быть летучей мышью?» [504]). Человек может воспринимать мир, опираясь на свои способности восприятия, а потому самопознание является средством постижения не только собственного субъектив-



ного (субъектного) пространства мысли, но и всей внешней реальности мира, попадающего в горизонт Я. Начиная с Канта, метафизика много сделала для придания вопросу о бытии антропного измерения. После долгого забвения опять был актуализирован сократовский призыв к самопознанию, метафизика повернулась лицом к человеку. Однако если всякая онтология ныне «человекомерна», то и первые 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 некоего 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 есть не только *жизнедеятельность* в смысле обеспечения жизненных потребностей организма, а имеет некоторую *избыточность* (дискуссию о сути деятельности см.: [144; 166; 241; 297; 399]). Конечно, физические потребности имеют огромное значение для человека, но к их удовлетворению не сводятся его поступки. Даже материалистическая трактовка сознания не отменяет того факта, что физическая (физиологическая) деятельность организма – это одно, а сознательная деятельность личности – нечто другое. В связи с необходимостью описать и постигнуть суть человеческой личности, объяснить ее действия (в том числе и действия как генерирующего историческую действительность субъекта) и возникает *проблема духа*.

В отличие от мистических учений, в которых «дух» может рассматриваться как наиболее «тонкая» часть человеческой сущности (например, так его трактовал Рудольф Штайнер [409]), в философии проблема духа не связывается (по крайней мере, непосредственно) с наличием у человека некоей бессмертной субстанции. Философская проблема духа не имеет ничего общего и с религиозными (теологическими) учениями о бессмертии *души*, а также с христианским догматом о Свя-

том Духе. Вопросы бессмертия души и толкования религиозных догматов – это не философские (а значит – и не метафизические) вопросы. У философии совершенно иной ракурс рассмотрения и постановки проблем – отличный как от мистической, так и от теологической традиций.

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

Но оказывается, что ответить на этот вопрос непросто. Дело в том, что *современная* философия старается избегать термина «дух»; еще в первой половине XX века его использование стало крайне эпизодическим, а со второй половины и вовсе практически сошло на «нет». Кто сегодня рискнет номинировать гуманитарные и социальные науки в качестве «наук о духе»? Нет таких наук, поскольку и духа 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). Значит ли это, что для современной философии понятие духа стало излишним, а его применение – нецелесообразным? А может, сам отказ был слишком поспешным и философия «без духа» не вполне полноценна? Попытаемся разобраться.

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. Даже если отбросить чисто мистические коннотации, «дух» для многих кажется слишком уж идеалистическим понятием, а идеализм – роскошь, которую не могут позволить себе нынешние теоретики. Но ведь категория духа допускает и материалистическое толкование. Скажем, она хоть и с осторожностью, но используется в рамках марксизма (как синоним сознания), а Ф. Энгельс даже называл дух «высшим цветом» материи [414, с. 363]. По-видимому, причина «прохладного» отношения современных философов к слову «дух» заключается не в многократно провозглашавшемся банкротстве «идеализма», а в чем-то ином.

Думается, что от частого употребления в предыдущие эпохи слово это действительно «затерлось», стало очень расплывчатым, тематически размытым, что и вызывает сейчас соответствующую аллергическую реакцию. Наверное, во многих случаях без него не только можно, но и нужно 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.

В частности, как объяснить, что духа «нет», а духовная жизнь общества – «есть»? Материальная жизнь (материальная деятельность) коннотируется с понятием «материя», и это ни у кого не вызывает возражений, с чем же коннотироваться должна «духовная жизнь»? С сознанием? Но тогда вместо «духовной жизни общества» следовало бы говорить о его «сознательной жизни», или, употребляя более распространенное понятие, об «общественном сознании». Впрочем, А.К. Уледов справедливо отмечает, что понятие духовной жизни общества не тождественно понятию общественного сознания. В монографии «Духовная жизнь общества: Проблемы методологии исследования» (М., 1980) он рассматривает соотношение понятий «духовная жизнь общества» и «духовная культура», сетует на недостаточную развитость понятийного аппарата и т.д. Что же такое духовная жизнь общества? Уледов пишет: «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., т.е. она не сводится к функционирующему общественному сознанию. Идеи, взгляды представления и другие духовные (!) образования, взятые в их движении, изменении и развитии, составляют лишь одну из сторон духовной (!) жизни» [334, с. 21]. Духовная жизнь, стало быть, определяется через духовные потребности, духовное производство, духовное общение. Откуда же вообще берется категория (а Уледов предлагает рассматривать «духовную жизнь» в качестве категории) духовной жизни? Что следует понимать под

термином «дух» или хотя бы что такое «духовное»? На эти вопросы автор указанной монографии не дает ответа. Но без этого указания данная им дефиниция попадает в порочный круг, определяя неизвестное через неизвестное, а читателям не остается ничего иного, как понимать духовную жизнь на «интуитивном» уровне. Дело, конечно, не сводится к «недосмотру» автора. Просто советский марксист мог говорить о духовной жизни, но не мог – о духе (даже в том смысле, в каком о нем говорил Энгельс). Приведенный пример наглядно демонстрирует абсурдность такой двусмысленной ситуации.

Впрочем, и постсоветские философы не спешат реабилитировать понятие «дух» или хотя бы понятие «духовное»; отсутствие подобных экспликаций в работах, посвященных духовной культуре, духовной жизни общества и т.д. нам представляется неоправданным, ведь такие понятия как «духовная жизнь», «духовная деятельность», «духовная культура» оказываются бессмысленными без понятия духа. Следует ли в связи с этим их отбросить как «мистические» и «идеалистические»? Это едва ли будет конструктивно. Но столь же неконструктивным есть отказ от соответствующих экспликаций. Почему же их избегают?

На наш взгляд, главная причина заключается в том, что категорию «дух» мыслители пытались онтологически зафиксировать, то есть, вывести ее абсолютное определение. Однако в этом направлении каждый философ следовал своим путем, исходя из собственных допусков. В итоге получалось, что в рамках одной философской системы эта категория «работала» так, в рамках другой – иначе, а для философии в целом эта категория так и оставалась неопределенной *как раз от избытка онтологически ориентированных определений*. Когда же философы пришли к пониманию того, что однозначного онтологического определения духа быть не может, ибо любое возможное здесь определение обосновывается лишь в рамках набора неverifiedируемых допусков, от самой категории решено было отказаться; поскольку же ее продолжали активно использовать теология и мистика, она приобрела некий мистико-теологический смысл. Так духовная жизнь, духовная деятельность, духовное производство и т.д. (а соответствующие феномены философия (даже ее марксистская версия) все же не решилась вывести за рамки

своего дискурса, да это было бы и невозможно) были отделены собственно от духа и так сложилась та парадоксальная ситуация, о которой было сказано выше.

А ведь 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? Или постоянно ведущиеся в нашем обществе, особенно в последние годы, разговоры о духовности. Что же такое духовность? Как будто бы всем понятно, о чем идет речь, но эта общепонятность сохраняется до тех пор, пока ее не начинают «расшифровывать». И тогда оказывается, что каждому это «понятно» по-своему, да иначе и быть не может в ситуации подобной терминологической двусмысленности.

Впрочем, возможно вообще нет смысла противопоставлять дух и материю? Например, позитивисты (неопозитивисты) это противопоставление пытались снять. В частности, Бертран Рассел писал: «Когда на основе обыденного здравого смысла люди говорят о коренном различии между духом и материей, они в действительности имеют в виду коренное различие между зрительными и осязательными восприятиями и “мыслью” – например, воспоминанием, чувством удовольствия или волнением. Но... восприятие является таким же психическим явлением, как и “мысль”» [287, с. 247].

Что же предлагает Рассел? Сначала он 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 (например, астроном, наблюдающий в телескоп светящуюся точку, истолковывает ее как обширную туманность). Из 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» [287, с. 248]. Выходит, критерием «физичности» есть сознание че-

ловека, т.е. тот же дух? Но нет, лорд Рассел делает неожиданный поворот, и уже сам дух определяет через физический объект. Рассуждая о связи мозга с процессом мышления, он относит последнее к «классу событий», существующих 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. Я употребляю слово “мысли” как родовой термин для психических событий» [287, с. 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 в таком случае 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*? 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 т. наз. «основного вопроса философии» до психофизической проблемы) всегда была темной и запутанной. Однако рассуждения Рассела не прибавляют 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. Эпистемологическая продуктивность такого редукционистского безсубстанциального монизма представляется нам сомнительной. Для сенсуализма, на котором основывается всякий позитивизм, такие категории как «дух» и «материя» могут представляться ненаучными на том основании, что непосредственно в опыте они не даны, однако такая позиция оправдана лишь в том случае, если «опыт» трактовать предельно узко и игнорировать весь комплекс проблем, связанных с *условиями возможности* опыта и его многообразия. Как бы там ни было, нам не кажется, что английскому философу удалось доказать, что для различения духа и материи нет оснований.

На наш 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 «профессиональным агитаторам». Станет ли от этого понимание жизни человека и общества более адекватным и более научным? Мы так не думаем. Ведь тогда социально-исторические процессы предстанут разновидностью «естественных» фактов. Вряд ли многие современные теоретики согласятся с такой трактовкой общества и его истории. Но если без рассмотрения духовной жизни не обойтись, тогда и самому духу необходимо вернуть «права гражданства» в философском дискурсе, а соответствующее слово вернуть в философский тезаурус. Какой же онтологический смысл следует придавать этому понятию?

Здесь есть одна сложность. Законы эмпирического мира не описывают и даже не предполагают бытие духа; кроме того, он не дан как эмпирический объект, существующий *наряду*, то есть 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, и 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, например, инструментарий естествознания используется для исследования трансцендентного бытия. Например, Ю.С. Владимиров в своей работе под названием «Метафизика», в частности, пишет: «Возвращаясь к различию понимания Святой Троицы в Восточной и Западной Церквах, полагаем, что исхождение Святого Духа только от Бога-Отца соответствует учету физического принципа причинности (запаздывающего характера взаимодействий). Таким образом, можно заключить, что справедливы как западное, так и восточное понимание догмата Святой Троицы. Западное понимание оказывается более элементарным, не учитывающим влияние окружающего мира, подобно теории межчастичного взаимодействия Фоккера без мирового поглотителя Фейнмана-Уилера. Восточное (православное) понимание Троицы более близко к макрофизике (относительно макроприбора) при учете влияния мирового поглотителя (т.е. соответствует теориям  $R_m^M(\mu)$  или  $R_m(m)$ )» [67, с. 497]. Прямо таки фантастическая наивность автора процитированного фрагмента, искренне уверенного в возможности разрешать вопросы, касающиеся сущности Бога и давать оценку религиозным догматам *с помощью познавательных средств естествознания*, просто поразительна.

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 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 когда оно не есть чисто и полностью трансцендентное, а каким-то образом все же связано с эмпирическим миром, *про-явлено* в нем, сопричастно ему. Это позволяет описывать трансцендентное в статусе агента, действующего в пространстве-времени феноменального мира. Итак, хотя сущность трансцендентного не схватывается средствами дискурсивного мышления, но 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*.

Ничего мистического под словом «дух» мы не подразумеваем, не рассматриваем дух как некую сверхъестественную реальность (силу), которая бы внешним образом влияла на мир и детерминировала характер протекающих в нем процессов. Не отрицая самой возможности того, что таковая реальность действительно существует, диссертант вынужден исходить из признания неполноты описания, что не дает возможности вводить предположение об этой реальности в структуру дискурса. Иными словами, познавательные средства рационального мышления (в том числе и метафизического) не позволяют что-либо определенное говорить о существовании сверхъестественной реальности, о ее конкретных свойствах, характеристиках, способах и формах ее задействия в бытии. Здесь ничего нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Поэтому данную тему мы «выносим за скобки» своего рассмотрения.

Когда же нами поднимается вопрос о духе, речь идет о следующем. Человек – сложное и внутренне противоречивое существо, которое проявляет себя в разных, так сказать, ипостасях. Его материальная деятельность по масштабу уже сопоставима с геологическими процессами, происходящими на Земле (см.: [60-61]),

а в чем-то и превосходит их. Но ведь и сама материальная деятельность определяется не только материальными же факторами. Даже когда человек производит материальные артефакты, невозможно в его действиях полностью исключить аксиологическую мотивацию. Часто эта мотивация достаточно опосредована, например, она может сводиться к желанию обеспечить материальное благосостояние своей семье. Порой же аксиологическая мотивация выражена более эксплицитно, выходя «на первый план». Например, строительство пирамид требовало колоссальных материальных и человеческих ресурсов (не говоря о необходимости сложнейших, даже по сегодняшним меркам, инженерных решений), однако сама эта деятельность, будучи материальной, была направлена на решение нематериальных задач, поскольку прямого экономического эффекта она не предполагала (хотя, в принципе, и не исключала).

Полагаем, что постнеклассическая метафизика должна вернуться к использованию термина «дух», иными словами, мы выступаем за возвращение категории «дух» в философскую терминологию, но при этом (поскольку однозначной онтологической привязки здесь быть не может) скептически относясь к возможности дать ей общепризнанное определение. Теоретик же, который станет употреблять эту категорию, обязан содержательно (применительно к конкретным познавательным задачам и обстоятельствам) ее эксплицировать.

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. Наше понимание духа как объекта изучения метафизики истории, т.е. понимание духа как исторического фактора, будет обозначено в подразделе 3.4., а конкретизировано (через разделение понятий «дух народа», «абсолютный» и «мировой дух») – в подразделе 5.2.

Сейчас же следует оговорить причины, по которым использование этой категории в метафизическом дискурсе представляется нам 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 объекты ис-

пользуют свои познавательные способности для конструирования идеальных моделей мира, на основе которых *принимаются решения*. Возможность принятия решений (если таковая возможность есть *действительное* свойство, а не иллюзия) свидетельствует о *свободе воли* этих объектов, которая выступает их фундаментальным атрибутом. Что это за объекты? Вполне возможно, что многие из них 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. Вопрос состоит в том, каким образом человек может реализовывать свою свободу воли?

Понятно, что сама эта свобода суть лишь абстрактная возможность, которая в той или иной ситуации развертывается в координатной сетке конкретных обстоятельств – исторических, 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, и 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 – совершаемых им самим и иных личностей.

Есть два противоположных подхода, описывающих деятельность человека как исторического субъекта – детерминизм и волюнтаризм. Эти крайние подходы известны во множестве вариаций, причем каждый из них допускает как материалистическую, так и идеалистическую трактовку. Детерминисты вполне резонно утверждают, что абсолютной свободы у человека быть не может, что набор его возможных поступков 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 по-

ступать вопреки им, когда он начинает казаться бы абсурдное предприятие приспособление мира под себя (вспоминается известный афоризм Б. Шоу: «Разумный человек приспосабливается к миру; неразумный – упорно пытается приспособить мир к себе. Поэтому прогресс зависит от неразумных людей»).

Кто же здесь прав? Нам представляется, что правы обе стороны. Человек действительно зависим от обстоятельств, но он же в состоянии их снимать, создавая, тем самым, новые обстоятельства. Неправота обоих крайних подходов заключается в абсолютизации соответствующих факторов. Сложность в том, что нащупать «золотую середину» на деле оказывается очень непросто. Мы не беремся за окончательное разрешение этого «вечного» спора, но для цели нашего исследования необходимо (не претендуя при 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 мы имеем в виду не столько известную трактовку его биосоциальной сущности, сколько то, что он одновременно задается внешними детерминациями (здесь «природу» можно рассматривать широко, подразумевая под нею и общество в его внешних объективных параметрах), и он же и преодолевает эти детерминации, возвышается над ними и создает новые наборы детерминаций. **Духом** (пока предварительно и применительно к отдельной единичной личности) *назовем 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 говорить о «природной» и «духовной» ее составляющих, т.е. разделять внешние («объективные») обстоятельства и внутренние («субъективные»), определяемые планами, императивами, мотивациями членов общества, которые существенным образом влияют на «конечный ре-

зультат». Речь идет о *целеполагающей* деятельности общества и именно в постановке целей, соответствующих принятым общественным идеалам, проявляется свобода выбора путей исторического становления.

Конечно, эта свобода не может быть абсолютной, она реализуется лишь в выборе тех возможностей, которые актуальны на данном интервале *исторического времени*; с другой стороны, именно бытийные акты выбора наполняют историческое время конкретным содержанием. Человек выстраивает свой мир, ориентируясь на значимые для себя ценности, а уже режим функционирования этого мира, его ритмы и циклы формируют само историческое время. Речь идет о восприятии ценности времени, о направленности общества на инновационное развитие или же на сохранение в неприкосновенности традиций и т.д. (об этом, а также о духе как собственно историческом субъекте, будет сказано далее); от выбора конкретных путей развития зависит, стало быть, характер протекания исторического (социального) времени, а этот характер, в свою очередь, определяет и сами актуальные возможности, и цивилизационную динамику – в целом. Таким образом, историческое время и дух оказываются взаимообуславливающими сущностями. При этом, повторимся, дух выражает чистую потенциальность, сам по себе находясь, как сказал бы Ницше, «по ту сторону добра и зла».

Такая трактовка «духа» и «природы» вообще, применительно к общественной жизни – в частности, заметно отличается от традиционной, но именно она позволяет, полагаем, 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.

Например, Николай Бердяев в «Опыте эсхатологической метафизики» отмечал: «Есть два понимания общества и два пути его. Или общество понимается как природа, или общество понимается как дух. Или общество строится как природа, согласно законам природы, или оно строится как духовная реальность. Этим определяются общественные идеалы и характер общественной борьбы» [31, с. 269]. Обратим внимание, что Бердяев говорит о понимании не в эпистемологиче-

ском, а в онтологическом смысле, а именно в смысле противопоставления друг другу различных общественных стратегий, разных идеалов. Отсюда и его понимание духа, которое предполагает априорную моральную оценку, в соответствии с которой можно говорить о том, что конкретное общество строится *или* как природа, *или* как дух.

В общем виде мысль Бердяева понятна. Однако сам его подход открывает слишком обширные возможности для произвола интерпретаций. Чем принципиально отличается путь природы от пути духа? Дело то в том, что «чистых» типов не существует, как и нет здесь однозначных и общеобязательных критериев. Но тогда получается, что решение о том, какие тенденции преобладают в данном конкретном обществе, зависит почти целиком от вкуса теоретика и его личных симпатий (антипатий).

К примеру, какой сценарий реализует современное американское общество? Его защитники будут говорить о том, что для него ключевыми ценностями являются свобода, демократия, права человека и т.д., и что, стало быть, оно идет по пути духа; те, кто относится к нему с антипатией, будут говорить об американском империализме, о культе «золотого тельца», об агрессивной внешней политике... Как оценить путь Северной Кореи или современного Ирана? Сказать, что это «путь природы» нельзя, ведь религиозным и идеологическим факторам в данных обществах придается немалое значение (идеология чучхе и исламский фундаментализм однозначно не «природные» формы организации общества), но и не каждый западный теоретик с легкостью назовет эти общества «обществами духа». А что скажут не-западные теоретики? Если Рональд Рейган назвал «империей зла» СССР, то в современной России кое-кто этот почетный титул присваивает уже самим Соединенным Штатам. Как оценивать кратковременное правление в Афганистане талибов? Кстати, чем принципиально отличается уничтожение талибами буддийского комплекса от ликвидации «языческих капищ» князем Владимиром, не говоря уже о действиях некоторых не отличающихся особой веротерпимостью иудейских пророков? Каковы же критерии духовного пути и могут ли они быть в принципе? Кроме того, где гарантия того, что у духа, как и у природы *один* путь?

Впрочем, в работе «Философия свободного духа» Бердяев вообще пишет, что вопрос достоверности может подниматься лишь в рамках «натуралистических» богословия и метафизики, а для духа он вообще неуместен. Русский философ исходит из того, что сам духовный опыт есть достоверность себя самого, сама духовная жизнь доказывает саму себя и т.д. Так, он пишет: «Духовный опыт и есть самая духовная жизнь, самая реальность духа, самая реальность божественного. В духовной жизни явлены сами духовные реальности и потому не может быть вопроса о соответствии реальностей тому, что в духовной жизни раскрывается. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность» [34, с. 34]. И далее: «Вопрос о критерии истины, об источниках санкции в познании истины, об авторитете в вере – не духовный вопрос» [34, с. 46].

Можно согласиться с Бердяевым в том, что дух есть активность, жизнь, действие, а не субстанция (в смысле неподвижности, самодостаточности, свершенности). Также он справедливо указывал на недостатки натуралистического подхода к трансцендентному вообще, духу – в частности. По его мнению, метафизический спиритуализм в своем роде не менее дефектен, чем материализм [34, с. 58]. Но что Бердяев предлагает взамен? Рационализированному богословию и метафизике он противопоставляет *мистический* путь постижения духа, как наиболее подлинный. Однако если к его словам отнестись вполне серьезно, то окажется, что они ведут к следствиям, которые для самого Бердяева были бы наверняка неприемлемы. Русский мыслитель был далек от церковной ортодоксии, но как человек православный, он едва ли признал бы, к примеру, в практикуемой пятидесятниками глоссолалии подлинный и чистый опыт духа, хотя для самих пятидесятников этот опыт, очевидно, представляется таковым. Бердяев убежден, что познание духа осуществляется во Христе, но ведь есть и нехристианские варианты мистического опыта. В частности, он критикует индийскую религиозную традицию, однако ведь индуист также может иметь мистический опыт, который для него имеет больший авторитет, нежели все богословие и метафизика христианства.

По-видимому понимая, что его «свободный дух» может слишком далеко уйти от собственно христианского учения, Бердяев спохватывается и вспоминает библейскую фразу об испытании духов, однако как их испытывать, если сам мистический опыт не требует доказательств и есть доказательство самого себя? В таком случае следует либо признать «законным» абсолютно всякий мистический опыт (но тогда христианство лишается своего уникального статуса как единственного пути богопознания), либо указать критерии, в соответствии с которыми мистический опыт может считаться (или не считаться) подлинно духовным. Если же критериев нет, кроме самых общих рассуждений об эзотерическом христианстве, то «законным» становится любой, сколь угодно произвольный и смутный опыт лишь на основании самого факта опыта.

Вся логика рассуждений Бердяева может быть воспринята представителями иных религий и без больших хлопот «адаптирована» к нехристианским учениям (скажем, вместо пути Христа мусульманский богослов стал бы говорить о пути Аллаха). Сомнительно, что сам Бердяев согласился бы с такой трактовкой, но он не предложил каких-то существенных ограничений, которые бы сделали такую трактовку невозможной. Если для любого человека его личный мистический опыт есть абсолютная достоверность, стоящая выше любого богословия и любой метафизики, то подобный духовный произвол ведет лишь к абсолютному субъективизму. К тому же, если личный духовный опыт – это «реальность высшего порядка», то тогда любые богословские и философские тексты (в том числе и тексты самого Бердяева) теряют всякую ценность. По-видимому, не столь уж наивно «школьное богословие» в своем стремлении «рационализировать» пути богопознания и не столь уж неоправданным является осуждаемое Бердяевым подозрительное отношение Церкви к мистическому опыту.

Мы вовсе не отрицаем возможности мистического опыта, мы не беремся судить об аутентичности путей богопознания и т.д. Рассмотрение этих вопросов не входит в наши планы, да и вообще они выходят за рамки метафизического дискурса. Обратили мы на них внимание лишь для того, чтобы показать: как только снимается вопрос об истине и ее критериях, всякое дальнейшее обсужде-



ние философской проблемы теряет всякий смысл. Показателен бердяевский пассаж: «То, что во мне рождается духовная жизнь, что я ищущу Бога, хочу божественного в жизни и люблю божественное в жизни, есть высшее в мире, есть оправдание самого бытия мира. Никакие силы мира не убедят меня в том, что это иллюзия, самообман, не жизнь» [34, с. 67-68]. Но если никакие силы не убедят его, кого же он сам пытается убедить? Ведь подобный аргумент может использовать кто угодно, указывая на свой личный опыт, называя его высшим в мире и *аутентично* «закрываясь» от всех *остальных* сил в этом мире.

Наше понимание духа отличается от его понимания Бердяевым. Мы полагаем, 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 по поводу допустимости (недопустимости) принятия на вооружение той или иной стратегии и т.д. Но эту внутреннюю оценку не следует переносить на уровень метафизического дискурса. Поэтому у нас, если так можно выразиться, «функциональный» подход к понятию духа, т.е. *каждый выбор человека и общества, каков бы он ни был, мы рассматриваем как выбор духа*, хотя сам этот выбор для него может быть более или менее удачен и даже содержать в себе внутреннее противоречие, как в случае «материализации» общественного бытия (об этом подробно будет сказано в подразделе 4.4.).

Дело не в том, что духа в смысле Бердяева «нет», а в том, что его «нет» как объекта для рационально организованного исследования, а значит, и нет как объекта метафизики. Поэтому необходимо найти иные подступы к проблеме, иной познавательный ракурс. Однако соответствующая реальность должна, тем не менее, попасть в поле зрения метафизики, иначе метафизика «без духа» просто утратит саму себя. Попытаемся сформулировать такой подход к пониманию духа, который, с одной стороны, будет не натуралистическим (если дух просто трактовать как сознание), и в то же время позволит учесть его трансцендентальную сущность.

Мы исходим из того, 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», ни к чему не обязывающих медитаций и т.д., а будет направлена на достижение конкретного результата, имеющего ценность безотносительно к личным убеждениям теоретика.

Ранее (подраздел 2.1.) мы уже отмечали, что ключевые категории метафизики целесообразно использовать в качестве конструктов, которые не предполагают однозначной и единой онтологической «привязки», и именно таким образом мы будем использовать категорию «дух». Дух проявляет себя во множестве аспектов и было бы неправильно пытаться сводить всю эту множественность к одной законченной модели. Скажем, на уровне индивидуального сознания дух проявляет себя через индивидуальную свободу выбора, на уровне исторической действительности – через свободу выбора общества. Но что такое «выбор общества», есть ли он просто суммой выбора индивидов? Исходя из принципа системности, следует признать явно некорректным подобный вывод. 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. Конечно, заманчиво рассуждать о «чистом духе», но современная метафизика такой роскоши себе позволить не может.

Правда, 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, предметом веры и т.д., но не строго и однозначно установленным фактом. В отношении онтологического статуса каких сущностей имеется общее согласие среди метафизиков? Нам, во всяком случае, не известны примеры такого консенсуса. Зато в отношении *свойств* сущностей определенное согласие наблюдается, что позволяет говорить о наличии общих парадигмальных установок, философских традициях 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» (как пытаются «опровергнуть» друг друга классические «материализм» и «идеализм» в своей бесперспективной борьбе), а более или менее удачно *дополняют* друг друга.

Ситуация онтологической неопределенности не есть «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 мистических 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 *проявляет* 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 нас 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 ха-

рактар), 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* (о чем свидетельствует хотя бы его сложность и иерархическая упорядоченность), будучи онтологически фундированным, то это означает, что и само бытие не может не иметь темпорального измерения (причем, не с внешней только стороны, в плане его постигаемости или приобщенности, но и в самом себе), через которое осуществляется его собственная изменчивость. В таком случае, история – это не некий эпифеномен, более или менее случайным образом соотношенный с Абсолютом (каким бы образом этот Абсолют ни трактовать – как самодостаточность Верховной Сущности, или же как безразличное к человеку и его деятельности неизменное, и в этой неизменности самозамкнутое бытие). 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*. Бытие, таким образом, приобретает антропные характеристики, а человеческая история, содержание которой определяется актами выбора – бытийное значение. Именно об истории как об онтологии и пойдет речь далее.

## **Выводы из Второго раздела**

1. Метафизика является важнейшим способом осмысления человеком реальности, и в этом смысле она вечна и неустранима, но как одна из версий философии, она нуждается в возрождении (полноценном вхождении в интеллектуальную жизнь человечества). В своем самоопределении она должна придерживаться классической (аристотелевской) формулировки своих задач, однако при этом ей необходимо коренным образом свою стратегию. В частности, метафизике следует отказаться от претензий на приоритет в трактовке бытия и познания, в связи с чем

считаем нецелесообразным выделение онтологии и эпистемологии (гносеологии) в качестве отдельных философских дисциплин.

Такая затея, однако, не имеет ничего общего ни с отказом метафизики от обсуждения онтологических проблем, ни с проектом «деконструкции эпистемологии» Ричарда Рорти. Последний фактически отрицает возможность нахождения объективных критериев истины, а как следствие – отрицает и саму объективную истину. Мы считаем неприемлемым сведение функций философии (в частности – метафизики) лишь к «поддержанию разговора», поскольку в таком случае сама философия оказывается беспредметной, обеспечивая лишь «фон», на котором разворачивается научный дискурс. Также метафизика (как и философия в целом) не должна ограничивать свои задачи лишь «решением головоломок» в том смысле, какой имел в виду Томас Кун применительно к научному познанию; метафизика если и занимается «головоломками», то они в ее проблемном поле играют сугубо вспомогательную роль. Само же куновское понятие «парадигма» может с большой эффективностью использоваться для характеристики исторически сменяющихся друг друга, а также сосуществующих в одном социокультурном пласте форм метафизического дискурса, однако это понятие допустимо использовать не в строгом (приданном ему Т. Куном) смысле, а лишь в качестве продуктивной метафоры.

Отказ метафизики от разработки законченных и общеобязательных онтологии и эпистемологии следует рассматривать как ее отказ от претензий на создание теории «бытия вообще» и «познания вообще». Тем не менее, в метафизическом исследовании онтологические и эпистемологические вопросы не могут не ставиться, однако они должны касаться конкретной проблемной сферы, но никоим образом не выступать как реализация эксклюзивного права на трактовку бытия и познания. Речь, таким образом, должна идти о переходе от предметноориентированного к проблемноориентированному типу метафизического дискурса, что согласуется с идеологией междисциплинарного синтеза знания и принципом дополнительности.

2. Хотя метафизика со времен элеатов и Гераклита активно занималась проблемой времени (прежде всего, в контексте разрешения вопроса о соотношении бытия и сущего), фактически она никогда за временем не признавала онтологическую реальность; во вселенной классической метафизики над временем господствовала вечность. В этом отношении классическая метафизика пребывала в одном смысловом поле с классическим естествознанием. При таком подходе первые начала оказываются сугубо формальным условием разворачивания исторической процессуальности сущего, будучи в себе замкнутыми и равнодушными по отношению к самому сущему. Эта проблема не была разрешена и даже явно поставлена и в рамках неклассической метафизики. Seriously проблема онтологичности времени рассматривалась лишь Гегелем и Хайдеггером, но ни тот, ни другой (хоть и по разным причинам) не считали время *конструктивным* фактором бытия.

Преодоление метафизикой классической атемпоральной установки позволяет перейти от рассуждений о бытии-как-таковом к обсуждению вопросов, связанных с бытием-для-человека. В этом случае бытие приобретает антропологическое измерение, а человеческая история, основанная на актах экзистенциального выбора – бытийное значение.

Одной из ключевых задач современной метафизики мы считаем введение времени в свое описание мира, причем это касается не только сферы сущего, но и уровня его первых начал. Однако это требует от метафизики коренного пересмотра ее подхода к бытию, что предполагает переход к новому типу метафизического мышления, который, как нам представляется, может быть осуществлен в рамках постнеклассической версии метафизики.

3. В качестве одной из фундаментальных категорий постнеклассической метафизики можно рассматривать категория «дух». Современная философия практически полностью отказалась от использования этой категории отчасти из-за перегруженности различными смысловыми блоками, но в большей степени из-за невозможности четко установить ее онтологическое содержание. Однако вследствие этого весь комплекс феноменов, рубрицируемых в качестве «духовной жиз-

ни общества», становится тематически неопределенным, что вызывает множество недоразумений. Ввиду этого целесообразно ставить вопрос о возвращении этой категории в философский дискурс.

Впрочем, такое предприятие будет оправданным и корректным лишь в том случае, если философия откажется от попыток придания ей однозначного онтологического статуса. В таком случае ученому-метафизику следует предусматривать возможность перевода собственного текста в иной формат, иными словами, 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. Возможность «перевода» ее на языки разных философских парадигм (концептуальных схем или версий) позволит приблизиться к построению универсального языка философии, в рамках которого формировалось бы общее транспарадигмальное пространство дискурса, позволяющее отдельным учениям реально дополнять друг друга в процессе производства *нового знания*.

В то же время, следует воздерживаться от попыток свести философию к бездоказательным спекуляциям, использующим двусмысленные и нечеткие категории. Такие попытки не только не в состоянии предложить новое знание, но и дискредитируют и затемняют уже полученное. Абстрактный «полет мысли» не имеет ничего общего со строгостью и обоснованностью философских положений, направленных на поиск истины. Отмеченная строгость требует не общеобязательного тезауруса, который бы навсегда закрепил категориальную структуру философии, а набора таких понятий-конструктов, которые смогут предоставить ей (философии в целом, и метафизике, как одной из ее версий) возможность творческого развития, избавив от опасностей как постмодернистского хаоса, так и догматической закатенелости. Поскольку категории выражают в предельно общем виде познавательные интенции человека, они сами не могут стоять вне контекста

дискурса и должны оговариваться исходя из конкретных его задач. В такой постановке вопроса мы видим не только один из способов преодоления кризиса философии (метафизики), но и возможный проект ее выхода на новые рубежи, открывающие обширные горизонты ранее не реализованных возможностей.



### Раздел 3.

## ИСТОРИЯ В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

### 3.1. Метафизика как средство постижения истории

Онтологическая многогранность и многомерность исторического процесса в эпистемологическом плане находит свое выражение в вариативности исторических разысканий, посвященных исследованию тех или иных аспектов бытийствования общества во времени. Поскольку само общество выступает объектом исследования разных дисциплин, по-своему интерпретирующих его бытие, было бы наивно предполагать, что то же общество, размещенное в сетке исторических координат, окажется более простым и «упакуется» в единый целостный образ, конструируемый и реконструируемый методами одной дисциплины или с помощью одного подхода. Поэтому неудивительно, что постижение истории может осуществляться в самых разных формах, которые, приходится с сожалением констатировать, порой оказываются весьма слабо связанными между собой.

Метафизика истории, о которой далее пойдет речь, не может, конечно, 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 истории, она должна определить эвристические возможности от использования метафизического инструментария для этой цели. (Здесь и далее под «историей» понимается исторический процесс, а наука, занятая его изучением, фигурирует у нас под титулом «историография». «Историографией» также обозначают: 1) совокупность литературы по данной тематике и 2) специальную историческую дисциплину, изучающую историю исторической мысли, исторического познания). Иными словами, чтобы утвердить свою предметную область и придать легитимность своему дискурсу, метафизике истории необходи-

мо дать ответ на вопросы: 1) «зачем метафизике интересоваться историей?», и 2) «какую ценность метафизика может иметь для исторического познания?»

Исследование исторического процесса есть не вполне традиционная для метафизики тема. В уже упомянутой классической вольфовской классификации метафизика истории вообще не рубрицируется. Причина такого «прохладного» отношения метафизиков к истории заключается, на наш взгляд, в специфике метафизической картины мира, в которой историческому процессу, по большому счету, не находится места. Первые 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 бытия проявлены вечные принципы.

Интересное признание можно обнаружить у И.Г. Фихте. Он заявляет: «Философ, который занимается историей в качестве философа, руководится при этом априорною нитью мирового плана, ясного для него без всякой истории; и историю он пользуется отнюдь не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней (ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее), а только для того, чтобы пояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории. Поэтому из всего быстротекущего времени он выделяет лишь те моменты, в которые человечество действительно приближает себя к своей цели, и ссылается только на эти моменты, оставляя в стороне все остальное, и, не задаваясь историческим исследованием того, что для человечества необходимо было идти таким путем, но, уже ранее доказав это философски, теперь лишь разъясняет, при каких условиях это происходит в истории» [345, с. 499-500]. И далее: «Чтобы окончательно выяснить истинное отношение, скажу, что философ пользуется историей, лишь поскольку она служит его цели, и игнорирует все прочее, что не служит последней...» [345, с. 501]. Из этого следует, что мировой план сам существует до и независимо от истории; последняя лишь его проявление. Но тогда

история оказывается не более чем спектаклем, чье действие не выходит за рамки выписанного сценария. Стало быть, в ней ничего, в сущности, не решается, а она сама становится логически излишней.

Позиция Фихте есть выражением общей установки классической метафизики: истинное бытие не имеет исторического измерения. Фактически все великие метафизики, пожалуй, лишь за исключением Гегеля, в той или иной степени разделяли такой подход. В стремлении постигнуть вневременное и внеисторическое бытие классическая метафизика вполне солидарна (как было уже отмечено) с классическим же естествознанием. Собственно говоря, благодаря наличию такого метафизически-естественнонаучного идеала знания, историография, направленная на получение знания об индивидуальном и уникальном, столкнулась с проблемами легитимации внутри системы наук (а, начиная с XIX ст., именно наука, вытеснив философию и теологию, стала стандартом мыслительной деятельности [536, р. 1-2]), что потребовало многочисленных оговорок о специфичности методов историографии и других «наук о духе».

*В этом смысле* метафизика оказалась ближе к естествознанию, поскольку она всегда стремилась к генерализациям и никогда не претендовала на статус *одной из наук*. Но на этом близость и заканчивается. У метафизики и естествознания совершенно разные представления о стратегии 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. Но, как заметил Т.В. Адорно, «...познавательный идеал единогогласного, по возможности краткого, математически элегантного объяснения отказывает там, где отказывает сам предмет: общество не единогогласно, не просто, а также не нейтрально к любым налагаемым на него категориальным формам... Общество противоречиво и все же определимо; рационально и иррационально в одно и то же время; системно и хрупко, представляет собой слепую природу и опосредовано сознанием... Спекулятивный момент – это не беда социального по-

знания, но необходимый его момент...» [6, с. 76-77, 81].

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 (например, квантовая теория – перспективная область научного знания, которую, правда, по свидетельству Ричарда Фейнмана, не понимает никто (см.: [280, с. 131])); ей на смену постепенно приходит наука постнеклассическая.

Аналогичное положение дел складывается и в метафизике. Очевидная эвристическая исчерпанность классической версии порождает сомнения в ее познавательных возможностях и даже легитимности метафизики как теоретической формы деятельности; с этим же связаны многочисленные проекты «завершения метафизики». Впрочем, неудовлетворительность предлагаемых классической метафизикой ответов на свои последние вопросы не снимает значимости самих вопросов, которые оказывается невозможно просто распределить среди «легитимных» наук и «околонаучных» вариантов философии. Метафизика *de facto* возрождается в виде неклассической версии (С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и др.), хотя далеко не всегда она при этом использует свой прежний, «дискредитированный» титул.

Несмотря на очевидные успехи неклассической метафизики в исследовании новых предметных областей (в частности, в придании проблеме бытия антропологического измерения), она сама, по нашему мнению, является переходным этапом к метафизике иного типа, подобно тому, как неклассическая наука служит связующим звеном между наукой классической и постнеклассической. Поскольку, как ранее уже было заявлено, одной из основных задач постнеклассической метафизики есть разрешение на своем уровне парадокса времени, именно в контексте решения этой задачи обращение метафизики к исследованию исторического процесса представляется не только уместным, но и необходимым. (Чтобы продемон-

стрировать необратимость в физическом мире, И. Пригожину и его ученикам приходится прибегать к таким специфическим примерам как сдвиг Бернулли, «преобразование пекаря» и т.д. При исследовании истории нет необходимости рассматривать «особые случаи». Здесь сам объект с его уникальностью, событийностью и необратимостью «уже готов» к постнеклассической интерпретации).

Итак, интерес метафизики к историческому процессу можно считать оправданным. Но какие возможности использование метафизического инструментария предоставляет для постижения истории? Для ответа на этот вопрос необходимо вникнуть в специфику метафизического подхода к историческому бытию и 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 при этом возникает одна сложность, которую можно обозначить как *проблема избыточности информации*. Суть этой проблемы состоит в том, что объем исторической информации потенциально бесконечен. Это 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 анализа и интерпретации информации знание не только дискретно, но и далеко не всегда аддитивно, поскольку возможен конфликт интерпретаций (иногда такие конфликты выходят за границы научных кругов и в них посвящается «широкая публика»).

Если в 1922 году Эрнст Трёльч мог себе позволить, говоря о кризисе исторической науки, говорить, что он касается не самого исторического исследования, а лишь философских основ и элементов исторического мышления [327, с. 10-16], то сегодня этот кризис затрагивает даже в большей степени историческое исследование, нежели его философские основания. Во всяком случае, многие совре-

менные 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.

От кризисных явлений не застрахована ни одна дисциплина, однако в историографии они уже стали перманентными (подробнее о ситуации кризиса в исторической науке см., например: [91; 107; 233; 427-428]; обсуждение проблем и перспектив исторического познания см.: [62; 70; 97-98; 123; 136; 141; 145; 146; 159; 172; 174; 191-193; 195; 199; 220; 226; 227; 253; 299; 311; 391; 395; 398; 401; 420; 422; 424; 438; 444; 452; 460; 499; 508; 516; 522; 530]). Все чаще историки говорят о постмодернистском вызове [427], возрождении нарратива [476; 501; 531] и т.д. В каждой науке ведутся методологические дискуссии (через их посредство наука нащупывает для себя новые проблемные сферы, оттачивает познавательный инструментарий и т.д.), но дискуссии в историографии доходят до такого уровня, когда «на кону» оказывается уже ее собственная объективность и состоятельность как науки.

Одна из особенностей исторического познания заключается в характере исторической информации. Дело в том, что любую антропо- и социогенную информацию можно рассматриваться в качестве исторической; иногда даже «внешняя» по отношению к человечеству информация, если она каким-то образом вовлекается в систему человеческого бытия, может оказаться важной в историческом смысле. Здесь критерий «историчности» лежит не в самом объекте, а задается субъектом исходя из целей и методологии конкретного исследования.

Но это существенно влияет на мышление историка. Для ориентирования в море исторической информации он просто вынужден набрасывать на бытие различного рода классификационные сети, позволяющие обосновать избирательность отбора и упорядочивания исторического материала. Часть проблем при этом решается, но такой прием чреват возможностью появления новых проблем,

которые связаны, по словам Б. Кроче, с ошибочной концептуализацией репрезентаций [187, с. 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 деталей. Кроме того, под вопрос в этом случае становится уже научный статус историографии, ведь состоятельность науки напрямую зависит от того, насколько ей удастся делать общие теоретические выводы из эмпирического материала (подробнее об этом см. статью К. Гемпеля «Функция общих законов в истории» [475]). Карл Манхейм 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. Историография оценивается по тому, насколько она способна создать модель, отвечающую фактам, и в какой степени она может объяснить существующие между этими фактами взаимосвязи» [219, с. 58].

Приведенный Манхеймом образ дома очень удачен, равно как и справедливы его требования к историографии. Вопрос, однако же, в том, каким образом «выйти» на этот общий план? Вот здесь и расходятся пути историографии и метафизики истории.

Историография более интересуется конструкцией «дома», метафизика – его планом, историография выстраивает свои схемы вокруг фактов, метафизика – вокруг идеи, историография занимается персонажами, метафизика – духом, историография выявляет конкретный ход истории, метафизика – тотальность, явленную в истории. Современный метафизик, в отличие от своих предшественников, не может игнорировать исторический материал потому, что «мировой план», о котором говорил 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*. Это означает, что дух априори не знает ре-

зультатов своей деятельности. Он может нечто предполагать и полагать это предположение в качестве плана, однако вследствие различия (порой незначительного, а порой и очень существенного) между положенным и осуществленным планом, ему приходится вносить соответствующие коррективы *в связи с изменившимися обстоятельствами*. К тому же, следует учитывать, что план духа в историческом пространстве-времени представлен разными цивилизационными проектами, достоинства и недостатки которых всплывают лишь в конкретике исторического бытия. Поэтому классические представления о некоей единой нити мировой истории, постижение которой осуществляется посредством чистой спекуляции, оказываются не только научно, но и метафизически же несостоятельными.

Конечно, историография занимается не только реконструкцией исторического процесса, но и его *объяснением*. Историк объясняет историю из нее самой, т.е. произошедшим событиям, сформировавшимся структурам и т.д. он ищет объяснение в других событиях, структурах, процессах, тенденциях. Для научной формы деятельности таковые интенции вполне справедливы и достойны уважения; благодаря историкам история реконструируется и познается вплоть до своих мельчайших деталей. Однако все ли в истории объяснимо из нее самой? Нет ли в ней некоего «нерастворимого остатка», который действовал бы в истории 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. Мы считаем, что подобные вопросы 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 «нерастворимый остаток», интерпре-



тируемый самой метафизикой как проблема *первых начал* и *высших причин* существующего.

Но если подобные вопросы не относятся к компетенции научного дискурса, то в каком смысле 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? Скажем, по мнению Ф. 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 [12, с. 88-89].

Обсуждение проблемы истинности *в историографии* увело бы нас в сферу теории истории, что не соответствует цели данной работы. Но сам факт дискуссионности этого вопроса следует принять во внимание, ведь совсем не одно и то же: истина факта и релевантность репрезентации!

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 выступает 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) первые 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 интерпретативной вариативности описания не оставляет места претензиям на постижение бытия «с точки зрения Господа Бога», даже если место Бога занял бы трансцендентальный субъект. Метафизике истории придется смириться с мыслью, что «истин» может быть несколько, каждая из которых венчала бы некую отдельную концептуальную версию (концептуальную схему) реальности.

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, *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 делает очень неустойчивыми ее собственные построения.

Впрочем, последнее на деле не слишком ограничит возможности метафизика, потому, что, и здесь Анкерсмит, по всей видимости, прав, основные дискуссии между историками ведутся не вокруг фактов, а вокруг репрезентаций. В отношении же репрезентаций мы не видим 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.

3. *Допускать (и предполагать) возможность альтернативных истин, т.е. иных концептуальных схем.*

Эвристическое значение от использования метафизикой идеи концептуальной схемы мы уже рассматривали (подраздел 2.1.). Здесь необходимо лишь подчеркнуть, что многомерность истины вовсе не означает того, что допустима *любая* интерпретация, ибо это было бы равносильно отказу от истины вообще. Мы убеждены: 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 (например, экономического, политического, этнического и т.д.) 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*.

Из всего сказанного видно, что не может идти речь о какой бы то ни было

«конкуренции» между историографией и 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 позиционирует 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. Реймон Арон замечает: «Возможность философии истории совпадает в конце концов с возможностью философии вопреки истории, поскольку всякая философия определяется как стремление человека к самодетерминации» [16, с. 498]. Снятие напряженности посредством рассмотрения *становления через призму бытия*, с одной стороны, *бытия в контексте становления* – с другой, является, пожалуй, одной из главнейших проблем современной метафизики истории.

### **3.2. История как конструктивный фактор самоидентичности «Я»**

В предыдущем подразделе обоснована «законность» притязаний метафизики на постижение исторического процесса. Сможет ли она реализовать свои притязания? Основную проблему здесь мы видим в необходимости нахождения для постижения истории надежного онтологического фундамента, что требует установление характера реальности исторического прошлого и способа его присутствия в бытии.

Возможность постижения истории основывается на допущении, что познаваемый объект есть нечто онтологически фундированное, по отношению к чему допустимо употребления слова «реальность» (в словосочетании «историческая реальность» это предположение (ввиду своей как бы очевидности зачастую

непроговариваемое) формально (хоть и имплицитно) закрепляется в языке); вне этого предположения исследование истории были 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 самой репрезентацией (здесь имеется в виду принципиальная возможность такой связи; как ранее было отмечено, вопрос о релевантности историографической репрезентации не подлежит компетенции метафизики). Однако характер этой связи может трактоваться по-разному, причем разброс мнений здесь достаточно широк: от крайнего реализма (уверенности, что модель (реконструкция) будет тождественной самой исторической реальности) до крайнего агностицизма (убеждения, что прошлое «закрыто» для познания). Положение 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 не может просто предъявляться. Для проверки своих гипотез и защиты от фальсификаций историки используют разнообразные источниковые массивы, но ведь речь идет не о реальности их самих (вопрос о проверке аутентичности источников мы сейчас не рассматриваем), а о содержании постигаемого с их помощью исторического процесса. Если же последнему будет отказано в реальности, историческое исследование лишится своего онтологического фундамента и одновременно будет легитимирован произвол репрезентаций.

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 осуждаемые некоторыми теоретиками (см., например: [299, с. 66]) игры с «контрфактической» историей ([37; 153; 240; 271; 411]) имеют научную ценность лишь в аспекте лучшего понимания и оценки того, что *реально* произошло. Ранке считал, что чистая любовь историка к истине требует пристального и глубокого изучения документов [517, р. 39]. С теми или иными оговорками (а в большинстве случаев – и безоговорочно) такую позицию принимают практически все историки, основываясь на непроговариваемом допуске, что 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*).

Но вот характер «работы» с прошлым может истолковываться и совершенно «не-ранкиански». Ф. Анкерсмит отмечает: «Можно, конечно, считать, что документы, оставленные нам прошлым, образуют опытный базис любого надежного исторического знания. Но эти документы не дают нам опыта самого прошлого, т.е. реального мира многовековой давности. Иными словами, в том, что касается опыта, мы можем с полным основанием утверждать: историк обладает “опытом” тех документов, которые он находит в архивах, но никакого “опыта” прошлого он через их посредство не обретает... Говоря иначе, опытный базис, в который, несомненно, слагаются документы, позволяет историку разрабатывать некую конструкцию прошлого, но никак не *реконструировать* прошлое (такое, каким оно в действительности было). Этот базис может служить в качестве наглядного подтверждения для определенного предположения относительно того, *каким могло быть прошлое* (курсив наш. – А.Х.), но его нельзя приравнивать к открытию дей-

ствительной природы прошлого, потому что мы никогда не сможем сверить это предположение с самим прошлым» [12, с. 170-171].

Должен ли историк стремиться к истине прошлого в его собственной сущности («как было на самом деле»), или же только к правдоподобию («как могло быть на самом деле»)? Насколько критичным для историка оказывается отсутствие опыта прошлого? Эти и подобные им вопросы имеют смысл для самой историографии и для теории истории, но не для метафизики, поэтому в наши планы не входит оценка 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.

В обыденном словоупотреблении под реальностью понимается вся бытийная сфера здесь-и-сейчас наличествования, характеризующаяся эмпирической наглядностью, в которой видят подтверждающую статус «реальности» достоверность. Можно ли вести разговор о реальности исторического? Поскольку история есть движение общества во времени, можно было бы предположить, что все три модуса времени – прошлое, настоящее и будущее – для постижения истории равноправны. Почему же тогда при мысли об истории возникает образ, так или иначе связанный с прошлым?

На самом деле, здесь нет ничего удивительного. 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 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. Ес-

ли такое мнение справедливо, грань между прошлым как уже-не-бытием (сбывшейся историей), сослагательным прошлым как если-бы-бытием (альтернативной историей) и вымышленным бытием (виртуальностью, со своими виртуальными же прошлым, настоящим и будущим) стирается до полного исчезновения, ибо уже не остается возможности отделить первое (как нечто реальное) от второго и третьего.

Однако сведение реальности к наглядности и фактичности здесь-и-сейчас присутствия разрушает собственно идею реальности, ибо эта наглядность и это присутствие также имеют свою историю (см.: [353, с. 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. Столь экстравагантное 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 «нечто»? Скажем, 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 можно было бы поименовать как «реальность».

Проблема реальности прошлого состоит в отсутствии *такого* контакта, в защищенности прошлого от вторжения со стороны пребывающего в настоящем субъекта, а, следовательно – в его неподвластности действию (вопрос о «переписывании истории» лежит, понятно, в совершенно иной плоскости). В настоящем контакт Я с бытием является двусторонним, в случае же прошлого по меньшей



мере одна сторона – Я – оказывается бездеятельной в том смысле, что не может его изменить, на него (в собственной его сущности) повлиять.

А как обстоит дело со второй стороной, оказывает ли она воздействие на Я? Прежде чем торопиться давать положительный ответ, предоставим волю метафизическому сомнению. Сомневаться заставляют два соображения. Во-первых, чтобы оказывать влияние, необходимо реально существовать, а факт реальности 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. Такая экспозиция проблемы требует выполнения специальной теоретической процедуры, для которой задействуем картезианский аппарат *cogito*.

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 так называемых «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 представи-

тельства. 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 или даже аподиктическое 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. Декартовская 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 мысли «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 (вдруг это все иллюзия, сфабрикованная хитрым и могущественным демоном?), 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 подождая еще к мысли об аподиктичности собственного существования в противоположность проблематичности существования не-Я, уверен, тем не менее, что его сомневающееся Я принадлежит конкретной личности. То есть, 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., то есть, 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).

Заметим 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 истории 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 мы вели 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 соответствующим трудностям при фиксации и описании этой реальности, выйти на которую можно лишь окольным путем.

Эмпирическое Я имеет своим стержнем память, позволяющую осуществить ранее рассмотренный акт самоидентификации «Я есть Я». (Если по каким-либо причинам человек полностью теряет память, то для него проведение такого акта становится невозможным, ибо собственное Я оказывается здесь проблемой). В связи с этим может возникнуть искушение целиком свести сущность Я к хранящейся в клетках мозга информации. Если это мнение справедливо, то человека можно уподобить компьютеру, где мозг соответствует компьютерному «железу», сознание (включая память и мировоззрение) – программному обеспечению и массивам данных; процесс мышления, таким образом, обеспечивается взаимодействием человеческого «hard'a» и «soft'a». Аналогия, несмотря на свой явно редуционистский характер, выглядит, на первый взгляд, достаточно убедительно, особенно принимая во внимание тот факт, что прежде абстрактные разговоры о возможности создания «искусственного интеллекта» в последние годы все больше наполняются практическим содержанием.

Но если сознание сводится к информации, то гипотетически можно допустить возможность ее сканирования и копирования на иной носитель (например, компьютер или «отформатированный» мозг другого человека), в результате чего будет иметь место «умножение Я». Можно далее допустить возможность изменения личности путем «стирания» информации с последующей «перепрошивкой» («перепрограммированием»). Франкенштейны будущего могли бы пойти еще дальше, обеспечив возможность «обмена телами» или «проката тел», не говоря уже о перспективе выхода человечества в «электронную форму жизни», при которой работа сознания зависела бы не от человеческого тела, а от компьютерных систем, и принципиально решался бы вопрос искусственного бессмертия.

Осуществление обрисованного выше гипотетического проекта (а разговоры такого рода ведутся уже давно) представляется нам маловероятным. И дело здесь не в ограниченности технологий, а в причинах, никакого отношения к информационным технологиям не имеющих. 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 не может быть проведено посредством любых, сколь угодно совершенных искусственных технологий, ведь «клонированное Я» (даже если допустить возможность клонирования собственно-Я) будет Другим Я, пусть и формально тождественным (на самом деле – квазитожественным) оригиналу. Представим себе, что каким-то образом удалось «считать» информацию с головного мозга некоего человека и записать ее на предварительно «отформатированный» мозг другого человека. Представим, далее, что в результате этой процедуры личность «двойника» оказалась полностью тождественной личности «оригинала». Но ведь для «оригинала» ничего при этом 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 личность так или иначе зависима (скажем, такие

«сбои» в работе организма, как болезнь Альцгеймера, могут существенно повлиять и на саму личность). Стало быть, между телом и сознанием здесь-в-этом-бытии существует не акцидентная, а субстанциальная связь. Поэтому, следует помнить о реальном существовании *Я в единстве тела и души*, 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 мы и не ведем речь о «физическом Я»), а фундаментальное единство тела и духа, причем, именно *этого* тела и именно *этого* духа; гуссерлевское понятие «психофизическое Я» не кажется нам очень удачным и здесь уместным ввиду двусмысленности такой номинации, самой своей формой наталкивающей на предположение, что таковое «Я» есть предмет изучения психологии и физиологии. На пути к метафизической достоверности, мы вынуждены «выносить за скобки» данные частных наук.

Эмпирическое Я дано непосредственно, эксплицируясь (хоть и не конституируясь) 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 трех Я имеет разную природу и может быть установлена при проведении процедуры *cogito*, но на разных этапах.

На первом этапе устанавливается достоверность эмпирического Я, когда личность, пройдя горнило методического сомнения, признает, что она сама, мыслящая, несомненно существует. На втором этапе обосновывается существование окружающего мира, в котором личность выделяет некий объект, вокруг которого «мир» центрируется и который служит для нее пристанищем – это *ее* тело, которое, по крайней мере, в этом пласте бытия, есть условие существования мыслящего Я. («... Среди тел, – отмечал 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» [109, с. 194]). И на третьем этапе субъект сталкивается в опыте с Другим Я, которое действительно, поскольку действителен весь окружающий мир, но в отличие от других объектов мира, выражающих себя через протяженность, содержит в себе вселенную собственных cogitationes. Подозрение о тождестве разных, конституируемых в актах мышления вселенных cogitationes, центрированных вокруг разных Я, выводит субъективный 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 самотождественности, 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, впрочем, суть лишь вершина айсберга жизни сознания, которое «помнит» несравненно больше, чем осознает (проблема забывания – это не проблема исчезновения информации, а проблема возможности / невозможности оперативного к ней доступа), и «знает» больше, чем оно знает. Э. Корет указывал: «Насколько парадоксально это может звучать, настолько же важно это для понимания метафизики: мы знаем намного больше, нежели мы знаем. Мы знаем это в непосредственном, еще нетематическом, но постоянно предпосылаемом базисном знании, или предпонимании бытия, которое, как условие возможности, входит во все, что мы мыслим, желаем или делаем. Все же “непосредственность” этого предзнания должна становиться отчетливой и высказываться только через “опосредование” рациональной рефлексии» [180, с. 35].

Стало быть, личное человеческое Я (а в таком качестве выступают Я эмпирическое и субстанциальное) настолько плотно «завязано» на прошлое, что без последнего оно даже не может мыслиться. В этом смысле 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 случилось мое настоящее». Это рассуждение, которое мы предприняли 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. Причем, как отмечает А.Н. Лой, «“целое” смысловой данности мира не просто пассивно наличествует, присутствует в опыте, а составляет живое ядро опыта, оно представляет собой постоянную сверхзадачу по восстановлению смысла (целого) в каждом акте (части, фрагменте) деятельности, всецело ее „захватывая” и направляя» [200, с. 235].

Однако разве такого рода достоверность прошлого говорит что-либо о самом прошлом в его конкретных характеристиках? Разумеется, нет. 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 может заниматься установлением достоверности того или иного факта, критикой источников, архивными изысканиями и т.д.; историк же, оставаясь историком, не может касаться онтологических вопросов, в попытке ответа на которые он будет не в состоянии задействовать свой профессиональный познавательный инструментарий (впрочем, это, конечно, не мешает метафизику какое-то время побыть в роли историка, или историку – заняться метафизикой). 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. Другой вопрос заключается в том, какой познавательный статус имеет этот исторический опыт. Скажем, тот же Анкерсмит постоянно противопоставляет истину и опыт, пытается вырвать опыт из-под власти истины. По нашему же мнению, проблему следует ставить иначе. 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. Можно, конечно, 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).

Однако при таком подходе упускается из виду одно немаловажное обстоятельство. Истина – это не просто категория эпистемологии 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 ис-

тину, и лишь затем, задним числом, он пытается выяснить для себя, что же можно обозначить в качестве истины и каковы ее критерии.

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 только соотнесенной с конкретной познавательной ситуацией, а и 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*». Поэтому, когда 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 деятельности, причем такой, который следует из опыта, а не предшествует ему. Как отмечал Р.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» [176, с. 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 во время 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, например, перестроив иерархию компонентов опыта (скажем, 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 прошествию времени» почти всегда имеет место. 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 исчезнувшее полностью из бытия. На этом же основании Я *продолжает* 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 несамодостаточно-

сти, Я вынуждено признать факт реального существования иных духовных сущностей (*других Я*) и создаваемой ими социокультурной среды.

Коллингвуд вполне справедливо указывал: «Познание самого себя означает, во-первых, познание сущности человека вообще, во-вторых, познание типа человека, к которому вы принадлежите, и, в-третьих, познание того, чем являетесь именно вы и никто другой. Познание самого себя означает познание того, что вы в состоянии сделать, а так как никто не может знать этого, не пытаясь действовать, то единственный ключ к ответу на вопрос, что может сделать человек, лежит в его прошлых действиях. Ценность истории поэтому и заключается в том, что благодаря ей мы узнаем, что человек сделал, а тем самым – что он собой представляет» [176, с. 14]. 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. Тотальность истории в рефлексивном пространстве метафизики

Выше было показано, что хотя прошлое 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. Но какова *сущность* этой действительности? Ответ на этот вопрос с необходимостью предполагает наличие неких метафизических предпосылок, выступающих в качестве базовых онто-эпистемологических допусков. Исходным пунктом наших дальнейших рассуждений есть тезис о том, что содержание истории не сводится целиком и полностью к проявленности (явленности в событиях). На его основе можно ставить проблему *тотальности истории*.

Эта проблема имеет и историографическое измерение, в частности, она

поднимается в рамках французской «Новой исторической науки», более известной как «школа “Анналов”» (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, П. Шоню и др.). Историки этого направления обращаются к исследованию массового сознания, народной культуры, образу жизни «повседневного человека» (*l'homme quotidien*) и т.д.; такой подход они именуют «тотальной историей».

Но для метафизики тотальность – это нечто принципиально иное. Метафизике следует ставить вопрос о постижении истории в целом, *in toto*, т.е. истории-как-таковой в своей субстанциальной основе, подобно тому, как она ставит вопрос о постижении целостного бытия (ранее мы, правда, говорили, что для современной метафизики корректным будет вопрос о том или ином аспекте бытия, но и этот аспект будет рассматриваться в качестве тотальности, т.е. разделение на аспекты не следует путать с расчленением на части). 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 вообще. К тому же, индивидуальное эмпирическое Я также дискретно, локализовано в пространстве-времени, *случайно*. Соответственно, дискретный опыт дискретной истории никак не может считаться общезначимым.

Стремление придать опыту объективность *в рамках историографии*, основывается на непроговариваемой имплицитной установке, которая сводится 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, *все-мирная* история есть нечто иное, чем уходящая в дурную бесконечность совокупность темпоральных точек (моментов) и субъективных переживаний. Она может и не быть дана в мышлении вполне четко (или даже скажем так: 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 постижение истории. Даже если непосредственным предметом осмысления выступает конкретное событие, предоставляющая возможность осуществления этого события *целостность* домысливается как контекст; фрагментарность же историографического изложения воспринимается им как эпистемологическая условность или жанровый (стилистический) прием, а не как нечто онтологически фундированное. Уже некоторое систематическое знакомство с историческим материалом позволяет понять, что границы эпох, выделенных в отдельные рубрики или темы *книг по истории*, не означают в онтологическом плане окончание одной истории и начало другой, а маркировка служит лишь специальным техническим целям. В книгах допустимы, правда, такого рода обороты, как: «На этом заканчивается история Римской империи», 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. Стало быть, даже обыденное мышление, если только оно осознает себя в какой-то степени историческим, направлено (смутно, неясно, неререфлективно, но все же направленно) на тотальное восприятие истории, хотя эмпирически эта тотальность никогда не дана.

Бытийствуя в истории и даже испытывая в ней потребность, субъект, как это ни парадоксально, очень редко способен себя идентифицировать в исторических координатах, т.е. осознать себя задействованным в истории субъектом. 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, и лишь завершившись, нечто может стать «историей». Перенесение содержания истории в прошлое позволяет обыденному сознанию разрешить парадокс времени (проблему «нестыковки» эмпи-

рической дискретности и интеллигибельной тотальности) и 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.

Тоска по тотальности не может быть снята самой историей. Как заметил Н.Б. Иванов, «история – пространство, от которого 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» [146, с. 79]. Явленная история эмпирична, ее тотальность – трансцендентна. Отправляясь в странствие по волнам истории, мышление проделывает путь от изначальной, данной *в предчувствии* тотальности к фактичности самой истории с целью наполнить конкретным содержанием чистую идею. 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 *пред-полагает* 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 корреспондируют друг с другом. Тотальность, пред-данная как первообраз, разбивается на части под наплывом «фактического материала»; историческое образование, если оно сводится лишь к пресловутому *овладению фактами*, вызывает дисперсию истории, приводит к дроблению всемирной истории 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 (историографический субъект), который более или менее свободно оперирует историческими фактами. Но у него есть, все же, некоторое преимущество перед знатоком: он считает историю целостной и надеется, что она может чему-то научить, у знатока же такой привилегии нет, и он в глубине души прекрасно понимает, что история ничему не учит. Остановившись на эмпирической стадии, субъект приходит к весьма неутешительному выводу: история дискретна, а ее познание фрагментарно.

Потребность преодолеть этот пессимизм может толкнуть субъекта на поиск иной познавательной установки. Если искомая тотальность трансцендентна, то и «схватывать» ее нужно соответствующими методами. В движении навстречу такому намерению, 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: для открытия тотальности необходимо снять эмпирическую частность, фактичность, наличность и фундировать 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?

Фактичность 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 мертвый факт. Однако история в своей собственной сущности есть процесс жизни, а жизнь не терпит ограничений, она находится в становлении, для нее возможны разные пути, она не предопределена. При постижении истории нельзя обойтись без ее реконструкции; эта последняя процедура возможна лишь в отношении *прошлого* (как ранее уже было отмечено, хотя история не тождественна прошлому и не сводится к нему, но именно в прошлом она уже явлена, поэтому слова «история» и «прошлое» часто звучат как синонимы). И здесь возникает противоречие: поскольку для прошлого путь и характер развития определяется фактичностью ставшего, т.е. жизни (прошлого) *уже* (ретроспективно из настоящего) предписаны формы выражения, то 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 (*wie es eigentlich gewesen* – «как было на самом деле», по ставшему уже крылатым выражению Ранке), для *метафизического* путешественника в прошлое бóльшее значение имеет характер «начальных условий». Этот путешественник, желающий окунуться в иную эпоху, посмотреть на мир глазами ее современников, не может удержаться от вопроса: «А что было бы, если бы...?». Отсекать подобные *некорректные* вопросы призвана известная максима: «История не знает сослагательного наклонения» (впрочем, даже в рамках историографии это ограничение иногда обходится при уже упоминаемых экспериментах с контрфактической историей). Как

эпистемологический постулат, эта максима требует придерживаться той определенности факта, которая выразилась в *про-явленности* истории вовне, в форме события; но как онтологическое высказывание, на статус которого эта максима, несомненно, претендует, она сама нуждается в прояснении содержания своих допусков (предпосылок).

Речь идет об установлении онтологического статуса ставшего: насколько закономерно 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 детерминированной вселенной (например, во вселенной Демокрита, Кальвина или Лапласа). Но не этот смысл и не эти вселенные имеются, очевидно, в виду. Ставшее могло бы стать иным образом 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, не нарушив бытийную структуру мира.

Мир истории – лишь один из *возможных* миров, и он таков, какой он есть, не в последнюю очередь *благодаря случайности*. Можно помыслить историю, в которой были бы реализованы иные варианты, более или менее близкие к тем, которые были *фактически* реализованы. Очевидно, что чем дальше в прошлом на шкале времени отстоит от «настоящего» точка бифуркации, являющейся «точкой отсчета» существования виртуальной вселенной, тем больше, при прочих равных условиях, эта вселенная будет отличаться от реально существующей, т.е. более «древние» вселенные были бы самыми «странными» и «неузнаваемыми» для возможного их наблюдателя из реальной вселенной (так называемый, «эффект бабочки»). Тем не менее, мы полагаем, было бы нечто общее для всех вселенных, но познать это общее можно не иначе, как через призму реализованной возможности бытия, в которой необходимо найти инварианты исторического как такового. Чтобы разум не утонул в многообразии им же созданных виртуальных вселенных, он должен принять на себя некоторое ограничение, которое воспрепятствовало бы утвердиться произволу в постижении мира истории. Это ограничение можно

сформулировать 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, пребывают практически неизменными безотносительно к конкретным формам актуализации исторического бытия, трансформируясь только при наличии исключительных антропных же обстоятельств* (о нашем понимании абсолютного духа и об этих исключительных обстоятельствах см. подраздел 5.2.).

Предположение о неизменности онтологических параметров мира истории функционально соотносимо с ролью, которую в естествознании играет принцип Пуанкаре (последний может быть выражен в виде утверждения о том, что законы природы, действующие здесь и сейчас, действуют везде и действовали всегда). Строго говоря, принцип Пуанкаре представляет собой сугубо умозрительное утверждение, которое не может быть подтверждено (хотя *могло бы быть* опровергнуто) эмпирически. Поэтому некоторые ученые подвергают его критике, полагая, что законы природы могут эволюционировать вместе с природой (подробнее об этом см.: [160]). Впрочем, принцип Пуанкаре продолжает использоваться как методологический фундамент естествознания, без которого было бы весьма проблематично построить удовлетворительную научную космологию.

Хотя сделанный нами допуск не может быть верифицирован, он должен иметь под собою *достаточное основание*, которое автор обязан эксплицировать. При формулировке указанного допущения мы руководствовались следующими соображениями. Умозрительно можно допустить (не представить как наглядное, но допустить) существование вселенных, в которых реализуются иные онтологические параметры (скажем, физические константы; вспомним в этой связи споры вокруг знаменитого антропного принципа) как мира в целом, так и мира истории (в тех вселенных, где история вообще возможна) – в частности. Например, если где-то появляется способное к культурной и исторической деятельности существо, его история наверняка будет отличаться (не только по содержанию, но и по своим предпосылкам) от истории человечества. Те параметры мира истории, ко-

торые человеку кажутся естественными и закономерными (скажем, семья, этническая идентификация, государство как форма организации общественной жизни, война как способ разрешения международных конфликтов и т.д. и т.п.), могли бы восприниматься как неестественные и алогичные в иной «системе координат»; соответственно, естественное и закономерное в ином варианте бытия не казалось бы таковым гипотетическому человеку-наблюдателю.

Специфика человеческой истории заключается в том, что она суть человеческая, т.е. то, что имеет название «всемирная история» относится к человеку, создающему *свой* «мир»; если в иных точках пространства-времени *имеет место* бытийствование иных разумных существ, их деятельность *по аналогии* может быть также названа «историей», но это *иная* «история» *иного* «мира». Стало быть, онтологические параметры мира истории свое пристанище имеют в природе человека и способе его задействия 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 предзаданы или запрограммированы. Онтологические условия истории не определяют формы актуализации потенциалов реализующего себя через всемирную историю духа, а задают координаты бытийного поля, в котором историческое действие оказывается вообще возможным. Они обеспечивают единство всемирной истории (многочисленные локальные «истории» при всей их внешней непохожести, объединяет тот факт, что все они суть *про-явления* человеческого духа), при метафизическом подходе открывающейся как *тотальность*. 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 обоснование гегелевского дуализма (см.: [80, с. 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» [205, с. 358]. 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» [205, с. 361].

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 определенных условиях, может иметь весьма далеко идущие последствия), но все эти возможности изначально размещены в онтологической метрике воспринимаемого человеком в качестве «своего» мира, который *про-явлен* 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: [214, с. 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, а иное существо, но представить себе и понять это действительно нельзя.

Итак, метафизический субъект приходит к пониманию 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 (прежде всего – в метафизике) истории. Напряжение между явленным в опыте и умопостигаемым определяет напряжение между историографическим и философским подходами к истории, напряжение, которое, несмотря на ряд компромиссных позиций, никогда до конца не может быть снято.

Исторический процесс есть, строго говоря, сущее (то, что существует, существовало и будет существовать), но в той мере, в какой он соотносен с трансцендентным, а через него – просвечивает как тотальность, его допустимо (*условно*) именовать **«историческим бытием»**. Таковая 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 соотношенности выступает (как бытие) объектом постижения философии (в том числе – и метафизики) истории. Характер исторического бытия в своих наиболее фундаментальных параметрах определяется характером своей субстанциальной основы; поскольку в качестве таковой выступает человеческий дух, первые начала истории пребывают фактически неизменными в его антропной определенности. Но ввиду того, что дух сам для себя есть проблема, через практическое действие (деяние, акт) он себя не только познает, но и созидает, каковой процесс осуществляется через свободное творчество, а, стало быть, заранее не predetermined, не предзадан и открыт в будущее.

### 3.4. Дух как исторический субъект

В двух предыдущих подразделах 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. Дело в том, что метафизика направлена на постижение первых начал сущего, а наличие в истории неких «первых начал» есть пока что гипотетическое допущение, справедливость которого еще предстоит установить.

Уже предварительно очевидно, что первые 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 на наличное бытие 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 социально-исторического развития (политического, экономического, духовного, технологического и т.д.) над другими непосредственно связан с вопросом о характере первой реальности. Последний вопрос не может быть однозначно разрешен научно, поэтому в серьезных исследованиях его вполне обоснованно выносят «за скобки». 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 боль-

шей 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 себе позволить сделать вид, что политические, экономические, духовные процессы шли параллельно друг другу, нигде не пересекаясь. Поэтому он вынужден указывать ключевые для данной эпохи явления, определившие собой все своеобразие 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 неverified метафизическом принципе, которому каждый теоретик волен был придать свое наполнение. Мы также не разделяем оптимизма С. Хокинга по поводу создания в ближайшем времени «теории всего на свете», которая помогла бы людям постичь замысел Бога. Как бы заманчиво это ни было, мы вынуждены отказаться и от обсуждения вопроса о наличии и содержании Божественного Плана человеческого развития. Но нам нужен некий ориентир, который, если и не объяснил бы *все* исторические факторы, то хотя бы помог обозначить стержневые 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* челове-



чества.

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 всегда имеет последствия, 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.

Мы полагаем, 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 – причину. 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. По прошествии веков История все расставляет на свои места, и каждое явление занимает подобающее его значению положение.

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 можно обозначить 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 подрывает действие этого фактора в жизни индивида. В общественной жизни также можно обнаружить нечто подоб-

ное, которое назовем **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 используем категорию «дух».

В подразделе 2.3. шла речь об уместности и необходимости возвращения этой категории в поле философского дискурса. Там же было отмечено, что применительно к разным проблемным областям эта категория наполняется разным содержанием. Для нас сейчас важно установить то, как дух задействован в историческом процессе, т.е. каким образом эта *трансцендентная* сущность *проявляется* в истории.

Трансцендентность духа рассматривается нами как его неявленность в опыте, т.е. дух *пред-лежит* и *пред-полагается* в истории, но он не индуцируется из исторических фактов. Наш подход принципиально отличается от подхода Э. Гуссерля [109], 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 легитимировала 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 (аподиктично-

сти) 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, можно было бы утверждать, что каждый индивид, сколь бы смутным, иллюзорным или даже ложным ни было его представление об истории, может конституировать свою историческую вселенную и в этом своем намерении даже претендовать не просто на достоверность, а на аподиктичность! На деле, впрочем, проблема аподиктичности исторического знания *в этом смысле* вовсе не стоит, ибо факт существования мыслящего Я, принимаемый (и справедливо) в качестве исходной достоверности Гуссерлем (вслед за Декартом), отсылает к своим историческим предпосылкам, т.е. Я не мыслится как мыслящее Я вне исторического контекста (культуры, как некоей традиции прочтения кодов бытия и придания ему метафизического смысла), в котором оно только и может себя осуществить как мыслящее и (во вторую очередь) – как рефлектирующее. Поскольку в нашем исследовании трансцендентным есть *дух в его историческом измерении*, возникает необходимость выявить характер его эмпирической данности.

Сразу следует отметить, что попытка зафиксировать духовное начало в отдельно взятых событиях, на уровне отдельных явлений или артефактов, почти заведомо обречена на неудачу. Дух ускользает от наглядной открытости, и хотя он 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.

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) мы понимаем способность к самодетерминации, что выражается в возможности индивида навязывать свою волю существу, т.е. *пре-образовывать* его (к обсуждению сущности творчества мы вернемся в подразделе 4.2.).

Понятно, ни о каком количественном измерении этого фонда и этой энергии

не может быть и речи. И все же, эта энергия вполне реальна, и ее реальность дает о себе знать как в истории данного общества, так и при сравнении между собою исторического пути разных обществ. (Тойнби писал: «Анализ “полей действия” и “носителей действия” предполагает не только то, что “вещество или материал Вселенной” есть “деятельность, а не материя”, но также и то, что эта деятельность организована и строго направлена. Микрокосм вносит целенаправленное действие в макрокосм; а действие, будучи главной темой человеческой истории, представляет собой давление отдельных людей на общую основу соответствующих полей действия, основу, которую мы и называем обществом» [318, с. 254]). 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 это происходит под действием естественных (например, географические и климатические условия «среды обитания») и совокупности *собственно исторических* («надстраивающихся» над естественными, но не сводимых к последним) 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, хотя в самом обществе нет ничего, что давало бы ему на это право. Общество ведет себя так, *как будто* оно действительно обладает этими свойствами; между тем, каждому очевидно, что это не так. Присутствие в общественной жизни *нерастворимого остатка* не может просто рассматриваться как проявление эмерджентных свойств системы или результат синергетического эффекта. 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 *определен-*

ный характер. Это функциональная определенность, не позволяющая строить онтологические привязки, но достаточная для введения соответствующего эпистемологического *конструкта* (конструкт не требует установления онтологического статуса обозначаемой им реальности; у нас уже был повод обсудить преимущества такой стратегии метафизического исследования, при которой ключевые понятия метафизики выступают в роли конструктов).

*Применительно к исследованию исторического процесса* будем 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.** Наше понимание духа корреспондируется с гегелевским пониманием, но мы, как выше сказано, не придаем понятию духа онтологической однозначности. Тем не менее, мы не только допускаем, но и предполагаем, что за этими конструктами «стоит» онтологическая реальность (что и позволяет нам 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, т.е., например, применительно к отдельному человеку «дух» будет определяться через индивидуальный выбор (свободу воли) и т.д.*

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 применяется в математике, экономике, технике, фото- и видеоэлектронике, издательском деле и т.д. Это же слово (англ. *The Matrix*) вынесено в название известного фантастического фильма (снятого братьями Энди и Ларри Вачовски в 1999 году). Мы слово «матрица» будем использовать в качестве метафоры, имея в виду ее первоначальное значение («матка») и тот философский смысл (а

здесь очевидны аллюзии на Декарта, Льюиса Кэрролла и др.), который заложили в фильм «Матрица» его создатели (о философском содержании этого фильма см., например: [293, с. 34-60]).

*Под культурно-исторической матрицей в данном исследовании понимается система кодов и алгоритмов, посредством которых дух выражает себя в конкретных условиях исторического бытийствования. Содержание матрицы не есть все почерпнутое духом в ходе своего развития знание, не есть и все его достижения. Это находится в матрице в снятом виде, который можно ближайшим образом 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 стало быть – и путей исторической деятельности, дух создает разные матрицы, которым соответствует отдельные культурно-исторические общности, называемые нами «*цивилизациями*» (о понимании цивилизации в данной работе см. подраздел 3.5.). Зарождение новой цивилизационной общности всегда представляет собой загадку. В хронологически и топологически локализованной области бытия возникает более или менее спонтанная флуктуация духовной энергии, которая, не будучи тотчас же погашена, вызывает неуправляемую реакцию, следствием чего из этой флуктуации разворачивается уникальная культура (цивилизация), наполняя живыми творческими актами виртуальную голограмму матрицы. Разные факторы пришли в движение, соединились, произошел какой-то акт спайки (синергетический эффект) – и фундамент новой общности готов. Нечто случилось, и эта изначальная ставшесть беспричинна (хотя задним числом можно тому привести десятки причинных объяснений), просто потому, что – случилось. И уже ставшись, оно следует некоему алгоритму, который суть сущность этой-вот матрицы, выражение инди-

видуальности и неповторимости создавшего ее духа. Понимание возникает *после* начала развертывания лежащего в основе цивилизационной общности **метафизического проекта организации бытия** (или **онтологического проекта**), когда начинает вырисовываться некая структура, архитектурная логика которой поддается (в принципе) расшифровке. Само же начало не схватывается традиционными средствами, применяемыми при историческом объяснении, подобно тому, как описывающая этот мир наука не может, не прибегая к спекуляциям, указать причину его возникновения. Итак, 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. Жизнеспособный проект есть действительный в метафизическом смысле, а нежизнеспособный – недействительный. Для истории становления духа не имеет никакого значения то, в какие иллюзорные формы проект облачается. Критерий жизнеспособности (а значит – и действительности) – создание духом механизма, делающего возможным как его самореализацию, так и обеспечивающего духу возможность продуцировать эффективные ответы на вызовы истории, обращая негативные факторы себе на пользу. Нахождение такого механизма – задача самого духа, которую он ни на кого переложить не может, ибо нет решений, эффективно и надежно работающих всегда и везде. История – открытый процесс и смысл деятельности духа заключается в отыскании нестандартных, стало быть – незадействованных ранее, оригинальных решений. Обреченность духа на свободу есть его шанс, но и его ноша, которой не с кем поделиться.

Отдельные цивилизации, реализующие каждая свои онтологические проекты создают универсум истории, в котором представлены все существующие матрицы, включая матрицы погибших цивилизаций. Однако ошибочным было бы утверждение, что каждой исторической общности людей соответствует «свой» дух. В истории действует лишь один дух, который однако представлен в разных образах и аспектах. Но далее под словом «дух» мы, если иное не оговорено, «по

умолчанию» будем иметь в виду активное деятельное начало локальной цивилизации, или *дух народа*, если «народ» интерпретировать как цивилизационную общность (см. подраздел 4.3.); поскольку дух являет себя не только через народ, но и через человека, духом мы будем называть также то начало в человеке, которое «отвечает» за его *сознательный* выбор.

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 условных персонификаций или, тем более, построения различных схем «иерархий духов». Впрочем, что не дозволено метафизику, может себе позволить мистик. Мы имеем в виду весьма специфическую историософию Даниила Андреева, у которого каждая цивилизация имеет свое «небесное представительство» – затомис, обладает «идеальной соборной душой», персонифицированной в виде богорожденной монады, имеет «народоводителя» (богосотворенную монаду), да в придачу еще и «уицраора» – демона великодержавной государственности [10]. Оценка этого учения не входит в наши планы, поскольку, хотя у мистики и метафизики и одинаковые цели [396], но пути все же разные).

Полифония *проектноориентированных* версий истории имеет своей основой не конкуренцию множества духов, а богатство одного (подробней об этом будет идти речь в подразделе 5.2.). 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 смыслов, кодов, алгоритмов.

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 огра-



ниченности склонен весьма выборочно и неадекватно воспринимать уроки истории, сколько дух, который на практике узнает достоинства и недостатки *своих* 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 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 позициям, соответствующим этим альтернативам: **универсалистской** и **цивилизационной**. Нет недостатка в теоретических моделях, обосновывающих единство всемирно-исторического процесса как реализации некоего инварианта развития. При таком подходе предпринимаются более или менее успешные попытки увидеть параллели 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.

Тема эта отнюдь не нова и можно долго характеризовать оба эти подхода и перечислять представляющих их теоретиков. Но мы намеренно придали ей метафизический вид, выразив ее посредством проектных интенций духа. Такая поста-

новка вопроса позволяет несколько по-иному взглянуть на старую проблему.

Мы полагаем, что духу нет необходимости выражать в разных формах *одно и то же*, ибо такую *расточительность* он себе позволить не может. Именно это соображение заставляет нас скептически относиться ко всем вариантам идеи «магистральной линии прогресса» – от наивного и бесхитростного европоцентризма трехчленной схемы «Древний мир – Средние века – Новое время», выдаваемой за модель всемирной истории, до самых изощренных концепций «стадий роста» (см, например: [431; 516; 521]). Тем не менее, трудно не заметить определенной *последовательности* в историческом развитии человечества, в том, что даже вновь образованные цивилизации, выстраивая свой уникальный «мир», не начинают деятельность «с нуля». С чем может быть связана такая *последовательность*?

Воспользуемся *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, которое высвечивает, не есть данность, пусть даже и в потенции, а лишь возможность, реализация которой зависит от более или менее спонтанных «флуктуаций». Флуктуации (под которыми применительно к нашему исследованию, следует понимать всплески духовной энергии), приводящие к формированию устойчивых систем (метафизических проектов), оказываются причинами возникновения долговременных трендов (локальных цивилизаций). Временные интервалы между точками бифуркаций могут быть *условно* обозначены как «исторические эпохи» (здесь можно говорить о возможности разного масштабирования: «эпоха» может темпорально 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»).

Преыдущие исторические этапы дух переводит в *опыт* собственного самопознания. Этот опыт есть результат пройденного. Отгалкиваясь 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 раннем

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 более 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 изначально неопределенные, причем параллельно реализуется *несколько* экспериментов для экономии времени.

Конечно, в действительности процесс исторического развертывания духа намного сложнее, чем эта упрощенная модель, но она все 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 прошлым строятся по оси отрицания и преодоления.

Актуальное действование 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 обстоятельствам, 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 может не только реализовы-

вать навязанные ему *его же прошлым* или *внешнемирным настоящим* сценарии и алгоритмы, но и осуществлять 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 исторически обусловленная потенциальность, при этом он преодолевает свою собственную ограниченность, создавая пространство ранее невысказанных возможностей, кодов, алгоритмов, 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 и алгоритмы матрицы не только не имеют строго директивного характера, но и допускают вариативность своего прочтения и интерпретации. Поэтому одна и та же матрица на протяжении истории становления духа предстает в разных формах, явленных набором символов, идей и т.д.; эти исторические формы матрицы, *воспринятые* носителями данной цивилизационной общности в качестве фундаментальных принципов организации социокультурного бытия, выступают как *мировоззрение*. Но несмотря на свою фундаментальность, мировоззрение гибко, лабильно, управляемо (например, с помощью идеологии); в течении нескольких лет оно может существенно измениться во всем обществе, не говоря уже о мировоззренческих коллизиях личности, которые могут проходить за считанные дни или даже часы. 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 превращениям. Матрица 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 основании матрицы культурно-исторические 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 есть эти коды.

Задача же теоретика, постигающего внутреннюю жизнь данной цивилизационной общности, заключается в том, чтобы облечь в категориальную форму *то, что духом уже осуществлено*. 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 выявления фундаментальных для соответствующей общности духовных принципов.

Основой для этого мог бы стать предложенный Питиримом Сорокиным алгоритм выявления характера «бóльших посылок культуры». («Выясняя *бóльшие* посылки данной культуры, – писал П. Сорокин, – исследователь постигает ее душу, тело, ее социокультурную физиогномику; определив степень и характер ее логической интеграции, он отвечает на вопрос о ее интегрированности или неинтегрированности» [306, с. 44]). Затем посредством изучения истории цивилизации обнаруживаются исторические корни и генезис этих принципов. На этом же 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 общественного 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 эм-

пирическую историю.

Итак, каковы же основные метафизические факторы цивилизационной динамики? Из сказанного выше следует, что они суть: **дух, культурно-историческая матрица и метафизический проект организации бытия (онтологический проект)**, и именно характером их взаимодействия определяется характер соответствующей цивилизации и ход ее развития. Впрочем, может возникнуть мнение, что эти факторы неоднородные, поскольку дух здесь представлен как активное творческое начало, а матрица и проект – как его произведения. В действительности все сложнее. 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 различие функций еще не говорит о различии сущности. Что же касается сущности (есть ли это одна и та же сущность, или разные и т.д.), то, еще раз отметим, мы не устанавливаем однозначных онтологических привязок, что избавляет нас от необходимости выстраивать «иерархию уровней бытия»; в то же время, мы не только допускаем, но и предполагаем возможность онтологического наполнения данных понятий.

### **3.5. Темпоральные и топологические границы универсума истории**

Для того чтобы метафизическое постижение всемирной истории было эффективным и имело строго определенный смысл, необходимо максимально четко (насколько это вообще возможно) обозначить темпоральные границы и пространственные характеристики соответствующей бытийной сферы для придания концептуальности последующим разысканиям. Вопрос о том, «с чего» начинается всемирная история и «чем» она может закончиться, дополняется вопросом о территориальных границах «исторического мира». Стало быть, проблема определения «береговых линий» истории имеет два аспекта: темпоральный и пространствен-

ный.

Вопрос о «точке отсчета» 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 ответа на эти вопросы и устанавливается «точка отсчета». Так, если историей считать способ человеческого бытия, то ее начало 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 (подробнее см.: [8, с. 84 сл.]). Можно начало человеческой истории связывать с началом орудийной деятельности или даже с неолитической революцией. При ином подходе все вышеперечисленные события будут отнесены к прединформационной истории, а собственно история будет отсчитываться от времени возникновения государств и т.д.

Все эти подходы имеют частнонаучный характер и направлены на решение тех или иных конкретных задач. Но для постижения тотальности истории они не годятся. Дело не в том, что они плохи, просто они не метафизические по сути, т.е. 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 подкреплен метафизическими аргументами, поставит метафизику в зависимость от конкретной научной традиции (школы) и конкретной познавательной ситуации. Нам представляется, что вопрос о начале истории в метафизической плоскости решаем, необходимо лишь подобрать соответствующий метафизический же критерий. Для этого пойдём 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 событиями. Подведшее черту под ним грехопадение есть первое *событие* собственно человеческой истории и именно с ним логически и хронологически увязывается последующий текст Книги Бытия. Ее первые две главы представляют собой кос-

мологическую концепцию, и лишь с третьей главы начинается собственно историческое повествование. Для нас 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 «... вожделенно, потому что дает знание...» (Быт. 3, 6). Если до грехопадения Адам и Ева не знали добра и зла, в культурном смысле 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 характернейшей чертой человека. Можно считать преувеличением аристотелевское утверждение (Met. 980 а 21) о стремлении *всех* людей к знанию [15, с. 5] или слишком самонадеянной видовой характеристику человека в соответствии с восходящей к Карлу Линнею классификацией. (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 (см.: [8, с. 86])). 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.

Обратим внимание, что запретное дерево было деревом познания именно *добра и зла*. Если это было дерево *истинного* знания (а нельзя Бога подозревать в фальсификации), то полученное знание о добре и зле должно быть абсолютным. Если до грехопадения первые люди не знали, что есть добро и зло, 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 *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 того, что рационализированная 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. В сущности, лишь религия позиционирует *добро* и *зло* как нечто онтологически устойчивое. (Зло некоторые теологи отказываются признавать реальностью, трактуя его как простое отсутствие добра, однако церковная *практика* нивелирует эту оговорку, *противопоставляя* зло добру). Фактически, 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 эмпирический 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 нас сама «дата» возникновения религии не принципиальна. Как говорил Тейяр де Шарден, человек вошел бесшумно. Но подобно тому, как «бесшумность» появления человека не умаляет значение факта

входа его в бытие, так и «тихое» (выразившееся в таких, казалось бы, второстепенных формах, как, например, погребальный ритуал, наскальные рисунки, статуэтки или характерный орнамент на предметах быта) возникновение религиозных представлений знаменовало собой начало функционирования особой онтологической реальности, явленной как всемирная история. Фактически, религия (*в данном контексте* разграничение религии и мифа нецелесообразно) выступила первой формой *духовной жизни* человечества, а потому ее появление в метафизическом смысле имеет гораздо большее значение, чем изменение формы черепа у гоминид, усовершенствование орудий труда или эволюция социальных отношений.

Речь не о том, как именно в рамках первобытных верований проводилось различие «добра» и «зла», как и не о том, имел ли вообще место подобного рода дуализм, или же он впервые появляется лишь в зороастризме. 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 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 сакральное как на трансцендентное.

Религиозное сознание, начиная со своих наиболее ранних форм, 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. 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, повторимся, 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 (см. подраздел 3.4.), 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. [254, с. 280]. В соответствии с этими данными, история цивилизаций насчитывает около пяти тысячелетий. Их этого и будем исходить.

Итак, имеем метафизический ответ на вопрос о начале истории. Может ли метафизика сказать нечто определенное о ее конце (мы имеем в виду «конец истории» в абсолютном смысле, а не в том значении, которое имеет виду Френсис Фукуяма)? При всех отличиях друг от друга пытающихся дать ответ о «конце истории» концепций, есть некое объединяющее их все свойство, которое условно обозначим как «принцип закрытой истории». 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 (а здесь – и логическом) 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, поскольку 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, а именно, не посредством откровения извне, а силой собственного спекулятивного разума.

Характеризовать данный подход можно и далее, но не это составляет нашу цель. Отметим лишь, что отрицание времени, в какие бы формы оно ни облачалось, не представляется нам адекватным и перспективным путем познания. Мы считаем время вовсе не порожденной особенностями человеческого восприятия иллюзией, а *конструктивным* фактором бытия. Кроме того, мы исходим 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. Наша позиция базируется не столько на эпистемологических, сколько на онтологических основаниях. Для нас 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 же с нашей моделью, всемирная история имеет метафизически определенную «точку отсчета» (эмпирически эта «точка» условна и хронологически приближительна), но не имеет даже приближительной «точки окончания» которую можно было бы определить *ante factum*. Поскольку метафизическое исследование всемирной истории ведется, так сказать, изнутри процесса, его конец является не только эпистемологически, но и онтологически неопределенным.

Конечно, это накладывает определенные ограничения на адекватность восприятия истории. Как заметил 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» [318, с. 34]. Неопределенность будущего предоставляет большие возможности для творческой деятельности индивидуального духа, который видит в истории не собрание древностей, но себя самого, совершающего историческое деяние и созидающего 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.

Правда, здесь есть одна терминологическая двусмысленность. Если познание есть движение мысли к истине, а последняя, в духе Аристотеля, есть соответствие знания действительности, то, поскольку будущее еще не наступило и не обладает полнотой действительности, его познание контрфактично, т.е. познания в обычном смысле быть не может, так как нет того наличного, с чем можно соотнести некие высказывания и проверить их истинность. На самом деле, впрочем, 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* (к обсуждению этого вопроса мы вернемся в подразделе 5.1.).

Определение пространственных границ всемирной истории, в отличие от определения ее границ темпоральных, на первый взгляд 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 Земли. Но на деле осуществить такой *простой* подход не удавалось еще никому, да и едва ли удастся: проблема в том,

что истории отдельных цивилизаций, стран и регионов слабо стыкуются друг с другом, а полученная путем формального объединения этих историй картина получается крайне пестрой и мозаичной. И если некоторые хронопотоки хоть как-то коррелируются друг с другом, то есть и такие, событийные поля которых практически не имеет между собой общих элементов (правда, эта ситуация меняется в условиях глобализации, но об этом разговор еще впереди).

Следовательно, хотя метафизику прежде всего интересует тотальность исторического бытия, для целей постижения истории необходимо определить исходную единицу, которая могла бы служить в качестве ориентира в обозначенном метафизическом 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 проходили преимущественно в государственномерном формате, было бы логично рассматривать государство как основную культурно-историческую единицу. Примем это как рабочую гипотезу и проверим, выдерживает ли государство «испытание будущим».

Итак, какую роль будет играть государство в обозримой перспективе? Чтобы представить государство будущего, следует выявить меру контроля источников власти со стороны государства настоящего и характер решаемых им задач. Но здесь возникают методологические проблемы, связанные с определением «государства настоящего». О каком государстве допустимо вести речь?

Можно принять одно из реально существующих государств в качестве образца или «эталона», провести исследование на его *примере*, а затем полученный результат распространить на все остальные объекты того же типа. Сложность заключается в том, что отношения власти уникальны в каждом обществе, поэтому

явления, обнаруженные в одном из них, могут отсутствовать вообще или присутствовать в совершенно иных формах в других государствах. Многие недоразумения в социальной мысли связаны с тем, что теоретик, рассуждая на высоких уровнях абстракции, на деле не осмеливается выйти за рамки собственного социокультурного топоса, которому приписывается эталонность бытия (соответственно, «непохожесть» означает при таком подходе «ущербность»). Подобный метод не кажется нам 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.

Впрочем, дает ли вообще адекватную картину исследование одного, реально существующего или спекулятивно помысленного, государства? Возможно, правильней было бы проследить тренды развития многих таких образований, чтобы в модель было заложено как можно более переменных? 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 крупным научным коллективом), 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 быть решена не может. По-видимому, к ней следует подойти с другой стороны.

Государства отличаются между собою по характеру культурно-исторического, уровню политического, экономического 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 (впрочем, 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, сознательно или неосознанно, на скорость и характер прохождения его другими участниками всемирно-исторического процесса (при наличии, понятное дело, соответствующих контактов в пространстве и / или во времени; для этапа глобализации эти требования, особенно в плане пространственных контактов, выполняются «автоматически»). Следовательно, наблюдая за развитием лидирующих обществ, можно с большой долей уверенности предполагать, что 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 объем ВВП и т.д. С точки зрения геополитики 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 категориями.

Для своего самоутверждения и самопознания дух, действующий посредством той или иной культурно-исторической общности, создает уникальный метафизический проект, отражающий его видение бытия. Для него этот проект, как его произведение, всегда будет привлекательным *по определению*. Но бывают ситуации, когда этот проект вызывает интерес и у других обществ. В большинстве случаев они не отказываются целиком и полностью от собственных проектов, но, тем не менее, проект какого-то одного общества приобретает для них особое зна-



чение, становясь фактором уже их собственного развития. То есть, проект общества может иметь привлекательность не только для него самого, а и для других обществ, которые, более или менее сознательно, пытаются ему следовать и подражать. Это то, что Дж. Най назвал «мягкой властью» [505, р. 181-182]. Общество, создающее такой привлекательный проект бытия, можно назвать лидирующим *в метафизическом смысле*.

Нетрудно заметить, что в значительной степени списки обществ, лидирующих в экономике, международной политике, а также представляющие для других обществ привлекательные проекты бытия, во многом пересекаются. Это и не удивительно. Лишь государства экономически развитые 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.

Так, привлекательным в плане заимствования может быть лишь экономически сильное государство, но не каждое из них становится лидером в метафизическом смысле. Например, такие страны как Южная Корея, Тайвань или Сингапур экономически довольно сильны, но не имеют большого влияния на мировую политику и не оказываются моральными лидерами для других государств. Такие страны как Китай, Россия, Индия имеют очень солидный экономический потенциал, будучи региональными лидерами играют заметную роль в мировой политике, однако занимают довольно скромное место в выработке стандартов и идеалов культурно-исторической деятельности. Нашему метафизическому критерию соответствуют, пожалуй, только страны Запада, экономически сильные, политически могущественные и метафизически привлекательные.

Во избежание возможных недоразумений, поясним последний тезис. Как бы ни относиться к факту проявляющегося в самых разных формах западного культурного влияния, трудно отрицать сам по себе этот факт. Мы не будем давать ему оценку, но отметим, что ни одна другая из ныне существующих цивилизационных общностей в этом с Западом соперничать не могут. Факт культурного влияния (безотносительно к характеру влияния и его оценке) для метафизики является

определяющим при выявлении лидирующих обществ. Поэтому будет правильным, если метафизика в качестве модели государства будет использовать именно западные общества, тем более что фактически если и не формы власти, то политические стандарты, выработанные на Западе, постепенно утверждаются в качестве всеобщих стандартов.

Итак, вернемся к контролю над источниками власти. В работе Элвина Тоффлера «Метаморфозы власти» в качестве таковых основных источников названы *насилие, богатство и знание*. При этом американский футуролог отмечает, что по своей значимости для институтов власти насилие доминировало в доиндустриальную эпоху, богатство – в индустриальную, а в формирующуюся информационную эпоху первенство переходит к знанию. Насилие, богатство и знание существенно отличаются по характеру осуществления власти: «Насилие, которое в основном используется для наказаний, – наименее разностороннее средство власти. Богатства, которые могут использоваться и для вознаграждения, и для наказания, а также преобразовываться во многие другие средства, служат куда более гибким инструментом власти. Однако же более всего разносторонни и основательны знания, поскольку с их помощью человек в состоянии решить задачи, которые могли бы потребовать использования насилия или богатства. Зачастую знания можно использовать так, чтобы другие люди были вынуждены действовать желательным для вас способом, а не в собственных интересах. Знания дают власть высочайшего качества» [326, с. 575].

Нам представляется, что в этой работе Тоффлер слишком широко трактует понятие «власть», употребляя его в одном и том же смысле для характеристики разных явлений. Скажем, 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, мы имеем в виду

прежде всего «лидирующие» структуры этого типа) контролирует эти источники власти? Хотя оно сопричастно всем трем источникам власти, степень контроля над ними оказывается разной.

Что касается знания (или даже более широко – информации), то государственный контроль над ним (СМИ, Интернет, система высшего образования, печатная продукция разных жанров и направленностей 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 фактически каждая крупная организация, национальная и транснациональная корпорация имеет свою закрытую информацию, защитой которой занимается специальное подразделение, 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, государственные заказы, субсидии, льготы, 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 девальвируется ввиду включенности государства 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 надгосударственным и негосударственным органам. Соответственно, и здесь происходит диффузия власти и «размывание» суверенитета государства.

Отчетливей всего монополия государства проявляется в сфере организованного применения насилия и даже наличие в стране частных охранных структур не может поколебать его монополии, поскольку негосударственные структуры имеют право на применение насилия лишь в исключительных случаях и только в пределах компетенций, очерчиваемых государством. Но 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 есть одна из основных функций любого государства) Тоффлер по аналогии с Марксом [222-223] разделяет «общественно необходимый порядок» и «прибавочный порядок». Он пишет: «Прибавочный порядок является тем избыточным порядком, который навязывается обществу не для его пользы, а исключительно для блага людей, управляющих государством. Прибавочный порядок противоположен полезному или общественно необходимому порядку... Государства, устанавливающие прибавочный порядок, теряют то, что конфуцианцы называют “мандатом Небес”. Ныне в мире, где все зависят друг от друга, они лишаются легитимности и в нравственном смысле. В системе, которая сейчас развивается, о них не только составляется глобальное мнение, но *они навлекают на себя санкции нравственно легитимных государств* (курсив наш. – А.Х.)» [326, с 571-572].

Конечно, не всегда задекларированная государством цель защиты жизни и обеспечения достатка своим гражданам (а подобные цели декларируются, в той или иной форме, фактически всеми государствами) является руководством к действию со стороны его правителей. Более того, в ряде случаев государство само выступает по отношению к своим гражданам главным насильником и главным грабителем, отнимая их жизнь, честь, свободу и имущество. Впрочем, обсуждение этой проблемы выходит за рамки нашей работы. Нам 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 факторов, например революций, так и внешних, например, посредством экономических санкций).

Вырисовывается следующая схема. Государство ныне не обладает абсолютной монополией ни на один из источников власти, но при этом оно в наибольшей степени контролирует «доиндустриальный» источник власти, и в наименьшей – «информационный». Между тем, реальная власть, в этом можно согласиться с Тоффлером, все менее означает контроль над осуществлением насилия, и все бо-

лее – контроль над информацией. Судя по характеру отмеченной тенденции, государство и далее будет терять контроль над источниками власти, причем, сохранится диспропорция в степени контроля этих источников. 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» [55, с. 383].

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, по меньшей мере, *неадекватным будущему*.

Скажем прямо: когда мы начали рассматривать государство как основную культурно-историческую единицу, то поступили не вполне метафизично, слишком серьезно восприняв сущее в его конкретном наличествовании. Конечно, говорить о государствах достаточно удобно, поскольку у них почти всегда есть четкие границы, центральные и местные органы власти, система права etc., 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 для метафизики важно другое: государства, выступая, конечно, единицей исторической, *не представляют собой*, тем не менее, *онтологическую реальность*.

Последний тезис, полагаем, нуждается в пояснении. Государства имеют границы, но последние могут меняться, и порой весьма значительно. Следует ли в каждой удачной (неудачной) военной кампании или даже в династических колли-

зиях 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 (например, власть Габсбургов как императоров Священной Римской империи реально распространялась лишь на их наследственные владения).

Далее, государства могут возникать, исчезать и опять появляться в исторически короткие периоды (скажем, Польша как государство фактически 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 опять 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? Разве может быть онтологичным то, за реальность чего «отвечают» *такие* факторы? 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», когда же речь заходит не о вымышленных, а о реально существующих государствах, «онтологичность» оборачивается лишь актом политической веры.

Для историка государство является вполне естественной единицей исследования, хотя и здесь, как показал Тойнби [316, с. 14-24; 318, с. 21-42], национальные границы окажутся слишком «узкими». Для метафизика же государство в качестве основной культурно-исторической единицы не подходит. Какая же тогда единице истории будет фигурировать *при метафизическом подходе к делу*?

В предыдущем подразделе разговор шел о духе, создаваемой им культурно-исторической матрице и выдвигаемом этим духом метафизическом проекте обустройства бытия. Объединенные общим метафизическим проектом люди могут

создать одно государство, но могут сформировать и разные политические структуры. Бывает и так, что одни носители этого метафизического 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), мы будем обозначать термином «цивилизация».*

Близким к нашему является определение цивилизации академиком Н.Н. Моисеевым. В частности, под цивилизацией он имеет в виду «... некую схожесть людей, объединенных не только подобием образа жизни и характерными особенностями культуры, но и общностью духовных миров, близостью миропредставлений, признанием определенной структуры фундаментальных ценностей, а в конечном итоге и совпадающим в общих чертах образом мышления» [235, с. 214]. Но хотя данное им определение представляется нам довольно удачным, мы рассматриваем историю человечества под несколько иным углом зрения, что и потребовало формально иной дефиниции.

Цивилизации, осуществляющие посредством своей истории метафизический проект духа, в гораздо меньшей степени подвержены случайностям, чем государства, на чье развитие 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 задействованности (вовлеченности) в реализацию цивилизационных проектов. Стало быть, *релевантной единицей при метафизическом постижении истории оказываются цивилизации*, и лишь во вторую очередь – государства и другие формальные и неформальные структуры, задействованные в историческом процессе.

О каком количестве цивилизаций, разворачивавших свое бытие во всемирной истории, можно вести речь? Здесь диапазон мнений очень широк. Например,

у Шпенглера – это 8 основных культур, у Тойнби – это 21 цивилизация. В отношении выделения ныне существующих цивилизаций у исследователей меньше разногласий (хотя и здесь диапазон мнений колеблется от цифры 5 к цифре 9). Для нас вопросы об идентификации цивилизационной принадлежности древних обществ не является вопросом принципиальным (за исключением тех случаев, которые имеют прямое касательство к современной цивилизационной ситуации и которые отдельно оговариваются), а вот в отношении ныне существующих цивилизаций внести ясность необходимо. Мы примем следующий список из 7 современных цивилизаций: *синская* (китайская, или конфуцианская), *японская*, *индуистская*, *исламская*, *западная* (Европа, США, Канада и Австралия), *российская* (Российская Федерация, Белоруссия, возможно и Сербия), *латиноамериканская*. Ф. Бродель и С. Хантингтон говорят также о возможном формировании африканской цивилизации (имея в виду Африку «ниже» Сахары (субсахарную)) [387, с. 54, 59], но нам справедливость такого выделения не кажется очевидной. Вопрос об *уникальном статусе* Украины и еще некоторых *европейских* обществ нами будет рассмотрен в подразделе 5.3.; там же будет идти речь и об определении культурных «границ» Европы.

Итак, основной культурно-исторической единицей при метафизическом подходе оказывается цивилизация. Но проблема остается. Тот же Тойнби не замыкает полностью историю в рамки историй отдельных цивилизаций, а указывает на наличие «контактов» (в пространствен и времени) между ними, а также выводит целую «генеалогию» цивилизаций, расширяя, таким образом, реальное поле своего исследования за пределы им же заявленных границ.

Локальные цивилизации суть довольно устойчивые образования, что позволяет рассматривать их как *естественную* единицу исторического бытия. Однако если всемирная история есть история цивилизаций, то о тотальности речь уже не идет, ибо, во-первых, далеко не все народы сопричастны цивилизациям (создают их или входят в их состав), следовательно, наличествует пространственная «разорванность», а во-вторых, нестыковки присутствуют и на хронологическом уровне, поскольку цивилизации (даже родственные) практически никогда не «перетека-



ют» одна в другую (в тойнбианской терминологии такая ситуация обозначается как «междущарствие»). Кроме того, отнюдь не все события жизни цивилизаций объясняются внутренними причинами. Китайская стена как артефакт содержит в себе ссылку на внешнюю по отношению к китайской цивилизации силу (ведь не для украшения ее возводили!); также и Крестовые походы есть выражение религиозного пыла средневековой Европы, но сами они как фактическое действие направлены вовне.

Простое признание наличия межцивилизационных контактов не решает проблему, поскольку остается топологическая неопределенность поля такого взаимодействия. Кроме того, контакты имеют не только внешние результаты, но и внутренние, конституирующие духовную жизнь той или иной цивилизации «с учетом» внешнего по отношению к ней фактора. Цивилизационная классификация исторических явлений при метафизическом подходе оказывается *недостаточной*. Стало быть, необходимо внести изменения и коррективы в эту модель и *дополнить* ее.

Топологическая структура мира истории, задаваемая событийными актами, наиболее значительные из которых центрированы вокруг духов народов и внешне проявленные в форме цивилизаций, не ограничивается пространственными и темпоральными границами собственно цивилизаций. Иными словами, режим бытийствования цивилизаций создает «силовые линии», определяющие метрику истории, но она не замыкается на собственно цивилизациях. Этот режим определяется не только внутренними потенциями цивилизаций и входящих в них народов, но и широким историческим контекстом, в котором цивилизации определяют формы своей явленности.

Здесь следует иметь в виду различие между теоретическим осмыслением истории как тотальности (и связанным с этим идеалом внеисторической точки зрения) и предметным «внутренним» бытием самой истории. Восприятие истории «изнутри» основывается не на метафизической (объективной) позиции, а на вполне определенном, связанным с «местоположением наблюдателя» топосе, исходя из которого формируется конкретная «картина мира истории», сама являю-

щаяся частью истории, и влияющая не только на самоидентификацию, но и на *действия* ее участников. Как отмечал Б. Рассел, «с тех пор, как люди приобрели способность к абстрактному мышлению, их действия... стали зависимы от их теорий о мире и человеческой жизни...» [285, с. 6]. Стало быть, «картины мира истории» имеют не только эпистемологический (хотя бы и было доказано, что они есть результат «абберрации 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. *Будем называть ойкуменой топологическую область, определяющую контекст бытийствования отдельной локальной цивилизации.*

Ойкумена пространственно и темпорально 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) 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, в отличие от собственно цивилизационных контактов, которые могут происходить как в пространстве, так и во времени, сосуществование ойкумен возможно исключительно при пространственных взаимодействиях цивилизаций.

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 назовем *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 или даже превосходить ойкумену цивилизации. Такое «разбу-

хание» микрооюкумены характерно для кочевых этносов (или этнических конгломератов), проводящих активную территориальную экспансию. Скажем, в *некоторые* периоды своей истории гунны (хунну) или монголо-татары имели территориально более широкое поле деятельности, чем те, которые имели современные им цивилизации.

Увеличение территориального масштаба исторической деятельности предоставляет для соответствующей общности людей значительные перспективы, но их реализация напрямую зависит от «культурного обеспечения». Дело в том, что «варварская империя» – конструкция крайне неустойчивая. Завоеватели-кочевники оказываются перед выбором одного из двух путей: либо в исторически короткие сроки они закрепляют цивилизационным каркасом свое могущество (так, в частности, поступили разрушившие Рим варвары), либо они сохраняют в неприкосновенности свои традиции, сходя при этом с исторической сцены (судьба империи Чингисхана).

Итак, топос ойкумены (микрооюкумены) определяется характером культурной деятельности соответствующей исторической общности. В историческом бытии, с самого его метафизического «начала», одновременно присутствуют несколько ойкумен (очевидно, что применительно к доцивилизационной эпохе истории человечества речь может идти только о микрооюкуменах), 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 микрооюкуменами отдельных групп последних; наличие же цивилизационных корреспондентов (вариант взаимодействия цивилизаций *в пространстве*) значительно усложняет конфигурацию, поскольку при 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 некоей многослойной *Мегаойкумены*. К этому вопросу мы еще вернемся.

Какие познавательные возможности дает очерченный выше подход? Во-первых, заполняются неизбежные при чисто цивилизационноориентированном описании «пустоты», «дыры» и «разрывы» в модельном образе всемирной истории и 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, прежде всего, 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 бытия. 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 «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 (эта проекция отличает, стало быть, постижение истории от занятий фантастикой: созданным воображением фантастов вселенным некуда проецироваться). Рассуждая о прошлом так, как будто бы оно налично присутствовало, теоретик усилием мысли переносит себя в прошлое, которое для него выступает как-бы настоящим.

«Путешествие» в прошлое может иметь разную мотивацию и разную степень достоверности. Скажем, читатель исторического романа мысленно переносит

сится в иную эпоху и / или иную культуру, переходя из привычных и оттого *скупных* 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 большие возможности. Знакомство с историографической традицией, исследование артефактов прошлого, работа с историческими источниками и овладение приемами и навыками их критики позволяет составить об интересующей эпохе более адекватное и рельефное представление, сконструировать объемную ее модель. 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 топов», т.е. субъект получает возможность воспринимать мир истории из разных «наблюдательных пунктов», а совокупность этих последних и обуславливает топологическую многомерность универсума 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 централизованных вокруг базовой («родного» топоса) 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 мумия некогда бывшего. Изученные ис-

следователем фрагменты прошлого предоставляют ему ориентиры, с помощью которых он будет строить свою пространственность исторического бытия, объединяя эти фрагменты в умопостигаемую тотальность.

Назовем описанную мысленную процедуру «виртуальной машиной времени». Ясно, что эффективность ее работы зависит, в первую очередь, от личности «путешественника», объема его исторических знаний, интеллекта, исторического вкуса и т.д. Но нет ли неких априорных параметров проведения подобной процедуры, независимых от субъективных факторов, или, говоря метафорически, каковы «технические характеристики» указанной «машины»?

Сначала необходимо уточнить, что рассматриваемая «машина времени» настроена на работу исключительно с прошлым. Вопрос в том, как влияет на ее «работу» 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. Скажем, «средний европеец» историю классической Греции знает 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 машины времени» прямого отношения не имеют. Существует ли *общее правило*, которому подчиняется любое «путешествие в прошлое»?

Для того чтобы «выйти» на это правило, следует сначала определить степень влияния на настоящее прошлого и будущего. Как отмечал М. 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» [355, с. 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, однако, оставляет действительные, а пото-

му и действующие следы, со-бытийствуя 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* (см.: [353, с. 210-211]) придает будущему бытийную структуру. Забота, проявляемая в настоящем, есть та реальность, которую можно зафиксировать при обозначении сущности будущего, *колонизацией* [84, с. 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 традиционистском 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 обо-

значения 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» «машины времени», к обсуждению «технических характеристик» которой мы сейчас и вернемся.

На наш взгляд, в ее «работе» можно выделить следующие особенности.

*Во-первых*, в отношении прошлого действует *топологическая избирательность*: прошлое, имеющее отношение к «базовой станции» («родному» топосу) 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 принятого *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. Присущие собственной культуре и собственному времени способы интерпретации 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 отметим, 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, воспользуемся образом, который хоть и был задуман своим автором для других целей, как нельзя лучше подходит для нашего исследования. «...Память тех, кто из толпы, – отмечал Ф. 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!» [244, с. 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 наш взгляд, в подобных противоречиях отражается противоречивость проблем, с которыми сталкивается общество при разрешении кризисной ситуации: с одной стороны, он 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 вос-

принимается и осмысливается современниками как таковой; кроме того, ощущение предполагает сильную эмоциональную компоненту, что придает кризису известный драматизм и экзистенциальную вовлеченность, и выводит ощущаемый кризис 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 «машине времени»? «Пользователями» последней, как правило, являются «не те, кто из толпы» и для них время продолжается «дальше деда». Но вот и получается, что время «до деда» является «общей собственностью» всех, а «после 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 смысле 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 многого 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 ис-

следовать, 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 это, *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, а также характера развития современного исследователю общества.

### **Выводы из Третьего раздела**

1. Обращение метафизики к исследованию исторического процесса оказывается оправданным благодаря принятию познавательной установки, в соответствии с которой история предстает в своей онтологической «неупорядоченности» и открытости будущему. В этом проблематика метафизики пересекается с проблематикой историографии (исторической науки), которая является одной из немногих наук, чье развитие связано с постоянным преодолением методологических кризисов.

Представления классической метафизики о «мировом плане» истории следует признать неадекватным самому историческому процессу, но не потому, что история проистекает спонтанно и хаотически, а потому, что мировой план истории изменяется по ходу ее развертывания, т.е. дух вносит в него (план) коррективы в связи с изменяющимися обстоятельствами.

Метафизическая «истина истории» имеет свою специфику и по отношению к историографической истине, хотя в последнем случае необходимо отметить, что «вопрос об истине» не имеет однозначного ответа в рамках историографии. Метафизическая истина истории не есть истиной факта, релевантной репрезентацией или же истиной причинного объяснения исторического факта как факта. Метафизику истории интересует тотальность исторического бытия, первые начала и высшие причины сущего-как-такового. Метафизическая истина истории должна согласовываться с историографическими фактами (то есть, с фактами историографии), быть самосогласованной и допускать возможность альтернативных истин, т.е. иных концептуальных схем (исторической) реальности. Саму же идею концептуальной схемы целесообразно интерпретировать в контексте принципа дополнительности, и тогда вопрос будет стоять о формировании некоего метаязыка (метасловаря), обеспечивающего поле практического взаимодействия в целом несводимых моделей реальности.

Снятие напряженности между вечными сущностями и более-менее случайными событиями посредством рассмотрения становления через призму бытия, с одной стороны, бытия в контексте становления – с другой, есть одна из основных проблем постнеклассической метафизики истории.

3. Когда субъект ставит исторический процесс в центр своего познавательного интереса, ему необходимо удостовериться в том, что сама история, в своей темпоральной определенности сворачивающаяся в сферу прошлого, есть нечто онтологически фундированное, и даже – фундаментальное, т.е. вопрос сводится к бытийности прошлого как реальности. Решить данную проблему позволяет использование декартовского аппарата *cogito*. Проведение процедуры установления самоидентичности позволяет осознать историчность в качестве неотъемлемого

атрибута Я (личности), без которого это Я попросту не может мыслиться (как и не может, в сущности, мыслить, по крайней мере, мыслить рефлексивно).

Процедура установления самоидентичности не обеспечивает достоверность прошлого в его содержательном аспекте, она гарантирует аподиктичность самого прошлого как онтологической реальности. Историчность оказывается всеобщим антропологическим свойством, что позволяет метафизике рассматривать историю в соотнесении с присутствием, а в ее постижении видеть не только средство самопознания, но и средство выстраивания механизма, позволяющего осуществить переход от сущего к должному посредством изменения кодов истории.

4. Несмотря на то, что история является субъекту в своей наличной дискретности и единичности факта, подлинно историческое переживание придает ей форму тотальности, каковая и выступает одним из ее сущностных атрибутов. В процессе постижения истории человек проходит этапы абстрактного, эмпирического и метафизического субъекта. На этапе метафизического субъекта история и открывается ему как тотальность, но уже не абстрактная тотальность первообраза, нетематически предшествующая собственно предметному знакомству с историографией, а тотальность конкретная, соотнесенная с историей как с бытийным процессом.

5. Хотя человек на протяжении всемирной истории выстраивал разные, несводимые друг к другу культурно-исторические «миры», топологически и хронологически представленные цивилизациями, первые начала истории коренятся в антропных свойствах духа, т.е. формы и механизмы истории человекомерны. Поскольку же сам человек в процессе своей истории изменяется, изменяется и сам характер истории, что позволяет ей быть онтологически открытым процессом.

6. Именно дух оказывается субъектом или «распорядителем» исторического опыта. Интерпретация духом этого опыта приводит к формированию им культурно-исторической матрицы, содержащей основные коды и алгоритмы, необходимые ему для действия в истории. Множественность культурно-исторических форм, в которые дух облачает свою историчность и, соответственно, множественность матриц, свидетельствует, впрочем, не о множественности духов (в прямом

смысле), но лишь о том, что в процессе становления дух (как дух абсолютный) создает альтернативные версии для возможности реализации своей многогранности.

7. Дух выдвигает онтологический проект прежде всего для утверждения себя в мире истории. Смена мировоззрений есть результат преодоления духом на конкретном историческом этапе влияния созданной им же матрицы, однако это преодоление не есть отвержение, Несмотря на происходящие в любом обществе мировоззренческие трансформации, само общество остается тождественным своей матрице, ибо ее отвержение означало бы и гибель соответствующей цивилизации.

8. Человек окончательно выделяется из животного мира тогда, когда в его сознании устанавливается разделение «миров» – физического и сверхфизического («мета-физического»), что следует связывать с появлением у него первых религиозных представлений. На их основе запускается механизм «удвоения бытия», что с позиций метафизики *формально* и можно обозначить как начало всемирной истории. Однако история предполагает активное творческое действие по переустройству мира, а поэтому *фактически* она начинает свое развертывание лишь с началом «эры цивилизаций». Окончание же этого (всемирно-исторического) процесса является неопределенным, причем дело не в эпистемологических сложностях его определения, а в онтологической открытости истории будущему.

9. Хотя пространственная метрика истории задается цивилизациями как «выделенными топосами» бытия, все же к ним это последнее не сводится, ибо сама цивилизация выстраивает свой «мир» в рамках более широкого культурного контекста – ойкумены (доцивилизованные народы, соответственно, выстраивают свой «мир» в рамках микроойкумены). Формирование в настоящее время глобальной Мегаойкумены представляет собой новый исторический фактор, который требует своего осмысления.

10. Обращаясь к прошлому, общество имеет в виду (хоть и не всегда отдавая себе в этом отчет) прежде всего будущее. Отношения с прошлым могут строиться как по линии следования его заветам, так и по линии его отрицания. В любом случае прошлое оказывается неоднородным, разделяясь на чистое и актуаль-

ное. В периоды кризисов отношения с прошлым приобретают особую остроту и драматизм, ибо от них в значительной степени зависит то, какую стратегию будущего изберет общество.

**Раздел 4.**  
**ЛОГИКА ИСТОРИИ И**  
**МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ**

**4.1. «Законы истории» в рефлексивной плоскости философского дискурса и в плоскости исторического бытия**

Как было установлено, исторический процесс обладает субстанциальной 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. субстанциальная основа *проявляется* в *со-бытиях*, и эта проявленность, взятая в своей необходимости, называется *объективной логикой исторического процесса*. Можно ли выразить эту объективную логику истории средствами дискурсивного мышления? Насколько уместно в этой связи говорить о *законах истории*? Попробуем разобраться.

И здесь сразу возникает одна проблема. Что понимать под «законами истории»? Для современного человека связка «законы истории – логика истории» зачастую представляется самоочевидной. Он может не быть уверен в наличии у исторического процесса некоей «логики», но если последняя все же есть, то ее основе должны составлять соответствующие «законы». Это убеждение имеет и обратную сторону: если некто высказывает сомнение в существовании законов истории, то он «автоматически» зачисляется в ряды тех, кто отрицает и саму логику истории.

Эта же установка определяет и отношение к более ранней традиции. Если в прошлом какой-нибудь историк решался поднимать вопросы, хотя бы в какой-то степени затрагивающие логику истории, его размышления по поводу характера исторического процесса ныне без особых колебаний объявляются «поисками законов истории». При реконструкции взглядов мыслителей прошлого некоторые исследователи поддаются искушению «модернизировать» древних, приписать им



идеи и жаргон более поздних эпох. Как отмечал Р. Рорти, теоретик желает разговаривать с предшественниками на своем языке [520, p. 62].

Продемонстрируем подобного рода модернизацию на одном наглядном примере. Характеризуя подходы античных историков, М. Гаспаров, между прочим, пишет: «Тацит был историк, Плутарх был моралист; Тацит *стремился постичь законы истории* (курсив наш. – А.Х.), Плутарх – законы человеческой души. Оба, хотя и с разных сторон, старались объяснить каждый поступок каждого правителя, увидеть, как в одной душе уживались высокий дух и низкие пороки, бесчеловечие и государственный ум; и действительно, созданные ими образы, при всей их тенденциозности, остались высшим достижением античного психологического портрета... Светоний был чужд *таких философских интересов* (выделено нами. – А.Х.)» [74, с. 298].

Сразу же возникает недоумение: какое отношение имеет создание психологически точных портретов исторических деятелей, в чем М. Гаспаров справедливо видит заслугу Тацита и Плутарха, к философии? И самое главное: какие же законы истории удалось постичь Тациту? Но здесь нас ожидает разочарование. И дело не в том, что законы Тацита тривиальны, ошибочны, надуманны и т.д., и даже не в том, что он их в явном виде не формулирует. Во всем корпусе произведений Тацита есть только два места, которые можно истолковать как намек на некую философию истории. В шестой книге «Анналов», приводя рассказ о предсказании прорицателя Трасилла, он замечает: «Когда я слышу о таких и подобных вещах, меня охватывает раздумье, определяются ли дела человеческие роком и непреклонной необходимостью или случайностью» [314, с. 156]. Далее Тацит излагает точку зрения эпикурейцев, стоиков и астрологов, но сам не присоединяется к какой-либо версии. Второе место находим в первой книге «Истории», где, формулируя свою задачу, он пишет, что «прежде чем приступить к задуманному рассказу, нужно, я полагаю, оглянуться назад и посмотреть, каково было положение в Риме, в провинциях, что думали в войсках и что было в мире здорово, а что гнило. Тогда и узнаем не только внешнее течение событий, которое по большей части зависит от случая, но также смысл их и причины» [314, с. 386].

В первой цитате речь идет о судьбе отдельных людей, но никак не об общих исторических детерминантах; причем, римский историк, напомним, воздерживается от ответа на им же поставленный вопрос. Во втором случае, действительно, Тацит упоминает *смысл и причины* исторических событий, противопоставляя их *случаю*. Однако он не формулирует каких-либо теоретических обобщений, а в качестве причин, лежащих в основе значительных исторических процессов, он рассматривает состояние умов и нравов (см. также: [328, с. 584]). Стало быть, у Тацита никаких исторических законов попросту нет и, более того, нет даже постановки подобной проблемы.

Почему возникают подобные недоразумения? Идеи законов у Тацита нет, но его противопоставляют Светонию как философствующего историка библиотекарю. Основания для этого имеются. Светоний стремился к занимательности, Тацит искал причинные объяснения, видел в исторических событиях *необходимость*. Именно это позволяет М. Гаспарову приписать Тациту стремление к постижению законов истории. Но в том-то и дело, что *необходимость и закон – не одно и то же!*

Откуда берется идея законов истории? Для ответа на этот вопрос придется в самом схематичном виде обрисовать этапы становления исторического сознания.

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, представляющих 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, правда, 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 (об особенностях мифологического сознания см.: [92; 129; 201-203; 228; 272; 349; 400; 412; 439; 453-454; 490]). Роджер Осборн

указывает, 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» [252, с. 101]. В сущности, за исключением теогонической и космогонической 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 процесса.

Чтобы событие стало историческим, оно должно вписываться в череду иных событий, занимать исключительное место в *сфере смыслов*, которыми люди надеются то, что *было, есть и будет*. Поход варваров на Рим – *событие* в истории Рима, но лишь *легенда* для последующих поколений варваров. Галльский поход Г. Юлия Цезаря – это часть римской истории, *в которую попали* варвары; галлы и германцы *не знали*, что у них есть история.

Государство дает несравненно более наглядные, чем племя или вождество, доказательства *реальности* социальных отношений и институтов, которые подвержены *изменению*. Именно социальные изменения «провоцируют» появление исторического сознания. Первоначально история является сознанию как нечто абстрактное, как изменение, достигшее, правда, своей действительности, но еще не получившее статус онтологической действительности; история уже стала значимой, но не стала еще необходимой. Как формируется историческое сознание и обязательно ли оно должно нести в себе то, из чего может произойти идея законов истории?

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 во едино была перенесена и на исторические регистрации, накопление которых постепенно привело к возникновению прототипа летописи [169, с. 129-147].

Уже «отец» греческой истории 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 [83, с. 14]. Эта очевидная для современного историка интенция для той эпохи означала фундаментальный переворот в мышлении о прошлом. Р. Осборн отмечает: «Прежний, рожденный в рамках обычая рассказ о прошлом не подразумевал вопроса “Почему?”. Судьба и предназначение человека разворачивались в его отношениях с богами, и хотя подробности реализации судьбы могли быть запутанными и непростыми, никто не спрашивал, почему то или иное событие имело место и почему человек должен был жить или умереть тем или иным образом – нечто происходило потому, что так было угодно богам... И Геродот, и Фукидид не забывают сообщить нам о том, что объяснение (того, почему случились то-то и то-то) – их цель, и они достигают ее воссоздавая цепь причин и следствий» [252, с. 95, 100].

Но причинные цепи не мыслились в некоем метафизическом смысле, т.е. вопрос о сущности исторического как такового, тем более, о логике истории, не стоял. В рамках парадигмального поля античного исторического мышления это вполне естественно и лишь современному европейскому сознанию, закаленному на философско-исторических спекуляциях, видится здесь парадокс: при несомненном интересе к истории греческая (как, впрочем, и римская) культура в целом – аисторична (по крайней мере, так полагал О. Шпенглер). Задним числом современные теоретики приписывают мыслителям прошлого философско-исторические концепции, сетуя при этом на несовершенство последних.

Пожалуй, из античных мыслителей ближе всех подошел к идее исторических законов Плотин. В пятой Эннеаде читаем: «Итак, Промысел проникает все мироздание, но не равномерно, а соответственно качеству той или иной его части. ...В конечном итоге, все это сводится к единству, к всеобъемлющему Провидению. 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 наш. – 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» [266, с. 91-92].

Заметим, что 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 платоновской теории для того, чтобы быть полноценной философией истории – это той самой идеи истории, которую греко-римский мир так и не выработал.

Иная ситуация складывается у народов, чьи представления о мире (в том числе и мире истории) формируются при значительном влиянии Библии. Евреи в гораздо большей степени, чем греки и римляне, были озабочены историей: чего стоит хотя бы скрупулезное (до Адама!) перечисление поколений в Ветхом Завете (совершенно диссонирует с общей иудейской картиной мира антиисторические выпады Екклесиаста, которые естественней звучали бы из уст какого-нибудь стоика (того же Марка Аврелия), но не последователя религии Яхве). 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 выполнят его предписания и жестоко накажет их в противном случае»; эта мысль, с соответствующими иллюстрациями, проходит красной нитью через весь Ветхий Завет.

Священное Писание не раскрывает содержание Божественного замысла, но намекает, что таковой существует, а соответственно дает понять, что в историче-

ском бытии цель 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 исторических событий. Таким образом, Библия показывает *перспективу*, но не *цель*, однако, заявив участие в истории Всемогущего Бога, она открывает простор для соответствующих размышлений и интерпретаций, которые и предпринимаются в рамках христианской теологии и метафизики.

Восприняв эсхатологические представления иудеев, христианство по своему переработало их историософскую концепцию, придав истории направленность, необходимость и смысл. Оно утверждает дуалистический характер человеческой истории через персонификацию Зла в образе дьявола. Последний в Ветхом Завете имеет сравнительно незначительное влияние на ход исторических событий на земле. Дьявол Ветхого Завета – это провокатор (Книга Бытия, изгнание из рая), мелкий интриган при Божьем дворе (Книга Иова), но никак не *историческая* фигура. 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*), а как следствие происходит коренная переоценка земных событий.

Как известно, европейское Средневековье не выработало единой концепции истории. В рамках парадигмального поля христианского мировоззрения могли существовать схемы Августина, Евсевия Кесарийского, Иеронима, Беды Достопочтенного, Иоахима Флорского и др. Объединяющим моментом всех этих схем было убеждение в направленности исторического процесса. Для средневекового христианства, с его личностной концепцией Бога, «закон» как в-себе-объективное, безличное начало не входит в когнитивный горизонт; гераклитов-

ский безличный Логос гораздо более соответствует современному понятию закона (но не закона истории!), чем Логос Нового Завета.

Неправомерной модернизацией является приписывание мыслителям далекого прошлого идей законов природы и законов истории. Дилемма «случайное-необходимое» у современных теоретиков незаметно для них самих заменяется дилеммой «случайное-закономерное» как тождественной оппозицией. Но если мысли о необходимости, господствующей в природе и обществе, высказывались уже на заре философской и научной мысли, то идея закона – довольно позднее изобретение. И. Пригожин и И. Стенгерс обращали внимание на то, что: «великие законы физики не являются “всего лишь” отражениями реальности, как не являются и “всего лишь” социальными или историческими конструкциями. Классический идеал объективности... не имеет экстраисторического статуса. Это был дерзновенный и могучий идеал, возникший на почве западной культуры в XVII веке». И далее: «... сама возможность открытия законов природы не могла не вызвать удивления, о чем свидетельствует скептический прием, оказанный в XVIII в. рационалистами законам Ньютона» [280, с. 248, 252]. Но даже законы природы, претендующие на объективность и универсальность (в рамках класса объектов, на которые они распространяются), в сущности оказываются, как отмечает В.П. Капитон, культурно обусловленными [160].

Если «законы природы» входят в горизонт европейского сознания в XVII-XVIII веках, то «законы истории» – лишь в XIX веке (скажем, в системе Г.В.Ф. Гегеля еще не было места историческим законам: для него существовали лишь законы природы и законы права [79, с. 57]), когда возможность оперирования законами стала критерием научной объективности и теоретической зрелости. Соответственно, общественные и гуманитарные дисциплины столкнулись с необходимостью подведения своего эпистемологического и логико-методологического каркаса под стандарты более «продвинутых» наук.

Но реализовать этот проект было совсем непросто. Неповторимость и уникальность исторических событий причиняет немало сложностей теоретикам при выведении законов истории; сама же идея закона, как она представлена в «эта-

лонных» естественных науках, предполагает повторяемость. Чтобы разрешить проблему, некоторые мыслители шли от событийного микроуровня к универсальным теоретическим обобщениям. Широкое поле для этого предоставляла статистика. Например, Г.Т. Бокль, рассуждая о проценте 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» [42, с. 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 естественнонаучным канонам означало вершину объективности.

Как известно, амбициозный проект создания «социальной физики» потерпел неудачу, во всяком случае, результат оказался неадекватным замыслу. В XX веке характер дискурса принципиально меняется. Например, Реймон Арон, размышляя о социальных действиях (в том числе и о пресловутых самоубийствах), уже предпочитает говорить более осторожно 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» [16, с. 411] и т.д.

Итак, о чем может идти речь при познании логики истории и если соответствующие законы существуют, то где их искать? Статистика в этом деле едва ли поможет, во всяком случае, у нас подход Бокля не вызывает энтузиазм. Законы истории могли бы обнаружиться, если бы в историческом процессе удалось четко отделить случайность от необходимости, т.е. если бы удалось выявить *механизм*



*действия чистой необходимости.* Как же выйти на этот механизм и что понимается под «случайностью» и «необходимостью»?

По мнению Гегеля, наличное бытие (Dasein) представляет собой частью явление и лишь частью действительность. Причем явление им трактуется как нечто преходящее, незначительное, как возможное, которое может быть, а может и не быть; действительность же им понимается как то, что существует с необходимостью [80, с. 89-90]. Все бы хорошо, но у теоретика нет априорных критериев для определения случайностей; лишь в исторической *ретроспективе* он может определить, какое событие случайное, а какое – необходимое. Скажем, Э.В. Ильенков полагал, что «... сам исторический процесс развития предмета существенно облегчает задачу теоретика, поскольку постепенно стирает те его случайные, исторически преходящие черты, которые лишь загораживают его необходимо-всеобщие параметры...» [149, с. 299].

Мы примем следующую модель. Событие, которое современниками воспринимается как случайное, в контексте дальнейших событий может оказаться существенным и необходимым. Необходимость *про-является* в случайностях, но есть события, в которых необходимость лишь проявляется, а есть такие, которые ее создают. Первый класс событий логично назвать случайными, события второго класса – необходимыми, т.е. действительными в гегелевском смысле.

По нашему мнению, ни в природе, ни в истории нет событий или процессов, которые *не могли бы не быть*. Образование Вселенной, появление жизни на Земле и т.д. – это события, которые могли бы и не быть. В этом смысле они – случайны. Но поскольку последующие процессы являются следствием этих событий, то таковые события ретроспективно оказываются необходимыми. То есть, необходимость – это не то, что происходит потому, что не может не произойти, а то, что оказывает заметное влияние на ход последующих процессов и вызывает дальнейший события, тем самым формируя структуру бытия как истории.

Причем, к категориям «необходимое» и «случайное» нельзя в качестве критерия для различения применять понятие «вероятность», ведь отнюдь не факт, что, например, Большой Взрыв (событие необходимое, ввиду последующих про-

цессов и событий) произошел с бóльшей степенью вероятности, чем какое-то частное событие из жизни одного из обитателей Земли. Но категория «вероятность» имеет, все же, к проблеме исторической необходимости самое прямое отношение.

Развитие сильно неравновесных систем, к числу которых относятся все перешагнувшие первобытную стадию социокультурные образования, далеко не всегда следует наиболее вероятному сценарию. В узловых событиях потенциально заключено множество альтернатив и выбор происходит под действием факторов, которые, будучи в-себе-случайными, в контексте следующих за ними процессов и событий оказываются объективно необходимыми. При этом, как указывает А.П. Назаретян, «...на протяжении всего периода, доступного ретроспективному обзору, мир последовательно изменялся от более вероятных к менее вероятным процессам и состояниям» [237, с. 179]. Действительно, собирательство и охота «естественнее» земледелия и скотоводства, сельское хозяйство «естественнее» промышленности и т.д. В целом с мнением Назаретяна можно согласиться, но надо помнить, что отмеченная тенденция просматривается лишь при рассмотрении объекта на значительном временном интервале. Для объектов разной природы мера «значительности» временного интервала будет разной; отличаться она будет и для одного объекта, но на разных этапах эволюции. Переход от сущего к должному требует *времени* и соответствующих механизмов, причем на каждом новом этапе вступают в действие иные механизмы и изменяется масштаб времени.

Относительно последнего укажем важную особенность: каждый последующий этап, изменяющийся, так сказать, онтологическое устройство мира, занимает значительно меньше времени, чем предыдущие. Так, эволюция Вселенной измеряется миллиардами лет, эволюция жизни – миллионами, эволюция общества – тысячами. Более того, внутри каждого из этих этапов время имеет отчетливую тенденцию к ускорению. Если на заре человеческой истории существенные изменения требовали тысячелетий, затем – столетий, то в настоящее время грандиозные по своему значению изменения происходят в течении жизни одного поколения. Ввиду ускорения социальной эволюции предвидение *длительности* после-

дующих этапов оказывается практически невозможным, поэтому нам трудно согласиться с мнением Тейяра де Шардена, полагающего, что *по аналогии* с другими живыми пластами конвергенция человечества в «точке Омега» должна осуществиться через несколько миллионов лет [315, с. 156]. Мы вовсе не уверены, что вообще всемирная история движется «к» некоей точке (уже, очевидно, «поставленной», раз Тейяр ее «увидел»), но даже если нечто подобное и произойдет, то уж продолжительность эволюционных процессов здесь не будет иметь ни малейшего значения.

Итак, классические законы предполагают повторяемость и эквивалентность во времени. Ориентация на такой идеал не могла не привести к представлению о детерминистических законах истории. Все событийное, вероятностное из истории исключалось как случайность: «законы истории» отражают-де инвариантную необходимость (от боклевских самоубийств до марксовых социальных революций). Этот подход себя исчерпал.

Тем не менее, факт усложнения социальных структур дает основание утверждать, что 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.

Как же формализовать эту необходимость и имеет ли она отношение к тому, что можно обозначить как «логика истории»? Эта проблема является одной из центральных в философии истории. Ее разрешение требуется как для придания концептуальности теоретическим моделям, так и ввиду предполагаемой возможности их практического использования. Эксплицитно проблема постижения логики истории ставится довольно редко, а обращение к ней и варианты ее решения базируются на непроговариваемых авторских допущениях, все многообразие кото-

рых можно свести к трем основным подходам. В соответствии с **первым**, историческое развитие человечества подчиняется объективной и независимой от сознания людей логике, постижение которой позволяет «помочь» истории или «при- тормозить» ее ход, но не дает возможности его кардинально изменить. Объединяет всех представителей первого подхода мысль о *неизбежности* определенного будущего (Конца Света, заката Европы, победы коммунизма), а разъединяет – различие в понимании онтологической основы этой неизбежности. Согласно **второму подходу**, в историческом развитии наличествуют некоторые тенденции, знание которых позволяет эффективно использовать их действие, а при необходимости – обходить, корректировать, в лимите до кардинального изменения вектора исторического развития. Второй подход наиболее эпистемологически размыт, поскольку с его концептуальной установкой могут согласиться теоретики, не согласные между собой более ни в чем. Он представляет собой некое транспарадигмальное познавательное пространство, в рамках которого возможно сосуществование самых различных теорий. Объединяет представителей этого подхода лишь убеждение в непредопределенности, *открытости* истории и *возможности изменения ее (подчиняющегося объективной логике) хода*. И представители **третьего** подхода полагают, что в историческом развитии вообще *нет никакой логики*.

Детальный разбор каждого из указанных подходов не входит в задачи нашего исследования, но их формальное обозначение позволяет очертить познавательные рамки предметной сферы, в которой данная тема разворачивается и обсуждается. Здесь следует заметить, что три названные подхода играют принципиально разные эпистемологические роли.

Совершенно четко и однозначно философско-исторический агностицизм выражен в третьем подходе: отсутствие логики исторического развития делает невозможным построение целостной модели истории, а исследователь вынужден ограничиваться лишь феноменально-событийным уровнем, которому приписывается вся полнота бытия. Такая установка для философского постижения истории наименее конструктивна, поскольку она не предполагает какого-либо определен-

ного практического результата от исторического исследования, а тем самым, в сущности, делает его бессмысленным.

Философско-исторический дискурс осуществляется в предметном пространстве первых двух подходов, а ключевым аксиоматическим принципом есть признание наличия *некоей* логики, в соответствии с которой и осуществляется всемирно-историческое развитие человечества. Причем два вопроса имеют кардинальную важность, ибо ответ на них определяет сам характер исследования. Это вопрос об онтологическом основании логики исторического развития и вопрос о соотношении человеческой свободы и исторической необходимости.

Для представителей первого подхода историческая необходимость приобретает характер *неизбежности*, а свобода человека сводится к фикции (впрочем, довольно редко это декларируется открыто). Выраженная через необходимость, логика истории может рассматриваться как извне-положенная программа (провиденциализм), либо как имманентное свойство самой истории (эту концептуальную установку условно обозначим как «исторический детерминизм»).

Поскольку философия не в состоянии ни подтвердить, ни опровергнуть провиденциалистскую доктрину, то любые оценки ей могут быть даны только в рамках теологии. *Логически* можно сказать, что воля Бога – достаточно весомая сила, чтобы считать ее фундаментальной для исторического развития человечества, но из этого чисто логического заключения не следует, что Бог действительно занимается режиссурой исторической драмы. Когда Карл Поппер в заключении одной из своих работ [275, с. 281-304] пытается решать этот в сущности теологический вопрос с философских позиций, результат получается не очень убедительным.

Правда, в последние столетия провиденциализм в своем аутентичном виде мало соответствует интеллектуальной моде. Поскольку в Новое время стандарты научного мышления устанавливались классическим естествознанием, идея неизбежности истории трансформировалась в представление об особых исторических законах, рассматриваемых как формализованное и категоризованное отражение логики бытия.

Особенность ситуации в том, что далеко не всегда эти законы явно формулируются или даже вообще упоминаются. Есть теории, отсутствие в которых явно сформулированных законов выглядит как эпистемологическая условность или же жанровый прием, но не принципиальный факт. Например, известно, что 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» [405, с. 129], «Природу нужно трактовать научно, об истории нужно писать стихи» [405, с. 252] и т.д.). По формальным признакам его морфологию мировой истории следовало бы отнести к третьему подходу. Однако шпенглеровская система инвариантных жизненных циклов, подчиняющих себе процессы развития культуры, *тематически* укладывается именно в рамки первого подхода, т.е. 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 Н.Я. Данилевского [113], в нем нашлось бы вполне подходящее место.

Таким образом, формулировка законов истории – лишь завершающий, но вовсе не обязательный этап. Более того, до XIX века как историки, так и философы прекрасно без них обходились и лишь соображения теоретической респектабельности, для поддержания которой нельзя было отставать в уровне теоретического обобщения от стандартов естествознания, поставили на повестку дня вопрос о «законах истории». Идейнным 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 законотворчества.

Впрочем, как и всякая красивая и амбициозная утопия, эта идея вскоре потеряла бы значимость и остроту, столкнувшись с невозможностью своего удовлетворительного разрешения. Но здесь в игру (если говорить об отечественной фи-

лософской 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 излагались 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”» [237, с. 189].

По ряду причин сегодня марксистская схема не вызывает к себе такого полного доверия как ранее. 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. По сути 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, однако 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 (одна из последних попыток такого рода – претенциозная и экстравагантная книга российского журналиста Ильи Стогова «Пепел империй: В поисках законов истории» [310]), 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 по-

знавательный процесс шел от открытия законов к их осмыслению, то в науках о духе наоборот: от осмысления факта отсутствия законов истории к попыткам их открытия.

Интересно, что порой утверждения о существовании законов истории не подкрепляются даже попытками указать на некоторые из них. Когда физик рассуждает о законах, он знает, о каких законах он говорит, когда же о законах истории (или о законах общества) 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 [229, с. 440], что ими необходимо руководствоваться при формировании независимого украинского общества [229, с. 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? Чем же в таком случае следует руководствоваться? Выходит, что вместо обсуждения конкретных ситуаций и принятия *ответственных* (как соответствующих ситуации) решений, следует заняться поиском таких законов, из которых решения вытекают «автоматически». А кто поручится, что открытый закон действительно универсален и действительно подходит для любых ситуаций? В истории философии было немало сделано заявок на открытие законов истории, однако какой-либо осязаемый *положительный* эффект от их использования не бросается в глаза. Тем более непонятно, кому и на основании чего решать, какие именно из различных вариантов выдвигаемых законов достоверны, а какие – нет. Так, пожалуй, с каждой сменой правительства граждане будут узнавать об открытии новых «законов истории» и об «отмене» старых.

Итак, есть ли в историческом развитии человечества логика, и если есть, то можно ли ее выразить без апелляции к *классическому* пониманию законов? Тоффлер пишет: «Может ли быть предсказано что-нибудь в принципе, как это в эпоху Второй волны позволяла механистически понимаемая причинность? Или вещи и явления в своей основе неизбежно непредсказуемы, как это настойчиво утвер-



ждает критики механицизма? Что же правит нами – случай или необходимость? Причинность в Третьей волне побуждает нас по-новому ответить на этот древний вопрос. Ясно, что она помогает нам избежать, наконец, той логической ловушки (или-или), которая так долго стравливала детерминистов с антидетерминистами, – необходимость против случайности. И это, может быть, и есть самое важное, эпохальное философское открытие» [325, с. 494].

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, *сталось*. Происхождение человека можно пытаться проследить эмпирически, однако 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. Как утверждал Мераб Мамардашвили, «... есть в мире место, оставленное пустым, когда законы недоопределены, и они определяются, когда это место занимает, когда есть индивидуация, и существование выступает как единичность» [214, с. 173].

Историческое бытие определилось, когда, позволим себе метафору, 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 и предположенными, уже наличествуют, они задают онтологический характер исторического. История не начинается с «чистого листа», поэтому, не будучи наперед определенной, она уже изначально дана как предположение.

Тем не менее, история, будучи уже антропно определена в своих онтологических рамках, все же *еще* недоопределена. Она нуждается в конкретном человеке, который придаст жизненность бытию и, преодолев свою эмпирическую дис-

кретность, локальность, единичность, замкнет на себя бытийные цепочки и наполнит своим творческим усилием онтологическую пустоту недоопределенной истории. На вершине духовного усилия личность формирует принципы исторического бытия и переструктурирует выступающую в модусе необходимости действительность.

Каким образом это удастся, т.е. каковы онтологические условия, предоставляющие человеку саму возможность такого формирования и переструктурирования? Ключом к ответу на данный вопрос может служить известное положение Гегеля о том, что всемирная история есть прогресс в сознании свободы. Важно здесь понимать, что сознание не только фиксирует, но и, прежде всего, конституирует свободу как бытийную основу существования человечества. Разумеется, свобода не сводится только к политическим, гражданским правам или возможности личного экзистенциального выбора вопреки обстоятельствам. Свобода есть то, благодаря чему эти внешние обстоятельства, выступающие для несвободного существа в роли детерминирующих его судьбу неуправляемых констант превращаются в управляемые им посредством творческого действия переменные.

Из этого, в частности, 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 и от того, на какого именно человека и на какое именно общество они действуют. 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 не-серьезная и не то, что вопрос навсегда закрыт, а то, что на *данном историческом этапе* найдены эффективные *применительно к данным историческим условиям* средства ее разрешения.

Человек не есть нечто онтологически постоянное. Происходящие на протяжении всемирной истории изменения форм его коллективного общежития, способов самореализации, характера потребностей и средств их удовлетворения приводят к сменам онтологического статуса человека. От уровня животного, которое

мало чем отличалось от других животных и, в общем-то, 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 процессов и закономерностей (например, ср. степень зависимости цивилизации от годовых циклов и климатических изменений в «аграрном», «индустриальном» и «постиндустриальном» обществах). Поэтому связь человека и природы – величина исторически переменная.

Одним из фундаментальных свойств исторического бытия есть его нестабильность, означающая потенциальную возможность реализации разных векторов социокультурной эволюции. В неких ключевых точках (точках бифуркации) заложено большое разнообразие сценариев и ход дальнейшего развития системы может оказаться невероятным по меркам докризисного состояния. Последнее справедливо для любой нестабильной системы. Для систем социокультурной природы дело осложняется наличием *интеллектуального субъекта*, 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 (см. об этом: [237, с. 126]). Способность интеллектуального субъекта изменять ход социокультурной эволюции путем перераспределения энергетических и информационных потоков оказывается одним из фундаментальнейших свойств того уровня бытия, который принято называть миром истории. Иными словами, *оперирующий информационно емкими моделями интеллектуальный 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.

Интеллектуальный субъект не может, конечно, творить историю исключительно по своей прихоти, не считаясь с объективными обстоятельствами. Поэтому остро встают проблемы корректного определения точки бифуркации, в которой действующий интеллектуальный субъект получает экстраординарные полномочия, и реальной оценки возможных векторов развития. Укажем здесь на следующие моменты.

1. Социальная бифуркация является следствием кризисной ситуации, характеризующейся невозможностью для социокультурной системы развиваться далее в том же направлении, отрабатывать ранее использовавшиеся алгоритмы. Это может быть фактическая невозможность (например, исчерпание ресурсов), либо футурологическая суицидальность (физически система в состоянии развиваться в том же направлении, но такой путь грозит гибелью в перспективе).
2. Возможности управления социальными (и социокультурными) процессами зависят от когнитивной сложности интеллектуального субъекта, т.е. от мощности информационных блоков, которыми он в состоянии оперировать.
3. Антикризисная стратегия должна учитывать общий уровень развития системы, а также использовать те реальные предпосылки выхода из кризиса, которые система выработала в докризисный период.

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, немислимые 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 альтернати-

вами, мысленно перенесенными в будущее; 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 естественнонаучном смысле, т.е. нечто, следующее 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, геополитических, 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, а действующие объективные закономерности приобретают антропологический и антропогенный характер.

Фундаментальные параметры мира допускают появление в нем наблюдателя (подробней об антропном принципе см.: [23; 430]), но они не детерминируют не только его историю, но и его бытие. Существование человека контингентно, т.е. не-необходимо, как, впрочем, и существование любого другого объекта во Вселенной. Необходимость в истории возникает на втором этапе, когда человек утвердится в бытии. Причем, от того, как именно он утверждается, 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 звучания которых придает истории не только драматизм и жизненность, но и позволяет говорить о свойственной ей логике.

При таком повороте дела становится очевидной некорректность классической постановки вопроса о «законах истории» и задается иной стиль мышления, для которого логика истории выражается не через законы, а через *судьбу*. Мы употребляем слово «судьба» за неимением лучшего, но вкладываем в него вовсе не шпенглеровский смысл. Для нас судьба – это открытая возможность, логически и в чем-то даже органически увязывающая будущее с прошлым и настоящим. Судьбу воспринимает как *рок* лишь слабый, несамостоятельный и творчески стерильный дух (вздыхая: «От судьбы не уйдешь!»); дух же, обладающий креативными потенциями, рассматривает судьбу как шанс и вызов (возражая первому: «Человек – хозяин своей судьбы!»). Преодолевая судьбу, дух создает иные условия своего бытийствования, которые, будучи установленными, формируют новую судьбу, которая тоже преодолевается духом. Отказ от преодоления судьбы – главная причина закатов цивилизаций.

Уже упоминаемый нами А.П. Назаретян не без иронии заметил, что во многом проблема законов истории зависит от условностей и авторского честолюбия [237, с. 189]. Если подходить к вопросу о законах истории с позиций постнеклассического научного идеала, его решение заключается, мы полагаем, в следующем. Существует объективная логика исторического процесса, вызревающая из форм и механизмов вхождения в бытие и закрепление в нем человека. Эта логика проявляется в виде *тенденций*, которые можно выявить путем обобщения эмпирического материала. Конкретные формы, посредством которых теоретик представит полученное знание, зависят от характера материала, ранга обобщения и т.д., в том числе, конечно, 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.

Итак, среди трех вышеобозначенных подходов к разрешению проблемы постижения логики исторического развития, наиболее эвристически продуктивным

нам представляется второй, соединяющий в себе достоинства первого (признание наличия логики истории) и третьего (признание свободы как фундаментальной основы исторического бытия), и лишенный их недостатков (детерминизм и волюнтаризм – соответственно). Обращение к постнеклассическому идеалу знания позволяет снять с повестки дня «больную» тему законов истории, переведя вопрос о формализации логики исторического развития в разряд сугубо технических.

#### 4.2. Онтологические основания культурогенеза

Логика истории, как было показано, не есть нечто, стоящее «над» собственно историей и человеком как ее деятелем. В связи с этим возникает вопрос: каким образом человек в состоянии «творить» историю и как это «умение» связано с его креативностью?

Сферой реализации творческих потенций человека как существа исторического, выступает культура. Последняя в некоем глубинном смыслеобразе уже *пред-*дана сознанию, а, стало быть, постижение культуры есть процесс узнавания человеком лежащих вовне собственных предпосылок. Но эти культурные предпосылки индивидуального Я, без каковых человеческое существо не могло бы и помыслить себя как «Я», представляют собой, очевидно, нечто принципиально иное, чем природные предпосылки возможности физического существования Homo sapiens (впрочем, существуют концепции, более или менее тесно увязывающие эволюцию биологическую и эволюцию культурную; их обзор дан в работе А.С. Токовенко [323, с. 146-165]). Природные предпосылки оказывают свое влияние, так сказать, объективно, при минимальных усилиях человека, в то время как культурные очерчивают лишь поле возможностей, предлагая индивиду самому конституировать себя в качестве личности. Поскольку культурные предпосылки действуют не автоматически, а лишь при наличии внутренней духовной работы, характер ко-

торой и, соответственно, результаты, будут существенно отличаться у разных людей, они для развития личности оказываются более фундаментальными, чем предпосылки собственно природные, которые, конечно, необходимы, но их необходимость 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 вопрошание: «Как получилось, что я, мыслящий, существую, причем существую как мыслящий, и что я делаю в этом мире?». Переплетающиеся в подобных вопросах онтологические, эпистемологические, антропологические и иные аспекты, очерчивают многоуровневый характер проблемы, которую можно обозначить как проблема первых начал и высших причин культуры.

Культура выступает в качестве бытийной сферы, реальность которой обеспечивается особыми режимами человеческой деятельности (антропными режимами), возможными благодаря наличию у человека способности, во-первых, к *абстрактному спекулятивному мышлению*, возникающего 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. Как заметил П. Тейяр де Шарден, «...разумеется, животное знает. Но, безусловно, оно не знает о своем знании... Нас разделяет ров или порог, непреодолимый для



него. Будучи рефлектирующими, мы не только отличаемся от животного, но мы иные по сравнению с ним. Мы не просто изменение степени, а изменение природы, как результат изменения состояния» [315, с. 137]. Об этом пишет и Н.Н. Моисеев, который утверждает: «Самое главное свойство интеллекта – это способность к отвлеченному мышлению, к абстрагированию, благодаря которым возникает самосознание и рефлексия. Человек обретает не только собственное Я, но и способность видеть это Я со стороны, видеть и оценивать свои отношения с другими Я и свое отношение к другим Я. Этим человеческий интеллект качественно отличается от разума животных» [235, с. 174].

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, что находит свое выражение как в социальных институтах, так и в священных текстах. Например, в рамках иудео-христианской традиции личное человеческое Я фигурирует почти на нелегальном положении, а если и присутствует как данность (в Книге Иова, Посланиях Павла, у Августина), то всегда в соотносительности 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 называл рефлексией применительно к процессу выделения человека из биологического своего окружения, 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 достоверности 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 экзистенциальной пустотой и 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» [39, с. 60].

Человек, осознавший свою беспомощность в чуждом материальном мире и не желающий с этим мириться, употребляет все усилия для конструирования реальности, в которой он мог бы чувствовать себя как дома. Ощущая свою подвешенность в бытии и желая выйти из этого достаточно дискомфортного состояния, он ищет для себя соответствующую онтологическую точку опоры, в каковом каче-

стве выступает культура, будучи механизмом адаптации человека к условиям сущего мира, 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. Иными словами, для поддержания культуры и наполнения ее новым содержанием (а без *нового* содержания культура костенеет и умирает), *чистой мысли*, даже гениальной, недостаточно.

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 может и не предполагать прямого практического воплощения, бытийствуя в культурном пространстве как идеал или теория и т.д.

Чистая мысль может уносить мыслящего за пределы не только физической, но и духовной реальности, однако это будет лишь личный мир индивидуального Я. Человек выступает как реципиент относительно культуры, он «подпитывается» энергией последней, сам на нее не влияя; связь здесь односторонняя. Если же его мысль смогла, при посредничестве волевого усилия, *оформиться*, то он выступает уже как создатель иной реальности, как творец. Именно через творчество природное бытие трансформируется в бытие культуры.

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.*

Столь плотное увязывание социального бытия с творчеством может вызвать возражения. Так, в первобытных племенах порой сложно заметить значимые элементы творчества, хотя нельзя отрицать за ними социальности. Однако сама 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. Это означает не то, что творчество появляется исторически раньше, чем собственно общество, а то, что 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 сакрализируют 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.

Культура подвижна, изменчива и в этом причина развития общества. М. Мамардашвили по этому поводу говорил: «То, что я называю культурным состоя-

нием или, скажем так, *состоянием мысли* (курсив наш. – А.Х.), это некоторая историческая точка, точка самоподдерживающаяся и пребывающая живой на безумно закручивающейся кривой. И она имеет бескультурие не позади себя. Культура не есть нечто, возникающее из хаоса. Хаос и бескультурие не сзади, не впереди, не сбоку, а окружают каждую историческую точку... Сама культурная форма существования наших мыслей... фундаментально предполагает в себе незнание. То есть некую пустоту, оставленную онтологическим устройством мира и мысли для того, чтобы заполниться актом, живым, напряженным, волевым состоянием» [213, с. 144]. Культура возможна лишь при наличии актов творческой мысли, которые стремятся раздвинуть ее горизонты и как бы «подпитывают» культуру духовной энергией, ибо «... если эти акты не совершаются, если не находится в культуре достаточного числа людей, способных на поддержание этого на вершине собственного усилия, то ничего нет. А если что-то и есть, то это всего лишь тени, неотличимые от живого» [213, с. 145].

Но заметим, что локальностью действия в историческом пространстве-времени не ограничивается их значение. Деяния отдельных личностей оказываются значимыми не только для определенной точки культурно-исторического пространства-времени, но и для коллективного опыта человечества, помысленного как целостность.

Подлинной основой культурного бытия есть дух. Ранее (подразделы 2.3. и 3.4.) мы уже обозначили тот смысл, который придается этой категории в нашем 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*» [78, с. 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 основывается. 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. разворачивается, производя новую духовную реальность.

Неоднократно предпринимались попытки рассматривать феномен культуры в контексте существующих природных закономерностей, предлагать естественные (материальные) объяснения для трансцендентных (духовных) процессов. Показательным в этом отношении является отнесение Л.Н. Гумилевым этногенеза к географическим, а шире – естественнонаучным фактам [100-104]. Соответственно, причины пассионарности указанный автор ищет во внешней природе (вспышки на Солнце, космическая радиация и т.д.), исходя из того, что в биосфере Земли нет факторов, которые могли бы вызвать описанные им мутации. Мы бы даже сказали, что и за пределами Земли, если рассматривать сугубо физический пласт бытия, «ничего такого» тоже, скорее всего, нет. Гумилев слишком серьезно относился к науке, полагая, по-видимому, что если нечто не может быть описано средствами естествознания, то его и быть не может, а тому, что существует, должно быть найдено *естественнонаучное* объяснение. Но творчество, пассионарность и другие проявления духа никоим образом не относятся к разряду явлений приро-

ды, поэтому и законы природы не являются законами духа. Скорее прав был Н.А. Бердяев, отмечая, что «всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего, т.е. создание новой силы, а не изменение и перераспределение старой» [33, с. 137-138].

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». В отличие от греческой традиции с ее концепцией Демиурга, Бог христиан прежде всего и преимущественно Творец, а не только Ремесленник и Распорядитель. Творчество – свойство божественное, оно не может быть присуще тому, что со-творено. Но человек – не просто творение в ряду других творений. Он еще есть образ и подобие Бога, и в этой своей роли он 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. Творчество вызывается потребностью личности в амплификации внутренней духовной работы и экспликации ее вовне, что имеет значение не только для манифестирования *urbi et orbi* своего кредо, но и для наполнения конкретным содержанием открывшегося в рефлексивном действии пространства мысли. Существование последнего обеспечивается наличием соответствующих когнитивных предпосылок, названных Мерабом Мамардашвили «ноогенной машиной» [214, с. 227].

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 того или иного общества дают такие личности, которые решаются подняться над окружающей действительностью, формулируя новые идеи, создавая новые ценности, обустривая, таким образом, новую духовную реальность. В данном обществе на данном этапе его истории может быть больше или меньше творческих личностей, 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. Процесс приобщения нетворческого большинства к духовной деятельности творческого меньшинства раскрыл Тойнби в механизме *мимесиса*, т.е. подражания первым идеям и ценностям вторых. В случае если творческое меньшинство оказывается не в со-



стоянии достойно ответить на вызов истории, решить новую задачу, сформулировать новые цели и включить механизм мимесиса, общество переходит в состояние стагнации, после чего может последовать надлом и распад. Именно поэтому так велика ответственность творческих личностей за процессы, происходящие в обществе и особенно важна их роль в периоды социальных катаклизмов: «Во время бедствий маска цивилизации снимается с примитивной физиономии человеческого большинства, тем не менее моральная ответственность за надломы цивилизаций лежит на совести их лидеров» [318, с. 305].

Каждый индивид потенциально творец, но реализует эту потенциальность далеко не каждый. Но 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 заключается 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. Ирония истории заключается в том, что 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; усложня-

ясь, 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.

Развертывающийся дух познает себя через свое становление, ибо духовная субстанция по своему существу подвижна. Остановившийся в своем развертывании дух представляет собой лишь мумию, памятник, но не действительность (застывшие культуры это наглядно демонстрируют; они *уже* не история, а археология). Из этого следует, что дух не может себя познать целиком в некоей конечной временной точке, ибо его познание самого себя здесь-и-сейчас не может учитывать сам факт познания, который создает грядущее, уже отличное от того, что было познано (даже если бы полное познание этого «здесь-и-сейчас» было возможно!).

Возрастание духа требует и увеличения количества его репрезентирующих деятелей. Система образования, являющаяся составной частью культуры, призвана искать, отбирать, воспитывать не только мастеров, но и подмастерьев. 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. Мы имеем в виду тему «творцов истории». На наш взгляд, основное недоразумение, мешающее столь давней дискуссии принести плодотворные результаты, заключается в *неис-*

*торическом 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. Мы же полагаем, 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 общества такие вольности совершенно недопустимы, ибо ведут к серьезной подмене понятий.

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 нужда-

ется 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 Ф. 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 есть одновременно жрец, судья и военачальник. Во все времена правители стремились сохранить за собой монополию на знание, держа под своим контролем, соответственно, и возможность творчества. Чем более им это удастся, 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 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, 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 ограниченный *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. В условиях информационного бума, 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, как было показано в подразделе 3.5., государство все меньше контролирует это «постиндустриальный» источник власти.

В связи с этим заслуживает внимание позиция академика М. Згуровского, который, в частности пишет (применительно к процессам научно-технологического развития Украины), что «... назрела необходимость признать наличие в государстве двух составляющих высшего образования – одинаково общественно важных и необходимых. Это массовое высшее образование, которое дает базовые знания большинству населения Украины, но не привлекает к обучению развитую науку, и передовое высшее образование, которое готовит высококачественный, конкурентоспособный человеческий капитал на основе использования в обучении научных исследований и инноваций. Обоим звеньям государство должно предоставлять соответствующую помощь и поддержку» [137]. Мас-

совое распространение знания не превратит, конечно, всех украинцев в ученых (такая задача и не может ставиться), но обеспечит крайне необходимый прорыв в инновационном развитии, позволит преодолеть отставание (в том числе, и экономическое) Украины от других стран Запада. Не менее важным, на наш взгляд, является и то, что реальное повышение творческой активности граждан (за счет доступа к знанию) позволит им стать более активными субъектами исторического процесса, переведет историческое деяние из статуса «занятия для элиты» в (по крайней мере, принципиально) статус «общего дела», а именно дела созидания общества, построенного на знаниях.

Мы полагаем, что 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 (режимом) 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 чиновников. Такова, на наш 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, а значит – и увеличивается их роль как участников всемирной истории.

#### **4.3. Локальные цивилизации и всемирно-исторический процесс: диалектика взаимоотношения**

Итак, выше мы попытались снять спекуляции по поводу «творцов истории», показав, что сама эта проблема не имеет экстраисторического статуса, т.е. должна решаться не на основе априорно принятых допусков, политических убеждений или вкусов теоретика, а на основе исследования тех конкретных форм, которые определяют бытийствование общества во всемирной истории. Но само номинирование процесса становления человечества как *всемирной* истории является достаточно двусмысленным. Что означает «всемирность» истории? Свидетельствует ли эта всемирность о наличии «единого магистрального пути» или же ее следует понимать иначе?

Ранее мы говорили (подраздел 3.3.) о тотальной истории, но такое обозначение есть пока еще формальное и абстрактное, имеющее смысл преимущественно в аспекте онтологическом, а именно в связи с обсуждением проблемы субстанциального основания истории как *явленного* через дискретность процесса. Далее речь шла (подраздел 3.5.) о том, что историческое поле действия, заполняемое фактической событийностью, сущностно задается режимами бытийствования локальных цивилизаций, а топология истории представлена ойкуменами. Из этого также не следует «всемирность» истории, ведь связанное с процессами глобализации формирование мировой Мегаойкумены – дело лишь «сегодняшнего» дня, а если брать день «вчерашний» или «позавчерашний», то там ни о какой Мегаойкумене речь не шла. Да и без того понятно, что всемирная история – это вовсе не история глобализованного человечества, т.е. сама эта идея предполагает нечто

иное, чем просто фактическое объединение человеческой (исторической) деятельности в мировом масштабе. Так все же, чем является всемирная история и что дает право говорить об истории в аспекте всемирности?

Историческое мышление может ограничиваться историей хутора, города, района (краеведение), историей рода (генеалогия), организации и т.д.; в 1970-е гг. на Западе в исторической науке даже оформилось отдельное направление, назвавшее себя «микроисторией» [193; 226]. Эти опыты представляют определенный (прежде всего, методологический) интерес для метафизики истории, но следует подчеркнуть, что различные варианты микроисторических исследований осуществляются сугубо в границах исторической науки, а метафизика, принимая к сведению и отслеживая современные тенденции в историографии, оперирует все же иными категориями, а потому специфика ее подхода к осмыслению истории состоит в охвате общих, сущностных процессов, по возможности свободных от частных деталей.

Понятно, что вопрос о «всемирности» истории не следует понимать как проблему исторического масштабирования. Это есть проблема выявления онтологических параметров мира истории, актуализирующаяся в контексте противостояния *универсалистской* и *цивилизационной* парадигм. Каждая из этих парадигм имеет свои основания в реальности и нельзя сказать, что одна однозначно достоверней, чем другая. Сама реальность, будучи многогранной, допускает возможность своего противоположного «прочтения» и истолкования. Здесь задача заключается не в том, чтобы подтвердить одну и отвергнуть другую схему этой реальности, а в том, чтобы преодолеть их крайности, обустроить некое метапарадигмальное поле дискурса, в рамках которого можно было бы учесть и теоретически осмыслить как универсальные, так и локальные тенденции исторического развития человечества. С одной стороны, каждый народ, ощущающий свое бытие как историю, идентифицирующий себя в определенной системе исторических координат, формулирует свои идеалы, образы, ценности, в абсолютном смысле несравнимые с идеалами, образами и ценностями иных народов и не эквивалентные им. С другой стороны, говорить о замкнутости и самодостаточности отдельных культурно-исторических



организмов также не приходится (особенно применительно к *нашему* времени). Противостояние универсалистской и цивилизационной парадигм имеет своим основанием противоречивость и многомерность исторического бытия. Их осмысление порождает проблему соотношения между собою разных сторон человеческой деятельности, одним из аспектов которой есть *вопрос о соотношении культуры и цивилизации*.

Существуют сотни определений культуры и разные подходы к выявлению сущности цивилизации (обзор определений культуры и цивилизации см.: [488]). Причем если в одних случаях речь идет об отличиях в нюансах, то в других приходится сталкиваться с принципиально различными, вплоть до противоположности, подходами, что не может не вносить изрядную путаницу.

В одной своей статье Люсьен Февр провел любопытное исследование эволюции смысловых значений слова «цивилизация» в европейских языках с середины XVIII до середины XIX столетия. Февр 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» [341, с. 277]. Так в Германии постепенно формируется традиция понимать под цивилизацией определенный уровень развития общественных отношений, под культурой – духовную, интеллектуальную жизнь человека.

Для французской традиции, по мнению Февра, определяющими для исторической интерпретации понятия «цивилизация» были работы Франсуа Гизо. «В цивилизации заключаются два главных факта, – писал Гизо, – она существует при двух условиях и характеризуется двумя признаками: развитием общественной деятельности и развитием деятельности личной, – прогрессом общества и прогрес-

сом человека» [85, с. 11]. Выделяя две стороны цивилизации, он указывал на их глубокую связь, и хотя развитие этих сторон никогда не происходит синхронно, в целом «... развитие внутренней природы человека служило вместе с тем на пользу обществу, – и наоборот, всякое значительное развитие общественного быта – на пользу человека» [85, с. 13].

Итак, налицо два принципиально разных подхода: 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 отечественное обществоведение всегда находилось под сильным влиянием немецкой философской традиции, на постсоветском пространстве такой подход также имеет немало сторонников. Второй подход, французский, распространился и в англоязычных странах, став там преобладающим. В рамках этого подхода «культура» и «цивилизация» фактически отождествляются. Так, С. Хантингтон, например, пишет: «И цивилизация, и культура относятся к образу жизни народа, и цивилизация – это явно выраженная культура» [387, с. 48].

Но связка «культура-цивилизация» имеет и другой подтекст, одним из аспектов которого является проблема культурной преемственности, или, в более широком смысле – проблема единства всемирной истории. Альфред Вебер в своей работе «Принципиальные замечания к социологии культуры» все исследования в области культурной динамики в зависимости от решения этого вопроса делит на два типа: эволюционный и морфологический [54, с. 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 имеет в виду прежде всего Шпенглера) акцент смещается на культуру, которая оказывается внешней формой, образом, символом сокрытой и, по сути своей, совершенно иррациональной внутренней сущности народа. Несравнимыми и уникальными здесь оказываются не только собственно культурные (религии, системы идей, искусство и т.д.), но и цивилизационные феномены (наука, например).

Сам же А. Вебер считал культуру и цивилизацию в основе своей совершенно *разными* процессами (в другой своей работе он уже говорит о трех относительно автономных процессах: культуры, цивилизации и социального развития [53, с. 43 сл.]). Цивилизация для него – 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 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 культуру и цивилизацию на два «космоса»; при этом разделении снимается и противопоставление, характерное для Шпенглера.

Однако на деле, мы полагаем, весьма проблематично провести четкую демаркацию между «культурой» и «цивилизацией». Начнем с того, что борьба за существование, а, 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, относящимися 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 не-

возможно разграничить два «космоса».

Мы не видим смысла в противопоставлении культуры и цивилизации, и здесь нам близка англо-французская традиция. 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 обозначают как «цивилизация». Без культуры цивилизация – суть лишенная жизни форма, мертвая плоть, которая не может долго задерживаться в мире живых, разве только посредством бальзамирования. Культура же без цивилизации суть 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 есть один и тот же являющий себя в историческом пространстве-времени дух, оппозиционирование культуры по отношению к цивилизации в прямом, онтологическом смысле, не имеет под собой реального основания. Поэтому можно согласиться с Ф. Броделем относительно того, что цивилизация есть основа культуры [434, р. 205].

Поскольку 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. Нам не кажется убедительным *социальный* дуализм духа и души, а поэтому нам нет необходимости 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. Поскольку источником и основой всякой исторической

деятельности является единый дух, достижения и ценности разных культурно-исторических сообществ (цивилизаций) *могут и должны* быть достоянием всего человечества. А это значит, что подлинного онтологического основания для разделения культуры и цивилизации нет.

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. Поэтому по отношению к истории общества совершенно неуместны какие бы то ни было биологические аналогии (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, К. Лоренц [493] и др.). Когда же речь идет о «духе народа», не следует это понимать 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 наоборот, 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 инстанция в виде народа? 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, взятый сам по себе, в отрыве от своего человеческого окружения, не

может, поэтому, быть деятелем духа; но и человечество в целом не есть участник 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*.

Впрочем, утверждение, что народ – это средство самопознания духа, еще слишком абстрактное: в нем указывается метафизическая функция, но не показано конкретное содержание. В монографии «Национальная психология и бытие общества» П.И. Гнатенко и М.П. Бузский отмечают: «Что же касается понятия народ, то оно объединяет все этносы, проживающие на территории государства. И в этом смысле мы можем говорить о российском народе, россиянах, подразумевая под данными терминами все население, проживающее на территории российского государства. Подобное можно сказать и об Украине, где понятие “украинский народ” включает в себя более ста этнических образований, проживающих на этой территории» [88, с. 39]. Несколько иной подход представлен в «Философском энциклопедическом словаре» (М., 2002): «Народ – связанная одинаковым происхождением и языком культурная общность людей, являющаяся подлинным и единственным носителем объективного духа» [344, с. 284].

Достоинство дефиниции напрямую зависит от того, какие задачи с ее помощью можно решать, и в этом отношении оба приведенных определения довольно удачны, но рассчитаны на решение разных задач. В первом случае упор делается на формальный признак – государство, во втором – на культурно-исторические признаки: происхождение, общность, а также метафизический признак, связанный с объективным духом. Мы под **народом** будем понимать *культурно-историческую общность людей, объединенную в государство и являющуюся носителем духа*.

Разные человеческие сообщества 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» [406, с. 470]. Подлинно же историческим становится народ, создающий цивилизацию, поскольку цивилизационная общность, как ранее (подраздел 3.5.) было показано, в метафизическом смысле имеет намного бóльшую степень реальности, чем государство.

Итак, опуская нюансы, выделим основные подходы к определению того, что есть народ.

1. Под народом понимают основную массу населения, занятую преимущественно физическим трудом. Это то, что ранее называлось «третьим сословием», а сейчас используется как элемент бинарной оппозиции: «власть (правители) – народ».
2. Под народом понимают все население какого-либо государства (это и имеют в виду П.И. Гнатенко и М.П. Бузский). Здесь народ – это и население таких полиэтнических колоссов как США, Россия, Индия, так и население карликовых политических образований, таких как Андорра, Монако или Лихтенштейн (но не Ватикан!).

3. Народ может пониматься как этнос. В этом значении можно говорить о едином немецком народе, а не о разных народах ФРГ и Австрии. Если во втором смысле в Канаде живут канадцы, то в третьем – англичане, французы, украинцы и др. народы. Во втором смысле Древнюю Грецию населяли афиняне, спартанцы, милетцы и другие народы, в третьем – только эллины.
4. В самом широком смысле народом называют людей, объединенных в цивилизационную общность. В этом значении можно говорить о европейцах, мусульманах, латиноамериканцах и т.д. Далее, говоря о «народе» и «духе народа» мы будем иметь в виду именно этот широкий смысл.

Каждый из этих подходов (мы их лишь условно свели в четыре группы; самих определений понятия «народ» автор не считал) отражает какой-то аспект многомерной действительности, и предпочтения здесь должны скорее определяться характером исследования (очевидно различается смысловая нагрузка этого понятия в экономике и фольклористике) и конкретными его задачами. Различия и даже противоречия указанных подходов, если рассматривать вопрос в феноменальной плоскости, достаточно очевидны. Но эти противоречия сглаживаются и отходят на второй план в рамках сущностного осмысления, когда в качестве ключевой выступает онтологическая реальность, обозначаемая через такой конструкт как «дух». И здесь оказывается, что народ, изменчивая и преходящая форма исторического бытия, играет чрезвычайно важную роль в становлении духа и развитии человека, он получает онтологическую действительность, продуцируя образы, имеющие относительную автономность и самоценность. Эти образы представляют собой как бы сгустки духовных энергий (национальная идея, национальные чувства, национальный идеал), вокруг которых разворачивается действие, содержание которого и составляет историческое развитие данного народа.

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 конечно 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* (об абсолютном духе см. подраздел 5.2.), дает этому последнему поле для маневра, так что общечеловеческое развитие не привязывается жестко к одной из культурно-исторических форм. Для тех, кто творит культуру, собственный проект может и должен восприниматься как универсальное ноу-хау, но объективная оценка должна учитывать конкурентоспособность этого проекта по сравнению с другими. Чем больше проектов, тем больше возможностей для общества адекватно ответить на вызов времени. «Конец истории» в интерпретации Ф. Фукуямы означал бы не просто завершение событийной истории, но конец всякой истории вообще. Безальтернативное развитие чревато регрессом. 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 противоречивой 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 делает заявки 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. Нелепо думать, что все они аутентичны самому духу, но еще абсурднее полагать, что они никак с ним не связаны. 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 *о-форм*-ления проявлений духа.

В основе цивилизационного бытия лежит онтологический проект, представляющий собой некую 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. Эту мысль замечательно выразил Достоевский: «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 великие народы, по крайней мере, все сколько-нибудь отмеченные, все стоявшие во главе человечества... Если великий народ не верует, что в нем одном 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» [128, с. 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 универ-

сальными же мифологемами. Именно такие универсальные идеи становятся стержнем, на который нанизываются культурные смыслы, метафоры, 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 познать себя в единичности, уникальности, 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.

#### **4.4. «Ресурс» общества и цивилизационные кризисы**

Выполняя задачу самоидентификации, общество получает возможность свободно и осмысленно определять пути своего исторического развития. Поскольку оно выделяет себя в качестве деятельного субъекта исторического процесса (декларируя верность своему Богу и тем самым порвав со своей «детской» неопределенностью), общество оказывается перед необходимостью брать на себя ответственность за последствия своего выбора. «Оптимальность» этого выбора зависит, конечно, 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* (а выбор в настоящем намечает возможные контуры будущего) 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 вли-

яние на выработку соответствующей стратегии; проблема многократно усложняется, если общество уже находится в состоянии кризиса и прежние алгоритмы его функционирования перестают «работать» или становятся явно 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 решению конкретных вопросов, связанных с выработкой стратегии развития для отдельного общества в заданной исторической ситуации.

Как выше было отмечено, все стороны жизни цивилизации проистекают из одной основы – духа, реализующего свой проект бытия. Однако 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 мы обозначим 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 информационную (постиндустриальную etc.) эпоху. Действительно, так ли уж легко «разграничить» материальные и духовные факторы, когда дело касается, к примеру, виртуального пространства Интернет? А ведь информационные технологии ныне затрагивают не только, как это было еще несколько лет назад, достаточно узкую касту специалистов и субкультуру геймеров, но и, в той или иной степени, множество людей, по роду своей деятельности весьма далеких от этой сферы.

Однако и сегодня многие трактовки духовной жизни общества фактически не выходят за рамки сформировавшихся в XIX веке концептуальных установок. Полагаем, что опыт современности может здесь сыграть свою эвристическую роль. При этом духовную жизнь общества следует рассматривать в контексте всемирной истории, т.е. в аспекте сущностного содержания истории. Последнее наиболее отчетливо являет себя в цивилизационной динамике.

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 выраженной проектноориентированной ментальной сферы, имеет место практическая нерасчлененность бытия (все формы общественной жизни, включая сюда и духовную ее составляющую, непротиворечиво вписываются в окружающий природный универсум, который и задает цикл функционирования примитивного 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 ци-

визационного, 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, однако 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, фактически полностью отсутствующие на уровне проекта, становятся необходимыми на уровне стратегии.

Как рабочую гипотезу примем положение: **материальные факторы тем отличаются от духовных (нематериальных), что первые принципиально можно измерить, вторые – принципиально неизмеримы.**

На первый взгляд кажется, что такая идентификация неоправданна, поскольку ставит онтологические характеристики в зависимость от эпистемологических приемов их постижения. Однако в понятие «измеримости» мы вкладываем 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» мы предлагаем рассматривать как теоретическое (эпистемологическое) 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.

Приняв этот допуск, попытаемся 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 (хотя методики исчисления могут значительно варьироваться), а, скажем, религиозность, моральные нормы, эстетические предпочтения никем не воспринимаются как нечто квантифицируемое (так, «бóльшая» или «мéньшая» религиозность – характеристики, понятное дело, не количественные, а качественные, подобно тому, как не подразумевается, что «глубокая» мысль могла бы вместить в себя несколько мыслей «поверхностных»).

Но помимо подобного рода инвариантов (мы указали лишь на некоторые из них) имеют место и, так сказать, «плавающие» факторы, то есть такие, чья измеримость (и аспект измеримости) зависят от конкретных эпохи и культуры. Разумеется, 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). 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 сущности, ценности и гомогенности (гетерогенности) пространства могут существенно 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 абстракции. Если фут или дюйм достаточно наглядны, то подобного никак не скажешь о метре, привязанному к длине Парижского меридиана; при этом, в метрической системе происходит объединение расстояний и площади, поскольку единицы измерения последней оказываются производными 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. Известный ориенталист Бернард Льюис отмечает, что на Ближнем Востоке «... обычай измерять расстояния по времени, затрачиваемому на какое-то действие, сохранился до наших дней» [207, с. 135]. 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 [207, с. 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, – пишет Б. 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» [207, с. 144].

В еще большей степени социокультурные факторы проявляются при исчислении времени. То, что представления о ценности времени зависят от социокультурных (в частности, религиозных) факторов, весьма убедительно показал Макс Вебер [58]. Причем, у М. Вебера речь идет даже не о разных цивилизациях, а об



одном обществе, более того, об одном народе. Гораздо значительней отличия при сравнении разных социокультурных парадигм.

Итак, даже в восприятии таких, казалось бы, нейтральных факторов, как пространство и время, обнаруживается действие социокультурных детерминант. Последние между собой различны по природе. Выделим 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). Нас 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 жизнедеятельности цивилизации. Исчисление бытия происходит не в силу произвола или прихоти, но поскольку исчисляемое рассматривается как *ресурс*.

**«Ресурсом»** мы называем все *то, использование чего может дать материальный эффект*. Такое определение демонстрирует выраженную материальную коннотацию данного термина (соответственно, принятие такого определения делает бессмысленным словосочетание «духовный ресурс», хотя при иных допущениях оно может иметь вполне определенный смысл), однако 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 непосредственно 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 рассматриваются и в действительности являются важным компонентом материального производства (впрочем, новоевропейский проект знания, связывающий науку с практической деятельностью – это скорее исключение в истории, нежели правило), то фундаментальная наука ввиду своей абстрактности оказывается *в этом смысле* ближе к теологии, философии и искусству.

Так вот проблема, с которой в том или ином виде сталкивается каждое общество, заключается в том, чтобы как в целом определить место духовной сферы в жизни общества, так и расставить приоритеты в каждой конкретной области деятельности. От решения данной проблемы зависит выбор стратегии развития, а в конечном итоге – судьба этого общества.

Следует отметить, что ни один из ресурсов ранних этапов развития общества не перестает им быть в последующем (его ценность часто еще и повышает-

ся), но зато появляются новые ресурсы из числа факторов, которые ранее не рассматривались как ресурс. (Здесь может последовать возражение. 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 (уже другой вопрос, на каких принципах он организуется) только возрастает с течением времени). Это происходит как за счет расширения и совершенствования материальной базы (например, переход к использованию новых видов энергоресурсов), 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, можно сформулировать следующие тезисы:

1. Для поддержания своего существования и реализации своих идеалов каждое общество (цивилизация) нуждается в ресурсе. Ресурс есть все то, использование чего может дать материальный эффект, хотя сам ресурс не обязательно имеет материальную природу.
2. Что именно является ресурсом, зависит от принципов организации общественного бытия.
3. 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».

4. Поскольку для эффективного использования ресурса необходим его точный учет, с увеличением номенклатуры ресурса увеличивается сфера исчисленного бытия.
5. С течением времени жизнь цивилизации все более «материализуется», общество начинает пренебрегать духовными неисчислимыми (а тем самым – *как бы* абстрактными, малоценными, второстепенными) факторами в пользу исчисляемых (а значит – управляемых). Духовные факторы либо подвергаются материализации (например, в случае, когда искусство рассматривается исключительно в аспектах конвейерного производства и 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. Дело в том, что здесь существуют две противоположных точки зрения, разбор которых может (как ни странно это может показаться поначалу) помочь понять диалектику материального и духовного в общественной жизни.

Так, академик Н.Н. Моисеев пишет, 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 [235, с. 242-244]. С другой стороны, Э. Тоффлер, отмечает, что массовое производство как раз связано с уже затухающей «Второй волной», а нынешние тенденции, наоборот, ведут к производству индивидуальному, единичному, «на заказ». Кто здесь прав?

Приведем в качестве примера динамично развивающуюся в настоящее время компьютерную индустрию. Можно отметить тенденцию к стандартизации и массовому производству, что позволяет значительно удешевить продукцию и сделать ее доступной для многих потенциальных покупателей. Кроме того, обращает на себя внимание широкое распространение стандартизации (иногда, правда, имеют место «войны форматов»), 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 (далее мы к нему еще вернемся) 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 оказаться весьма затрудненным и даже 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 собрать 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.

Конечно, компьютерные технологии – это в большей степени исключение, нежели правило, однако, во-первых, это одна из самых динамично развивающихся направлений индустрии, во-вторых, все больше сфер человеческой деятельности «компьютеризируется». Итак, *массовость оказывается условием уникальности*. Но очевидно, что речь идет о несколько разных уровнях рассмотрения. Как обобщить эту информацию?

Для ответа на этот вопрос воспользуемся сформулированным Е.А. Седовым *законом 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) [300] (О применении закона Седова к исследованию цивилизационных процессов см. также: [237, с. 183 сл.]).

Следует учитывать, что закон иерархических компенсаций описывает общесистемную логику; для того чтобы его использовать для осмысления исторического процесса необходимо внести существенную корректировку. По нашему 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, экономические, 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). До каких же пор подобная унификация оказывается благотворной, и нет ли некоего рубежа, за которым такая тенденция изменяет свой вектор и приводит к деструктивным для общества последствиям?

Очевидно, что ограничение разнообразия не может идти бесконечно. Разнообразие попросту исчезает, если деятельность системы на соответствующем уровне организации (нас сейчас интересует нижний уровень) 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 сте-

пень разнообразия на верхних уровнях организации и максимальная устойчивость социокультурной системы. Подтверждается ли это предсказание на практике?

Здесь необходимо осуществить *типологическую* идентификацию описанной ситуации. Полная унификация нижнего (несущего) уровня возможна в обществах следующих типов:

- *Примитивное (первобытное) общество.* Подчинение природе и гармония с ней. Устойчивость в рамках экологической ниши. Отсутствие потенциала развития.
- *Тоталитарное общество.* Полный контроль со стороны власти всех сфер общественной 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 модель, какой бы новаторской она ни была в начале, через непродолжительное (по историческим меркам) время теряет динамизм и окостеневают из-за отсутствия конкуренции внутри себя.

Уже из этой самой общей типологизации следует, что ограничение разнообразия несущих составляющих на определенном этапе (а именно на этапе *полной* унификации) перестает давать предсказываемый законом Седова эффект. В одном случае, полная унификация обеспечивает стабильность, но не обеспечивает разнообразия на верхних уровнях организации, во втором – также, не обеспечивая дифференциации «вверху», дает в долгосрочной перспективе деструктивный в целом для цивилизационной системы или, по меньшей мере, для существующей формы организации социального бытия эффект. В примитивном и тоталитарном обществах унификация касается как нижнего, так и верхнего уровней организации; в первом случае это естественная неразвитость, «неразвернутость», во втором – искусственная ограниченность, «свернутость».

В свободном же обществе (мы говорим о «свободном» обществе имея в виду относительный характер подобной дефиниции и отдавая себе отчет, что абсолют-

ная свобода, как и абсолютная истина, в принципе невозможны), в отличие от общества тоталитарного и, тем более, примитивного, 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 затухает творческая активность личностей, которая приносится 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, что влечет за собой самые печальные для такого общества последствия.

Наиболее динамичной и, одновременно, устойчивой является цивилизация, интегрированная на уровне ядра, то есть обладающая единым метафизическим (онтологическим) проектом. Функция обеспечения коммуникации (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 один-единственный фактор (принцип), которому будет приписываться вся полнота бытия; он фактически подменит собой ядро.

Но вместо еще более тесной интеграции происходит обратный процесс. Элементы цивилизационной системы начинают функционировать в одном режиме, определяемым единственным принципом, но поскольку последний «заглушает» ядро, «горизонтальные» связи между элементами ослабевают, ибо основную интегрирующую роль играло именно ядро. Система функционирует на основе принципа, задающего общий алгоритм, но не способного придать ей единство. Такая система может очень быстро распасться, но может существовать и довольно долго. Это «существование без души».



Поясним сказанное. Цивилизация (культурно-историческая общность) воспринимается своими носителями как модель Универсума, реализация на Земле онтологического проекта. 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 культурно-исторической 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? Мы, разумеется, берем идеальную ситуацию, т.е. предполагаем, 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 (см.: [3, с. 50]). Эту идею подхватил Августин, который видел в падении нравов основную причину упадка Римской империи. 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 (например, средневековая Европа или современные исламские страны, особенно такие как Иран или Саудовская Аравия), но есть общества, культура которых, напротив, пропитана эротизмом (например, классическая Эллада или древнеиндийская культура), 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.

Но это означает, в частности, что из наблюдаемого (к примеру) кризиса морали еще не следует с необходимостью вывод о кризисе цивилизации. Действительно, периодическая смена моральных норм есть неперенный 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». Беремся 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 его метафизический проект. Если проект 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 десятиле-

тия 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 метафизический проект, или ядро цивилизации. Говоря о высшей идее, можно подразумевать как бытие отдельного человека, так и целого общества. Метафизический проект характеризует лишь бытие общества; в случае цивилизации, он выступает ее ядром. Речь, стало быть, только в ракурсе (аспекте) рассмотрения.

Итак, 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. С такой ситуацией сталкиваешься сплошь и рядом. Поэтому можно говорить о высшей идее лишь в общем виде, предельно умозрительно.

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 высшей идеей, 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. Пустующую нишу в жизни человека занимает 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» (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, в этническом смысле – Л.Н. Гумилев и др.), а потому, что общесистемная логика ограничения разнообразия на нижнем уровне организации *почти* неизбежно приводит к унификации, которая оказывается деструктивной, а в итоге – губительной для соответствующей системы.

И все же, эта тенденция не является непреодолимой силой, а закон Седова, даже с внесенными поправками, не может рассматриваться как нечто неизбежное. Данный закон, как и другие подобного рода обобщения, отражает некоторые тенденции, но нет в историческом бытии таких факторов, которые бы действовали с абсолютной неизбежностью, а те, что действуют, например, факторы биологические или физические, не являются в строгом смысле факторами историческими. Вопрос поэтому не в том, можно ли переломить тенденцию, а в том, как с наибольшей эффективностью, т.е. с большей пользой и с меньшими потерями, ею воспользоваться.

В ситуации полной унификации базового уровня организации, грозящего системе коллапсом, мы видим два способа предотвращения развития нежелательного сценария.

Первый способ – **«переформатирование матрицы»**, т.е. обновление ее кода. Мы имеем в виду следующее. Культурно-историческая матрица суть образование многомерное, поскольку в ней сосредоточен многообразный исторический опыт человечества. Кризис цивилизации наступает в случае, если дух сводит ее содержание к одному принципу и пытается разместить всю ее размерность на одной «плоскости» (как было ранее показано, эта плоскость практически всегда ока-

зывается плоскостью материальных потребностей). Однако матрица даже при таком «уплощении» сохраняет свой потенциал, просто он оказывается актуально не востребовавшимся. Задача заключается в том, чтобы «перезапустить» матрицу, но не в смысле «возврата к изначальности» (дух, повторимся, никогда не возвращается назад), а в смысле нового прочтения ее кодов.

Это наиболее эффективный и конструктивный путь. В случае успеха он приводит к всплеску творческой активности индивидов и предоставляет обществу серьезные перспективы на будущее. Но «перезагрузка» культурно-исторической матрицы весьма сложна в реализации (причем, в каждом конкретном случае должна быть разработана уникальная стратегия – готовых алгоритмов здесь нет) 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 могут быть самые разные, и зависят они 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 пути.

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.

#### 4.5. Метафизические причины и результаты социальных конфликтов

Выше обсуждался вопрос о причинах цивилизационных кризисов. При этом разговор о цивилизации шел как о целостности, без учета внутренних ее противоречий. Впрочем, и в самом обществе возникают, так сказать, разногласия по поводу оптимальной организации бытия, которые могут перерасти в серьезные конфликты. Однако такие конфликты затрагивают преимущественно уровень государственных, а не цивилизационных образований. Дело в том, что цивилизации, хотя и вдохновляемые единым онтологическим (метафизическим) проектом, не имеют такую степень институализации, как государства (за исключением государств-цивилизаций), поэтому у них просто нет «почвы» для социальных (а идейное противостояние нередко приобретает формы социальной борьбы) конфликтов. Большинство социальных конфликтов проходят относительно безболезненно для цивилизации, не выходя на онтологический уровень. Но 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».

Вопрос о причинах, механизмах, движущих силах социальных конфликтов неоднократно поднималась в политологической, социологической и социально-философской литературе [127; 138; 171; 222-223; 231; 250; 257; 258; 267; 290; 305; 415; 426; 435; 441; 445; 446; 487; 510]. Можно выделить два основных *социологических* подхода относительно природы и сущности социальных конфликтов. Сторонники первого – Конт, Спенсер, Парето, Дюркгейм, Макс Вебер, Толкотт Парсонс, Элтон Майо и др. – в той или иной степени рассматривали конфликты как выражение деструктивных тенденций, выступая в пользу «порядка». Сторонники второго – Кант, Гегель, Маркс, Арон, Глюкман, Миллз и др. – признавали плодотворность конфликтов.

творность социальных конфликтов и их конструктивную роль в историческом процессе (подробней о дискуссиях по этому вопросу см.: [114, с. 291-427]). Наша же задача имеет метафизический характер, поэтому обсуждение этой темы будет идти в несколько ином ракурсе.

Выстраиваемая творческим меньшинством общества модель социального устройства задумывается, как правило, «на века», будучи более или менее адекватным воплощением метафизического идеала. Однако любая модель *с течением времени* начинает «пробуксовывать» и встает вопрос о корректировке модели или ее смене, часто с отстранением от власти ее репрезентирующих ее элит. История человечества – это история постоянного поиска наилучших форм организации социального и культурного бытия, поэтому смена моделей управления не есть что-то из ряда вон выходящее, причем зачастую эта смена моделей проходит «почти незаметно» для значительной части общества. Но так происходит не всегда. Ниже речь пойдет о такой специфической ситуации, когда общество перестает быть наблюдателем «разборок меньшинств» и включается в активную политическую борьбу. Мы имеем в виду социальную революцию.

Для содержательной привязки необходима соответствующая характеру нашего исследования дефиниция. Мы обозначим социальную революцию как *силовой вариант смены онтологических проектов и репрезентирующих 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 практически без участия обывателя. 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 населения.

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, на которых оно базируется. Сбой в этой программе может быть вызван неадекватностью модели, ее неспособностью отреагировать на изменяющиеся условия социального бытия, либо же бездарностью правящей команды; внешние факторы могут лишь катализировать кризисные тенденции, но не явиться их причиной. Революционная ситуация возникает тогда, 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 некий заряд критической энергии, вызывающий резонанс в культурном пространстве данного социума. Последнее представляет собой очень чувствительную к подобным флуктуациям систему, поэтому *message* 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 (тойнбианский 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 крайне 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 своей смертью 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. К этой категории относятся как ограниченные парламентами монархии (не путать с так называемыми «конституционными монархиями»; под *монархией* мы понимаем тип управления, характеризующийся *единовластием*, а не наличие в структуре власти некоего номинального титула) до государств, в которых реализуются различные модели «управляемой демократии».

Противоречие в структуре провоцирует нестабильность. Если в чисто тоталитарном (и более «мягком» авторитарном) обществе репрезентируемая 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 рисками. Практически все европейские революции происходили в условиях такой двусмысленной ситуации. Интересно, что единственная революция последнего времени в Средней Азии произошла в государстве, руководство которого пыталось совместить авторитарную, в сущности, форму правления с демократическими элементами; перспективы революции в чисто тоталитарных державах этого региона пока не просматриваются.

Впрочем, наличие альтернативных онтологических проектов есть лишь условие, но не причина революции. Обыватель, без которого революция не осуществится, не выйдет на улицу для участия в «разборках элит» лишь в том случае, если 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, и пока обыватель уверен в правильности господствующего онтологического проекта и считает правителей способных его реализовать, он готов терпеливо выдерживать практически любую тяжесть сущего. Но если сущее и должное, которые никогда, конечно не совпадают, вступают в антагонизм (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 превратить должное в сущее.

*Message* 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 интерпретирующих это бытие, 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 не свидетельствует об авторитете, 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, *message* 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 из-

*бирателей*, 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 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, помысленного как историческая целостность.

Но главное в революционном проекте – не теоретическая безукоризненность, а наличие алгоритма решения тех 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 политической борьбы как таковой, но в рамках онтологического проекта революционной элиты inferнальные 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 отноше-

нии рафинированных интеллектуалов (А. Гитлер), или даже проявляют к ним открытую враждебность (Мао Цзэдун).

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 популяризуют его в массах. В результате в глазах общества проект ассоциируется не столько со своими истинными авторами (часто остающихся анонимами), сколько с личностью вождей. Вождь может, конечно, быть теоретиком, но теоретик почти никогда (за немногочисленными исключениями) не бывает 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, по большому счету, чужды), формулируя при этом ясный и конкретный *практический* вывод и аккумулируя вокруг себя мощный заряд духовной 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 и инверсивно используя негативные импульсы оппозици-

онных 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 Н. Бердяевым, который отмечал, 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...» [35, с. 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 социальной системы. Однако 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 основа-

ния национальной культуры. В качестве примеров можно указать на попытки заменить католицизм во Франции «культом Разума», построить атеистическое общество в СССР, ликвидировать конфуцианскую традицию в Китае во время Культурной революции и т.д. 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 (и то далеко не всем) новых религий.

В большинстве случаев, впрочем, задача ликвидации культурно-исторической матрицы не ставится. Главная задача контрэлиты – спровоцировать социальную 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.

Резюмируя вышеизложенное, следует подчеркнуть, что 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» [114, с. 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 действом, 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 разрешаться.

Любой социум нуждается в некоем онтологическом проекте, который выполняет интегративную функцию и задает фундаментальную пространственность социальных коммуникаций. При «обычном», эволюционном развитии подобные проекты исходят от правящей политической элиты (впрочем, правители зачастую лишь *санкционируют* разработанный по их заказу лояльными теоретиками проект). Духовная флуктуация, внешне выражаемая в формах социальной революции, становится возможной в случае, если господствующий онтологический проект более не вызывает энтузиазма у творческой элиты (интеллектуалов) и у обывателей, а его замена на альтернативный, разрабатываемый политической контрэлитой, при наличном *status quo* невозможен. Накопление в обществе критического заряда, выражаемое в конфликте между творцом и управленцем (интеллектуалом и правителем), который вызывает резонанс и в среде обывателя, приводит к общей радикализации общественных настроений, что *чревато* социальной революцией. В ее ходе политическая контрэлита трансформируется в элиту революционную, которая и принимает на себя руководство революционным процессом.



Революция – лишь один из многих вариантов разрешения социальных конфликтов. На наш взгляд, оптимальной моделью политического устройства может считаться та, при которой разрешение наличествующих 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» как идеального типа) определяет базовые социальные алгоритмы исторического бытийствования конкретного общества, социальная революция в нем становится *излишней*, а борьба онтологических проектов приобретает менее экстремальные формы.

### **Выводы из Четвертого раздела**

1. Идея «законов истории» не совместима ни с античной, ни с европейской средневековой (христианской) картинами мира. Хотя представления о господствующей в истории необходимости существовали еще в древности (в той или иной степени и форме), они имели по существу мало общего с тем, что в XIX веке будет обозначено как «законы истории». Историческая необходимость обусловленной влиянием на ход последующих процессов и характеризуется статистическим характером, событийностью, нестабильностью, необратимостью.

2. Культура выступает в качестве бытийной сферы, реальность которой обеспечивается особыми режимами человеческой деятельности (антропными режимами), возможными благодаря наличию у человека способности, во-первых, к *абстрактному (спекулятивному) мышлению*, возникающего при рассмотрении мира в проблематичном модусе, во-вторых, к *рефлексии*, которая снимает (потенциально полностью, актуально – всегда частично) противоположность между мыслящим и предметом мышления, каковая противоположность именно в абстрактном мышлении впервые и проявляется. Фактическое же становление куль-

туры происходит вследствие происходящих в данном обществе единичных творческих актов, причем социальность оказывается в метафизическом смысле не причиной, а результатом творческой активности индивидов. В творчестве личность поднимается над своей эмпирической ограниченностью и дискретностью, становясь деятелем духа.

3. «Тело» культуры создается отдельными творческими актами, но и нетворческому большинству в бытии культуры отводится также немалая роль. Широкие народные массы обеспечивают устойчивость культуры, сохранность традиций и выступают в роли судей и оценщиков идей творческого меньшинства. Ход истории приводит, однако, к тому, что правителям становится все сложнее контролировать такой источник власти как информация (и ее коррелят – знание), и это означает, в частности, утрату *правлящим* меньшинством монополии на творчество. Последнее становится все менее связанным с формальными регламентациями, все более актом экзистенциального выбора. В открытом информационном обществе прослеживается тенденция к повышению творческого потенциала масс, а значит – и увеличивается их роль в деятельности духа, которая осуществляется в форме всемирной истории.

4. Противостояние между универсалистской и цивилизационной парадигмами постижения исторического процесса имеет своим основанием многомерность и противоречивость исторического бытия. Осмысление этой многомерности и противоречивости порождает проблему соотношения между собой разных сторон человеческой деятельности, одним из аспектов которой есть вопрос о соотношении культуры и цивилизации. Противопоставление культуры и цивилизации неадекватно природе духа, проявляющего себя в разнообразных формах, но при этом сохраняющего свое единство. Для внешнего выражения дух нуждается в народе, который создает цивилизацию с ее уникальным метафизическим проектом организации бытия (онтологическим проектом). 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. Многообразие форм культурно-

исторической деятельности отражает многообразные формы самопознания духа, а также его свободу.

5. В цивилизационной динамике задействованы как духовные, так и материальные факторы. Но имеют место и такие («плавающие») факторы, чья измеримость, а стало быть – и «материальность» зависят от культурно-исторических императивов, принятых в данном обществе и в данное время. Именно степень «материальности» этих «плавающих» факторов и определяет характер бытийствования данного общества на конкретном этапе его истории.

6. Между верхним и нижним уровнями организации культурно-исторической системы есть связь, которая в целом корректно описывается законом иерархических компенсаций (законом Седова). Но при полной унификации нижнего (несущего) уровня организации вступают в действие другие силы, которые ставят общество перед угрозой застоя, деградации и распада. Стратегия выхода из этого кризиса должна исходить как из конкретных наличных *вызовов*, так и из готовности (в том числе, и моральной) общества к радикальным мерам в качестве *ответов*. Из подобной ситуации есть два конструктивных выхода: менее радикальный, связанный с обращением отношений между уровнями организации (воздействие на нижний уровень через верхний), и более радикальный, связанный с полным или частичным реформатированием («перезагрузкой») культурно-исторической матрицы. Последний путь более продуктивный, но он и более сложен в реализации.

7. На уровне государственных образований онтологическому проекту цивилизации соответствуют политические проекты, репрезентируемые правящим меньшинством. В *закрытом* обществе политический проект фактически выступает в роли онтологического, поскольку правители, используя возможности распределения, дозирования и управления информационными потоками, проводят процедуру интерпретации бытия, причем, чем в большей степени им удастся контролировать информацию (а, значит – и знание), тем более сакральной властью представляется для остальной части населения. И лишь неспособность правящей команды оперативно и адекватно отвечать на вызовы истории ломает этот меха-

низм. Если онтологическая схема, сформулированная и навязываемая обществу правящей элитой, перестает удовлетворять метафизическим вкусам и запросам значительной части творческой элиты этого общества, может возникнуть революционная ситуация. Наиболее подвержены революции авторитарные режимы с элементами демократии, в меньшей степени – чисто авторитарные и тоталитарные режимы, практически не подвержены – демократические. Причиной революции является не столько тяжесть сущего, сколько антагонизм между сущим и должным, что находит свое выражение в конфликте между творцом и управленцем (интеллектуалом и правителем). Этот конфликт вызывает резонанс в настроениях обывателя на которого, в первую очередь, рассчитан онтологический проект правящего меньшинства, и на него же рассчитаны проекты революционной контрэлиты.

## Раздел 5.

# МЕТАФИЗИКА ИСТОРИИ И СОЦИАЛЬНОЕ ПРОГНОЗИРОВАНИЕ

### 5.1. Будущее как проблема метафизики истории

Обсуждение вопросов, связанных с разрешением кризисов, с которыми сталкивается общество, выводит на проблему постижения будущего. Да и само познание истории и культуры будет однобоким, если теоретик ограничится прошлым, с ужасом отшатываясь от задачи исследования будущего. Не для того же он занимается историей, чтобы иметь возможность в своем воображении прогуливаться тенистыми рощами в компании Перикла или обсуждать проблемы государственного управления с Октавианом Августом. Как бы ни были дороги сердцу герои прошлого, с ними приходится иногда расставаться, возвращаясь в актуальное настоящее, чтобы, используя опыт путешествий по волнам истории, участвовать в созидании будущего. К тому же, любая философско-историческая схема будет концептуально незавершена без футурологического элемента, ведь если теоретик претендует на то, что его версия исторического процесса хотя бы в какой-то степени адекватна, то вполне законным будет звучать по отношению к нему требование представить свое видение возможных сценариев развития общества, а также предложить некоторые рекомендации по *оптимизации будущего* в контексте тех вызовов и перспектив, которые следуют из этих сценариев.

Прогнозирование будущего – дело сложное и неблагодарное, почти всегда вызывающее у кого-то скепсис и всегда рискующее оказаться ошибочным. Это всегда мысленный эксперимент, адекватность которого зависит от корректности принятых допусков и уровня нестабильности системы в настоящем (понятно, что предсказать будущее стабильной системы значительно легче, чем нестабильной). Именно в контексте определения желаемого будущего становится особенно актуальным постижение прошлого [66]; если историография вынуждена ограничиваться прошлым в его собственной ставшести, то философия истории в своих исходных интенциях соотнесена с будущим, и здесь ее проблематика пересекается

уже с проблематикой футурологии (о различных подходах к исследованию будущего см., например: [237; 255; 262; 269; 310; 311; 324-326; 335; 336; 351-352; 362; 391; 410; 431-432; 436; 477; 505; 509]).

Футурологические картины имеют строго определенную целевую аудиторию (прежде всего – специалисты в соответствующей области, политики, инвесторы и т.д.), даже если соответствующие работы читают и «посторонние». Например, проблема искусственного интеллекта или проблема «генетического мусора» может быть *конкретно* поставлена лишь перед весьма немногими людьми, имеющими возможность приложить усилия к ее решению; для «широкой общественности» информация о наличии подобных проблем есть более механизм информирования, чем мобилизации усилий. По нашему мнению, весь класс прогнозов, относящихся к глобальным проблемам, не есть темы метафизические, а есть вопросы специальные, к решению которых, прежде всего, следует привлекать специалистов, политиков и инвесторов. Можно на это возразить в том смысле, что глобалистика касается каждого, что каждый может принять посильное участие в решении экологической, демографической и других проблем, относимых к глобальным. Тем не менее, их решение начинается с уровня экспертов, которые разрабатывают стратегию, переходит в ведение политиков, которые принимают решения о целесообразности ее реализации, а затем инвесторов (государственных или частных), которые готовы финансировать соответствующие проекты. Иными словами, такой класс проблем предполагает не «стихийное» решение, а требует четкого управления, при котором роли управляющих и управляемых существенно различны.

Метафизическое прогнозирование будущего имеет по отношению к *традиционной футурологии* не только методологические, но и, так сказать, «жанровые отличия». У метафизики нет целевой аудитории в классическом понимании. Чтобы воспринимать метафизические тексты как стимул к действию, не требуется обладать особым социальным статусом, занимать некую должность или иметь в наличии мощные рычаги влияния. Только та проблема, которая затрагивает бытие каждого человека, и решение которой зависит от усилий каждого, может стоять в

центре внимания метафизики. Принципиальное отсутствие целевой аудитории делает метафизические тексты работами «для всех», чего не может отменить тот «эмпирический» факт, что на деле они оказываются работами не то, чтобы «ни для кого», но для очень немногих.

Ранее мы уже отмечали, что будущее, хотя и не присутствует *еще* как нечто наличное, все же задействовано в бытии через заботу. Такая онтологичность будущего допускает применения к нему категории «истина». Но каков может быть смысл у истины будущего?

С точки зрения классической метафизики, подобное ограничение через «еще» не есть принципиальный факт, и он есть факт более эпистемологический, нежели онтологический, поскольку время в классической традиции рассматривается как нейтральный относительно сущности фактор, никак, или почти никак, не влияющий на ее (сущности) проявление (см. подраздел 2.2.). Распространенный на философско-историческое познание, такой подход означает: нечто, будучи заложено в «теле» сущности изначально, должно произойти с абсолютной необходимостью. Частный же вопрос составляет то, «когда?» и «кем?» будет реализовано это нечто, и только эта частность отдана случайности.

Запрограммированность будущего, принятая в качестве допуска, позволяет делать его прогноз посредством выявления «логики программы», что предполагает *отсутствие свободы воли* у участников исторического действия. Такой подход предусматривает линейность сюжета, причем линейность эта «графически» может быть представлена не только как прямая (кривая) линия, но и как спираль и даже окружность (различные варианты «вечного возвращения», в соответствии с которыми «программа» повторяет саму себя). Если все уже предрешено, не так уж важен конкретный «алгоритм» программы, а важен тот *практический результат* (то есть, вызывающий некую активность или же обосновывающий некую жизненную позицию; в этом отношении чистое созерцание как самоустранение от деятельности есть также выбор и также, в некотором смысле, «праксис»), который из этого следует. Например, Шпенглер пишет: «Кто не понимает, что ничто уже не изменит этой развязки (завершение истории западного человека. – А.Х.), что

нужно желать *этого* либо вообще ничего не желать, что нужно любить эту судьбу либо отчаяться в будущем и в самой жизни, кто не чувствует величия, присущего и этой активности властных умов, этой энергии и дисциплине твердых, как металл, натур, этой борьбе, ведущейся ледяными и абстрактнейшими средствами, кто морочит голову своим провинциальным идеализмом и тоскует по стилю жизни былых времен, – тот должен отказаться от того, чтобы понимать историю, переживать историю, делать историю» [405, с. 172-173]. Правда, не вполне ясен смысл борьбы, если все равно ничего не изменить. В этом смысле еще более показательна концовка Второго тома «Заката Европы»: «Мы несвободны достичь того или иного, но свободны сделать или не сделать необходимое. А та задача, которая поставлена исторической необходимостью, *будет* решена – при участии ли каждого отдельного человека или вопреки ему. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*» [406, с. 672].

Совершенно иной смысл и звучание приобретает вопрос о прогнозировании будущего при принятии иного онтологического допущения, согласно которому будущее открыто для творчества свободного субъекта. Неопределенность будущего, по мнению И. Пригожина, лежит в основе человеческой креативности [512, р. 202]. Здесь речь может идти уже не о совпадении прогноза и реального положения дел так, как будто бы это положение дел было уже заранее принципиально реализованным («записанным на небесах») и лишь временная отсрочка мешала бы созерцать это налицо. Задачей тогда становится не вскрытие неизбежного, но созидание возможного, где сам прогноз выступает в роли конструктивного фактора или проекта, позволяющего будущему стать таковым, а не каким-либо иным, благодаря мобилизации волевых актов, направленных на реализацию именно этого проекта.

Мы модельно-проектному стилю дискурса в данном случае отдаем предпочтение перед созерцательно-истинностным, поскольку считаем, что будущее есть поле творческих возможностей человека, оно не задано ныне-сущим, хотя и зависит от него. Вопрос заключается в том, чтобы как можно точнее определить степень суверенитета будущего по отношению к прошлому и настоящему. В каждом



конкретном случае этот вопрос должен решаться исходя из наличной ситуации (степени неустойчивости социальной системы в настоящем, долгосрочности прогноза, характера действующих тенденций и т.д.). Но и здесь в основе прогноза не может не лежать предположение о том, что историческая реальность, будучи открытой по отношению к творческой деятельности субъекта, подчиняется, тем не менее, некоей имманентной логике, другое дело, что логика эта весьма отлична от классического детерминизма, в социально-историческом плане представленного различными версиями каузализма.

Допущение, что протекание социальных процессов подчиняется собственной внутренней логике, в обществоведении является по сути аксиоматичным; задача познания сводится к расшифровке этой логики вещей, представлении ее в категориальном виде и соответствующей формализации. Если логики нет, а функционирование социальной (и социокультурной) системы характеризуется чистой случайностью, тогда ни о каком социальном познании речи, понятно, быть не может. Вопрос о наличии логики исторического развития является, следовательно, ключевым для обществоведения, так же как установка на принципиальную познаваемость мира есть необходимая предпосылка науки. Если специально этот вопрос в большинстве случаев не оговаривается, то лишь потому, что имплицитно положительный ответ на него дан самим фактом исследовательской работы, которая в противном случае была бы полностью лишена смысла.

Впрочем, принципиальная познаваемость социокультурной (и в более широком смысле – всей социальной) реальности отнюдь не самоочевидна. Ясно лишь то, что невозможно познать *закономерности* (в более «мягком» варианте – тенденции) развития системы, чье функционирование характеризуется *чистой случайностью*. Стало быть, при выявлении возможностей и границ социально-исторического познания необходимо определить характер режима развития исследуемой системы, т.е. в данном случае выяснить, не есть ли социальная динамика разновидностью хаотического режима и как соотносятся хаос и чистая случайность?

И. Пригожин и И. Стенгерс отмечают: «Режим называется хаотичным, если расстояние между любыми двумя точками, первоначально сколь угодно малое, экспоненциально возрастает со временем» [280, с. 81]. Если принять это допущение, то окажется, что функционирование социальной системы соответствует порядку на микроуровне в том случае, если «траектории» движения двух социальных атомов, характеризующиеся максимальным числом общих переменных (хронологических, пространственных, социальных и т.д.) будут в общем одинаковыми. Нет нужды доказывать, что чем сложнее социальная структура, тем более запутанной и непредсказуемой может быть судьба отдельного индивидуума (сравним количество социальных ролей, которые может играть представитель палеолитического племени и житель современного мегаполиса).

В возможности выбора социальной роли проявляется индивидуальная свобода, но это означает, что свобода ведет к хаосу, а иерархически более сложные общества оказываются более хаотичными, причем отмеченный хаос проявляется не только на микро-, но и на макроуровне. Чем сложнее общество, тем большее количество переменных оказывает влияние на его функционирование, а это значит, что более развитое общество имеет больше степеней свободы. Таким образом, если судить по долгосрочности и точности прогноза, примитивное общество «упорядоченней», цивилизованного; в стадах австралопитеков *порядка*, получается, было еще больше!

Однако порядок можно идентифицировать не только в смысле предсказуемости траекторий, но и в смысле степени организованности системы, ведь сложноорганизованная система требует для своего функционирования очень тонкого и точного взаимодействия (во всей совокупности «вертикальных» и «горизонтальных» связей) между различными подсистемами и элементами. «Сбой» на одном из уровней грозит системе серьезной, порой весьма болезненной трансформацией, а то и летальным исходом. Здесь о «хаосе» не может быть и речи, а более *упорядоченной* следует считать более иерархически сложную систему, выше организованную.

Итак, имеем противоречие, источником которого является либо категориальный произвол, тогда противоречие – лишь видимость, результат небрежного обращения с терминологией, либо имманентная противоречивость социальной действительности, которая, стремясь к порядку на одном уровне, порождает хаос на другом. Мы уже рассматривали вопрос об исторической необходимости в подразделе 4.1., где, в частности, было показано, что лишь ретроспективно те или иные события могут идентифицироваться в таком статусе. При постижении будущего таких возможностей ретроспективной оценки теоретик лишен. Следовательно, ему приходится смещать акценты. Для того чтобы разобраться с «порядком» и «хаосом», мы вернемся к проблеме исторической необходимости, но (ввиду того, что необходимость будущего оказывается величиной неопределенной) зайдем к ней с другой стороны, а именно, рассмотрим вопрос об исторической случайности.

Чистая случайность соответствует ситуации, когда последовательность событий не оказывает никакого влияния на дальнейшие события; при этом «... прочтение 99 “символов” случайной последовательности ничем не облегчает предсказание сотого символа» [280, с. 93 прим.]. Если бы социальная действительность характеризовалась *чистой случайностью*, познание общества было бы принципиально невозможно, да и общества, на самом деле, никакого бы не существовало. Чистая случайность в общественной жизни если и имеет место, то исключительно в экзотических ситуациях (например, выигрыш в лотерее, хотя и здесь должны присутствовать определенные предпосылки (в данном примере – наличие лотерейного билета)), и роль ее невелика; подавляющее же большинство социальных событий, которые считаются случайными, не соответствует ситуации чистой случайности.

Социум существует как *действительность* благодаря *действиям*, основанным на индивидуальном *выборе*, который, ввиду вовлеченности личности в систему общественных связей, приобретает социально-значимый характер. Но что есть выбор? Даже на индивидуальном уровне весьма проблематично четко обозначить его смысл. Разброс ситуаций, в которых личность проявляет свободу вы-

бора, невероятно велик, причем оказывается невозможным даже примерно определить величину числа, которое характеризует количество принятых решений одним человеком за один день, поскольку любое простое решение можно рассматривать как набор еще более простых и т.д. При этом следует иметь в виду, что априори далеко не всегда можно предсказать *значимость* выбора для дальнейшей череды событий. Порой наперед разрекламированные как «исторические», свершения державных мужей остаются таковыми лишь в реляциях их прессекретарей, а иной раз случайное и нелепое стечение обстоятельств приводит к масштабным историческим последствиям; не только горы рожают мышь, но бывает, что и мышь может родить гору.

Впрочем, анализ актов социального выбора дает картину не броуновского движения, где господствует чистая случайность, а такую действительность, в которой свободный выбор (действие) не нарушает целостность системы: хотя человек в любой ситуации сохраняет за собой ту или иную степень свободы, социальные механизмы делают одни альтернативы более предпочтительными, чем другие. Индивидуум может, конечно, поступить и вопреки тому, что от него ждет и к чему его толкает общество, но этот его «бунтарский» акт в большинстве случаев компенсируется «бунтарством» противоположного рода, и в целом подобные нонконформистские флуктуации оказываются нивелированными конформизмом других индивидуумов.

Акты выбора всегда чем-либо обусловлены, но обусловленность не означает каузальность по имплицативной схеме: «если есть *a*, то будет *b*» и т.д. В социальной реальности *a* может стать причиной *c*, *d*, *e*, *f*, а отнюдь не только *b*; бывает, впрочем и так, что *a* остается просто *a*. Одни сценарии более вероятны, другие менее вероятны, но осуществиться может любой *возможный*. В этом смысле можно сказать, что акты социального выбора и следующие за ними события в общем и целом случайны: они могли быть, могли бы и не быть, либо же быть, но иным образом... Откуда же тогда берется необходимость?

Поскольку векторы реализации свободы выбора участников социальных процессов направлены в разные стороны, на макроуровне происходит взаимная

компенсация социальных актов, порожденных столкновениями индивидуальных волеий; компенсация происходит потому, что система стремится к устойчивости, иначе разгул своеволия социальных атомов, каждый из которых мнит себя центром бытия, привел бы социум к гибели. Но ввиду того, что сложные социальные системы далеки от равновесия, их устойчивость возможна лишь в динамическом развитии. Метафорически говоря, это не устойчивость пня, а скорее устойчивость канатоходца. Поэтому не все флуктуации тут же нейтрализуются диссипативной деятельностью системы, а некоторые из них могут приобрести устойчивый характер и превратиться в фактор, оказывающий влияние на всю систему, а в лимите даже подчинить ее своему влиянию и перестроить ее структуру. *Ретроспективно* устойчивые флуктуации обозначаются как необходимые, а нейтрализованные флуктуации – как случайные.

Последствия «случайных» событий аннигилируются последствиями других – случайных и необходимых – событий. Иная *случайность* (в актуальной системе отсчета, т.е. в осуществленной возможности бытия) *при другом повороте событий* повлекла бы за собой более значимые последствия, чем это произошло на самом деле; значит, она *могла бы стать необходимостью*. История, правда, не знает сослагательного наклонения, но спекулятивные фантазии на тему: «а если бы...», мы полагаем, все же меньший грех, чем вера в предопределенность *данного*.

В социально-исторической действительности нет чисто случайных или чисто необходимых событий. Каждое событие вызывается своими достаточными причинами, которые позволили ему осуществиться, но нет событий, которые происходят с абсолютной необходимостью, т.е. таких, которые не могли бы не произойти. Осуществиться может всякий курьез, но чтобы он стал исторически действительным, его влияние должно простираться на значительный участок социального пространства-времени. Устойчивыми оказываются такие флуктуации, которые соответствуют наличному характеру системы или такие, которые несут в себе более или менее удачный ответ на соответствующий вызов; последние тоже соответствуют характеру системы, но реализуют не сохраняющий, а развивающий

сценарий, т.е. они соответствуют характеру системы в ее потенциальных возможностях.

Следует, стало быть, отличать социальный хаос, вызванный диссипативной деятельностью системы, от истинного хаоса. Последний бессистемен, системность же предполагает наличие устойчивых связей и структуры. Элементы обладают свободой перемещения, но лишь в рамках имеющейся структуры, иначе система перестанет существовать, по крайней мере, в прежнем качестве. Каждый человек делает огромное число выборов, но количество сценариев оказывается не таким уж огромным, как можно было бы предположить. Сценарное многообразие ограничивается допустимыми в данное время и в данном месте рамками, выход за которые либо невозможен в принципе, либо влечет за собой качественную трансформацию, либо же приводит систему к гибели.

Вера в детерминистическую модель сущего, на каких бы научных (или почитаемых за таковые) принципах она ни базировалась, оказывается не средством социального прогнозирования, а помехой на его пути. Управление будущим должно учитывать не только прямые следствия действий субъекта управления, но и возможную (в том числе и нестандартную) реакцию на них других участников социальных процессов, а также предполагать наличие у них собственных планов действий. Это требует построения такой стратегии, которая принимала бы во внимание как наличное положение дел, так и трансформационные потенции социальной системы. Часть влияющих на эти потенции факторов контролируется самим субъектом, часть – иными субъектами, а какая-то часть (при актуальном *status quo*) вообще окажется стихийной и неуправляемой (включая сюда т.н. форс-мажорные обстоятельства). Стало быть, моделирование будущего (моделирование выступает необходимой предпосылкой управления) должно осуществляться в многомерной информационной среде, а проблема выявления базовых в данном месте и в данное время переменных и констант может решаться лишь в рамках конкретной познавательной ситуации.

Практическая необходимость заставляет искать возможности адекватного прогнозирования тенденций в тех или иных сферах социальной жизни (экономи-

ке, политике, технологии и т.д.). Но, как справедливо отмечает И.К. Пантин, общественная теория не может полностью детерминировать наступление какого-либо события, она лишь указывает на его возможность. Предсказание будущего, полагает указанный автор, «... должно учитывать не только потенциал изменения самой действительности, но и *волю* людей, действующих в границах своего разума или своих предрассудков» [256, с. 29].

Кроме сугубо технических сложностей социального прогнозирования, связанных с учетом всех релевантных фактов, есть трудности и эпистемологического характера. Дело в том, что точность прогнозирования не всегда свидетельствует об истинности теории, а факт неточности сам по себе недостаточен для ее полного опровержения. Одна модель может в целом соответствовать действительности, но ввиду своей «грубости» давать предсказания с большой погрешностью. Иная же теория, ложно истолковывая действительность, может быть настолько хорошо «подогнана» к последней, что точность прогноза оказывается у второй теории даже выше, чем у первой. В этом случае может возникнуть парадоксальная ситуация: первая теория более достоверная, вторая более точная. Поспешив отбросить первую теорию (она ведь неточна в прогнозах!), можно лишиться себя возможности довести ее аппарат до приемлемого уровня точности.

Да и прогноз вовсе «не обязан» осуществиться, он лишь демонстрирует возможность. Например, если один ученый предсказывает гибель всего человечества в результате крупномасштабной ядерной войны, а другой говорит о том, что такая война возможна, нет необходимости проверять оба эти прогноза на практике. Более того, сами эти теоретики, скорее всего, не ждут такого рода подтверждений своим прогнозам, а скорее желают, чтобы были созданы условия, при которых эти прогнозы вообще станут неактуальными.

И все же, прогностический потенциал теории, как естественнонаучной, так и социальной, является одним из основных критериев ее достоверности. Разумеется, социальный прогноз должен трактоваться не в смысле неизбежного рока, а лишь как один из возможных и весьма вероятных сценариев. Если прогноз оптимистический (по мнению участников социальных процессов), энергия общества

направляется на его реализацию, если пессимистический – на его предотвращение. Но в любом случае сам факт предсказания уже оказывает свое влияние на социальную систему, а потому прогностика выступает не только средством познания будущего, но и инструментом его творения.

Футорологический элемент – самое уязвимое место любой социально-философской и философско-исторической теории, но он необходим как в практическом аспекте, так и в логико-методологическом, для придания теории завершенности и для установления ее достоверности. Обществовед, который боится прогнозирования, рискует оказаться вечно-вчерашним, неким крепким задним умом Эпиметеем. Если кому и нужны советы теоретиков, так это современникам и потомкам; предки в советах не нуждаются.

Само же познание социокультурных систем, ввиду онтологической сложности и многомерности последних, требует построения различных моделей, отражающих те или иные аспекты исследуемых объектов. В то же время, ни одна схема (социально-философская, философско-историческая, социологическая) не может обойтись без положенного в ее основание принципа отбора и интерпретации релевантных фактов. Но факт, релевантный в одной «системе координат», может оказаться иррелевантным в другой. Это означает, что никакая модель конкретного общества или всей мировой истории не может описать все стороны человеческой деятельности, подведя их к главному, базовому принципу. Причем, как указывал Гегель, «... ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а *опровергнуто* лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение» [75, с. 98]. Поэтому признание многомерности исторической реальности позволяет оценивать различные социальные схемы как дополняющие друг друга при описании тех или иных сторон одного и того же целого.

Всякое познание стремится к максимальной точности и четкости полученных результатов. Эталоном точности, как принято считать, является математика. Социогуманитарному знанию, с его расплывчатостью формулировок и приближенностью прогнозов, точность совсем не мешает. Отсюда возникает вполне



понятное желание привнести в обществоведение математические методы, что даже приводит к конституированию соответствующих дисциплин (например, в рамках исторической науки выделилась клиометрика – дисциплина, ставящая своей целью исследование исторического процесса с помощью математических методов (см., например: [270]); конкретная реализация клиометрического анализа представлена в монографии В.В. Подгаецкого [268]).

Прежде чем пытаться определить границы допустимости применения математических моделей для предсказания поведения социокультурных систем, зададимся вопросом: можно ли построить математически корректную модель индивидуального человеческого поведения? По этому поводу Стивен Хокинг пишет: «Мы уже знаем основные физические законы, управляющие активностью мозга, и они сравнительно просты. Но уравнения, в которых более чем одна-две частицы, решить слишком сложно. Даже в более простой Ньютоновой теории гравитации можно точно решить уравнение только для случая двух частиц. Для трех и более приходится прибегать к аппроксимациям, и с увеличением числа частиц трудности резко возрастают. Человеческий мозг содержит около  $10^{26}$ ... частиц. Это слишком много, чтобы мы смогли когда-нибудь решить уравнения и предсказать, как мозг поведет себя, учитывая, что в эти уравнения входят и начальное состояние, и данные, поступающие от нервов. В действительности мы не можем даже измерить, каково было начальное состояние, так как, чтобы сделать это, нам пришлось бы расчленивать мозг. И даже если бы мы были готовы на это, частиц окажется слишком много, чтобы учесть их. К тому же мозг, вероятно, очень чувствителен к начальному состоянию – небольшое изменение в нем может привести к большому изменению в последующем поведении. Поэтому, хотя нам известны управляющие мозгом фундаментальные уравнения, мы совершенно не способны использовать их для предсказания человеческого поведения» [390, с. 145-146].

С аналогичной ситуацией ученый сталкивается и при попытке построить математическую модель общества: огромное количество «частиц», невозможность точного определения начального состояния, чувствительность социальной системы к начальным условиям... К тому же, если управляющие функционирова-

нием мозга фундаментальные уравнения известны (не будучи в этом вопросе компетентными, мы поверим Хокингу на слово), то о *законах общества* то же самое сказать уже труднее (мы уже ранее (подраздел 4.1.) высказали свое отношение к идее законов истории), во всяком случае, единая теория общества пока не создана и едва ли следует этого ожидать в ближайшее время. Поскольку работоспособность любой модели в немалой степени зависит от ее прогностических возможностей, то сказанное выше ставит под сомнение не только возможность предсказания поведения человека и общества, но и все социальное познание. Такой вывод, конечно, не сулит ничего хорошего гуманитарным и общественным наукам.

Однако этот вывод может быть оспорен исходя из наработок в области синергетики и нелинейной динамики, в частности, исходя из концепции параметров порядка. Эта концепция по своему эпистемологическому и логико-методологическому значению вышла за рамки физики, и получила общенаучный статус. В математике даже появился новый раздел – теория инерциальных многообразий [458]. В рамках этой теории доказано, что для большого класса систем, имеющих бесконечно много степеней свободы, существует *конечный набор* параметров порядка, определяющих поведение соответствующих объектов на протяжении значительных временных интервалов. Правда, теория инерциальных многообразий ориентирована прежде всего на математическую интерпретацию параметров порядка. Всегда ли математическая интерпретация имеет необходимую *точность* и возможны ли другие интерпретации?

В социогуманитарном знании неквантитативная интерпретация не только возможна, но и во многих случаях она оказывается единственно уместной. Вернемся к предсказанию поведения отдельного человека. Зная его характер, склонности, жизненный опыт и т.д. вполне реально предсказать его поведение в той или иной ситуации. Заметим, что при этом исследователь может и понятия не иметь о процессах, происходящих в мозгу данного индивидуума с его  $10^{26}$  частицами. Конечно, точность предсказания будет невелика, но есть надежда хотя бы указать набор наиболее вероятных «траекторий» поведения; пытаюсь же решить

уравнения, описывающие деятельность мозга, невозможно получить *и такого* результата! С точки зрения электрической активности мозг человека в состоянии бодрствования ведет себя совершенно хаотически, характеризуясь истинной случайностью. Но эта случайность физиологического уровня, а на уровнях психологическом и социальном поведение человека гораздо более упорядочено, причем параметры *этого* порядка не имеют математического выражения.

То же самое касается и общества. Численные характеристики могут иметь лишь вспомогательное значение. В познании общества, как и в познании человека, упор следует делать на характеристики качественные, не сводимые к математическим уравнениям, причем, сказанное касается не только вероятности, но и всего хода социально-исторических процессов. Довольно заманчиво описать историю человечества в виде четкой формулы, но результаты подобного квантифирования оказываются эпистемологически и логико-методологически уязвимыми.

Например, уже неоднократно упоминаемый нами А.П. Назаретян формулирует *закон техно-гуманитарного баланса* следующим образом: «чем выше мощь производственных и боевых технологий, тем более совершенные механизмы сдерживания агрессии необходимы для сохранения общества» [237, с. 96]. Этот закон автор представляет в виде уравнения:

$$Si = \frac{f_1(R)}{f_2(T)},$$

где  $Si$  – внутренняя устойчивость общества,  $R$  – качество (именно качество, обратим внимание!) регуляторных механизмов культуры,  $T$  – технологический потенциал (подразумевается, что  $T > 0$ ).

С содержанием закона техно-гуманитарного баланса можно согласиться, что же касается математического наполнения приведенного уравнения... А.П. Назаретян признает, что еще не уточнены структура каждого из компонентов уравнения, методика и единицы для измерения и сопоставления величин. В разработке математического аппарата принимают участие сотрудники Вычислительно-

го центра РАН, но «... к сожалению, пока аппарат получается слишком громоздким...» [237, с. 98].

В частном историческом или футурологическом исследовании математический аппарат может и должен в той или иной форме применяться. Но в зависимости от характера моделируемого объекта роль и границы применимости математических методов будут сильно варьироваться, поэтому нельзя использовать один и тот же аппарат при моделировании экономических кризисов и этапов развития искусства – многомерность социально-исторической реальности предполагает и многообразие методологических подходов. Кстати, один из «отцов» синергетики Г. Хакен тоже весьма скептически относился к возможности количественных предсказаний для таких сложных систем, как социальные [465, р. 247]. Радикальные же проекты математизации всего социогуманитарного знания и математического моделирования исторического бытия остаются в большинстве случаев сугубо декларативными. Если все же дело доходит до практической реализации, исследователи сталкиваются с непреодолимыми трудностями.

Скажем, формализация в виде уравнения ничего не добавляет к словесному представлению закона техно-гуманитарного баланса по существу. Уравнение приведено как заявка на будущее математическое наполнение, над которым работает целый коллектив и которое пока «слишком громоздко». Мы полагаем, что проблема не в громоздкости уравнения, а в самом проекте. Так, вызывает серьезные сомнения возможность выразить технологический потенциал общества в математическом виде, поскольку придется учитывать разные стороны технологического потенциала, и чем более развитое общество, тем сложнее это сделать (скажем, для современного западного общества нужно включать в одну категорию и водородные бомбы, и микропроцессоры, и электрочайники). Что же касается *качества* регуляторных механизмов культуры (а здесь речь может идти о религиозных учениях, политических идеях, моральных и правовых нормах и т.д.), задача математического выражения представляется нам вообще неразрешимой. Впрочем, некоторые теоретики берутся и за такие задачи. Так, французский социолог А. Моль вполне серьезно говорит об экономической ценности идей, себестоимости

их создания и т.д. [236]. В лице А. Моля технократизм принимает свой законченный вид.

Необходимость в социальном прогнозировании определяется потребностями социального управления. В связи с этим, встает вопрос: какова зависимость между сложностью социальной системы, точностью предсказаний тенденций ее развития и возможностью эффективного управления ею?

На первый взгляд кажется, что легкость управления социальной системой напрямую зависит от ее простоты. Однако следует иметь в виду, что с усложнением самой системы аппарат управления ею становится все более сложным и, в общем, более сложная социальная система оказывается более управляемой. Это вполне объяснимо. Во-первых, сложная система не стала бы таковой, будучи неуправляемой или слабо управляемой; примитивное же общество может существовать и при самой низкой степени управляемости. Во-вторых, чем сложнее социальная система, тем выше цена ошибки за неправильное решение, поэтому общество в целях самосохранения вынуждено создавать механизмы подстраховки (диапазон применимости этих механизмов может быть весьма широк: от сглаживания результатов неудачных социальных экспериментов до банальной «защиты от дурака»). Усложнение аппарата социального управления должно опережать по темпам усложнение самого общества, ибо только при таком опережении возможно создание «запаса управляемости». В конкретных случаях, конечно, темпы усложнения аппарата управления могут даже отставать от темпов усложнения социальной системы; относительная управляемость при этом уменьшается, общество становится более чувствительным к внешним и внутренним кризисам, после чего может последовать либо его коренная перестройка, либо даже гибель. То есть, для жизнеспособности общества нужен не просто механизм управления для решения насущно актуальных проблем, но и запас управляемости для возможности эффективного и своевременного реагирования на *будущие вызовы*.

Итак, усложнение социальной системы ведет к усложнению аппарата управления, причем последний должен развиваться более динамично. Но усложнение социальной системы уменьшает горизонт предсказуемости ее поведения.

Получается, что чем сложнее социальная система, тем она более управляема, но менее предсказуема!

Впрочем, чего стоит управляемость без предсказуемости? Если процесс непредсказуем, то он, в сущности, и неуправляем, а реализация власти управляющего оказывается иллюзией. Возрастание управляемости ведет к возрастанию сложности, которая делает систему все менее предсказуемой, а потому и менее управляемой. Управляемость (под которой мы понимаем *свойство*, в отличие от управления, которая есть *функция*), стало быть, содержит в себе внутреннее противоречие, ведь предсказуемость является неотъемлемой стороной управляемости, но именно она «страдает» от роста последней.

Противоречие отчасти сглаживает тот факт, что с усложнением социальной системы методы прогнозирования тоже совершенствуются, однако, обратим внимание, это происходит без внутренней связи с самим социальным процессом, в некоторой степени «параллельно» ему; усовершенствование методов прогнозирования вызвано, конечно, объективными причинами, но без имманентной необходимости. Усложнение социальной системы почти автоматически ведет к усложнению аппарата управления, иначе система попросту коллапсирует. Тем не менее, история изобилует примерами, суть которых схвачена известным афоризмом: «хотели как лучше, а вышло как всегда» – ситуация, не лучшим образом характеризующая совершенство методов социального прогнозирования. Это придает известный драматизм социальному управлению, особенно в контексте отмеченного факта увеличения цены ошибки: дикарь с каменным отщепом менее опасен, чем дикарь с ядерной боеголовкой.

Степень управляемости определяется возможностью влиять на события в выгодном для себя ключе. Если влияние есть, а события развиваются непредсказуемо, об управляемости говорить не приходится, такая система в лимите просто развалится, причем, чем она сложнее, тем быстрее и «громче» будет ее разрушение. Прогнозирование, таким образом, выступает средством сохранения общества. Если же система интенсивно развивается (а чем она сложнее, тем более подвержена развитию, поскольку ее функционирование требует больших энергетиче-

ских затрат и ей труднее поддерживать баланс с окружающей средой, чем более простым системам), то ее сохранение возможно лишь в динамике, а любая попытка остановить прекрасное мгновение ни к чему хорошему не приведет. Существование сложной социальной системы, стало быть, требует чрезвычайного напряжения сил для создания все более совершенных антиэнтропийных механизмов, которые компенсировали бы ее диссипативную деятельность. Социальные процессы ускоряются, а это вынуждает ценить время, не затягивать с ответами на брошенные вызовы и быть готовыми (научно-технологически, экономически, политически, морально и т.д.) к следующим вызовам. Человечество слишком далеко ушло от равновесия, чтобы надеяться, что некие *естественные* процессы сгладят результаты его ошибок.

## **5.2. Современная цивилизационная ситуация и метрико-онтологические параметры истории**

Изложенные выше соображения позволяют перейти к исследованию современной цивилизационной ситуации и актуализируют само это предприятие. Однако последнее связано с немалыми трудностями. Помимо проблем сугубо методологического характера (а оценка современности всегда сопряжена с известным риском аберрации зрения, которая может привести к неверному масштабированию исторических явлений), возникают и объективные, связанные с кардинальной трансформацией самого исследуемого объекта, проблемы. Для нахождения четких ориентиров и создания адекватных моделей нестабильной и неравновесной новой социокультурной реальности необходимо подвергнуть ревизии, а в случае необходимости – и поменять апробированный и хорошо себя зарекомендовавший в других познавательных условиях инструментарий. Но для осуществления подобного замысла теоретик нуждается в опоре на некие базовые константы, которые обеспечили бы возможность таковой категоризации бытия. Очевид-

но, что мир начала XXI века не похож на мир IX, XV или даже XIX столетия, но изменились ли при этом «первые принципы» исторического бытия как такового?

Взаимодействие между ныне существующими цивилизациями достигло такой степени, которая ранее была просто немислимой, причем топологическая выделенность цивилизаций в условиях глобализации размывается. На этом основании можно было бы прогнозировать размывание и собственно цивилизационных структур, следствием чего станет образование в обозримом будущем единой всепланетной (мировой) цивилизации. Корректно ли такое заключение?

Топос – важная характеристика цивилизации, но далеко не ключевая. Как уже отмечалось, основу цивилизации составляют уникальный и неповторимый метафизический проект организации бытия и формируемая духом культурно-историческая матрица. Глобализация создает условия для объединения разных культурно-исторических духов (для простоты называемых нами *духами народов*) в *мировой дух*. Однако мировой дух не есть в подлинном смысле слова действительный (в смысле – действующий) субъект истории, а лишь (по крайней мере, пока) результат идеализации. Воля мирового духа не составляет какой-то особой сущности, а явлена в совместной воле духов народов, которые *сегодня* просто вынуждены мыслить мировыми масштабами, *номинально* признавая верховенство мирового духа (обозначая его как «человечество») и апеллируя к его формальному авторитету.

Можно, конечно, сказать, что и дух народа не есть эмпирическая реальность, он не имеет своей воли и т.д. Эти вопросы мы уже оговаривали (подраздел 4.3.), а сейчас лишь отметим, что, не имея *в прямом смысле* своей воли и самосознания, дух народа действует так, *как будто бы* это все у него было. Культуру (которая есть способ инобытия духа) в ее собственной бытийной определенности (в отличие от внешних институализированных форм) поддерживают творческие акты отдельных личностей, но ввиду того, что эти личности сами, в свою очередь, действуют *в* культуре, то есть *внутри* культурной сферы, они самих себя (собственное Я в культурно-историческом смысле) определяют посредством кодов именно *этой* культуры, выступающей, таким образом, средством самоидентифи-



кации.

Совершив некий творческий акт, личность в значительной степени обязана возможности такого акта культуре, в рамках которой она *стала* собственно как личность. Осознание этого факта находит свое выражение в формах культурной идентичности, посредством которых манифестируется связь между *этой* культурой и *этой* личностью. Хотя творческий акт может быть адресован всему человечеству (мировому духу), реальным адресатом почти всегда оказывается дух народа, к которому принадлежит личность, и которому она, так сказать, жертвует плоды своей деятельности. Благодаря таким экстраординарным актам творчества, а также благодаря наличию генерируемой обывателем (*Санчо Пансой*) «спокойной» энергии по поддержанию традиции, дух народа приобретает как креативность, так и устойчивость в историческом пространстве-времени (см. подраздел 4.2.). Поскольку же высшей формой, в которую народ может облечь свое историческое бытие, есть *цивилизация*, то последняя оказывается ключевой культурно-исторической единицей, а дух цивилизации – высшим воплощением духа народа.

У мирового духа нет такого онтологического источника. Признание индивидом себя в качестве *части человечества* есть еще слишком абстрактная идентичность, ее силы не хватает для того, чтобы установить живую связь между личностью и мировым духом. В отношении народа, цивилизации гарантом таковой связи выступает история, традиция, религия, обычаи и т.д.; в отношении же человечества (мирового духа) *таких* гарантов нет, а только лишь умозрение (например, космополитизм) как гарант все же слишком ненадежен. Именно поэтому мировой дух получает свою *реальность* почти исключительно от реальности духов народов и в *ими установленных пределах*.

Мы настаиваем, что дух в своей сущности один, он не есть собственность того или иного народа, а через разные народы лишь проявляется (подраздел 4.3.). Этот один дух суть всеобщий принцип всемирной истории как истории *человеческой* в ее специфических человеческих же характеристиках, отличающий ее от форм деятельности иных, *гипотетически* бытийствующих *разумных* существ (факт их реального существования не имеет в данном случае никакого значения).

Дух, о котором сейчас идет речь, есть дух *абсолютный* в том смысле, что он абсолютно укоренен в антропном бытии; его следует отличать от тех частных образов и форм, в которых протекает конкретно-историческая деятельность человеческих обществ и которые представлены духами народов.

Хотя абсолютный дух реален, как реален человек в своей трансцендентальной организации, он с необходимостью оказывается предельно абстрактным; соответственно, к нему неприменимы какие-либо однозначные культурно-исторические характеристики. Лишь *снятие* последних позволяет каким-то образом приблизиться к его постижению, но оно будет, конечно, весьма смутным и неопределенным хотя бы потому, что человеку просто нечего ему *противопоставить для сравнения*, так как он не может себе представить историю, участником которой был бы иной, *не-человеческий* дух.

Свою *конкретность* абсолютный дух приобретает посредством деятельности духов народов, которые сами конкретны в историческом развертывании, но не обладают, в отличие от абсолютного духа, всей полнотой бытия ввиду своей частности и *случайности*. Иными словами, нет «железной» необходимости не только в том, как именно протекает развертывание духов народов, но даже в их собственном *как-есть* существовании (скажем, при иных исторических обстоятельствах человеческие коллективы могли бы быть представлены иными, отличными от тех, которые фактически представлены, цивилизациями, вдохновляемые иными метафизическими проектами и т.д.). Объединение же культурно-исторической деятельности разных ныне существующих цивилизаций в рамках *проекта глобализации* может, как уже было сказано, быть обозначено как становление мирового духа. Однако мировой дух, понятый таким образом, есть *результат* (фиксируемый на данном конкретном этапе) всемирно-исторического процесса, но не его основа и источник.

Важно иметь в виду принципиальное различие между абсолютным духом и духом мировым. И абсолютный, и мировой дух связаны с деятельностью духов народов, но, повторим, первый получает от них *конкретность*, а второй *реальность*. Хотя абсолютный дух мыслится как мировой, эта его *всемирность* не за-

висит ни от каких исторических обстоятельств; это согласуется с тем, что мысли о единой сущности человечества высказывались за тысячелетия до того, как глобализация стала наличным фактом. Абсолютный дух есть всеобщая антропная потенциальность, мировой дух – конкретно-историческая актуальность как *такое* (глобально организованное) *положение дел*. Мировой дух демонстрирует *один из вариантов* того, к какой форме мог прийти абсолютный дух. Поскольку к этой форме дух пришел *действительно*, этот вариант имеет естественное *преимущество факта* перед иными *возможными* вариантами. Но нет оснований считать, что абсолютный дух не мог бы прийти к иным формам, поэтому мы не склонны вслед за Гегелем онтологизировать наличное сущее в его действительности и разумности. Так *сталось*, и в этой «ставшести» есть необходимость, а могло бы стать иначе, и в этом «иначе» тоже была бы необходимость. Задача метафизики истории выявлять необходимость ставшего, но не объявлять ее единственно возможной необходимостью. К тому же, история еще не закончилась, поэтому было бы весьма самонадеянно видеть в современности осуществление цели развития человечества (даже если у последнего есть какая-то историческая цель), что неявно предполагалось бы при отождествлении абсолютного духа с духом мировым.

На реальность абсолютного духа можно выйти и иным способом. Исторический опыт накапливается не только в рамках *отдельных* матриц, поскольку если бы культурно-историческая матрица полностью разрушалась с гибелью ее «родной» цивилизационной общности, были бы невозможны ни преемственность, ни даже простое распознавание. Между тем, дух народа считывает и интерпретирует коды не только своей матрицы, но и чужих. Разумеется, в последнем случае речь не может идти о полной аутентичности, да так и вопрос не ставится, ведь занимаясь расшифровкой кодов чужой матрицы, дух решает собственные актуальные задачи (например, античное наследие было по-разному использовано византийцами, германо-романскими народами и арабами: духовные стержни этих цивилизационных общностей определили и способ прочтения матриц греческого и римского миров). Но сама возможность интерпретации матрицы погибшей цивилизации означает, что в какой-то форме эта матрица продолжает свое бытийство-

вание. Объяснить это можно тем, что она входит в состав более широкого образования, в котором осуществляется синтез деятельности духов отдельных народов (цивилизаций). Производит этот синтез *абсолютный дух*, а полученное произведение можно назвать *Мегаматрицей*. В последней заключен *исторический опыт всего человечества* и благодаря ей познание культурной жизни иных цивилизаций становится вообще возможным.

Итак, формирующийся ныне мировой дух не тождественен ни с абсолютным духом, ни с духами народов, которые действовали и продолжают действовать в истории. Но можно ли сказать, что мировой дух постепенно вытесняет духи народов как активных исторических деятелей? Если это предположение верно, то он должен принять на себя главную функцию духа народа, которая заключается в формировании и поддержании культурно-исторической матрицы. Однако едва ли будет обоснованным утверждение, что такой процесс действительно происходит. Ни в формировании общей идентичности, ни в выдвижении некоей сверхзадачи, ни в создании метафизического проекта, на реализацию которого можно было бы направить энергию всего человечества, деятельность мирового духа не видна. Если и выдвигаются некоторые общечеловеческие проекты, то, во-первых, их авторство по справедливости следует приписать духам народов, во-вторых, эти проекты хотя потенциально и могут касаться всех (например, борьба с глобальным потеплением), актуально пока не приводят к ощущению *общего дела* у землян. Зато противоречия между цивилизациями продолжают существовать, а в ряде случаев даже заостряться. Мы не беремся делать прогнозы на долгосрочную перспективу, но в ближайшее столетие вопрос о создании мировой цивилизации в «повестке дня» стоять, полагаем, не будет.

И все же следует признать, что идущий в настоящее время процесс глобализации оказывает колоссальное влияние на современные цивилизации и выводит всемирную историю на *качественно* новый уровень. Если то, что формируется под знаком глобализации и не есть мировая цивилизация, то, по крайней мере, это нечто *очень на нее похожее*. Как же выразить эту новую реальность?

Мы считаем, что современный глобализированный мир имеет смысл опи-

сывать не как становление мировой цивилизации, а как формирование Мировой Ойкумены, или *Мегаойкумены* (см. подраздел 3.5.). При таком подходе многое становится на свои места. Во-первых, устраняется противоречие между очевидным расширением (до планетарного масштаба) культурно-исторической деятельности и актуальной незадействованностью в этом процессе мирового духа. Во-вторых, за существующими культурно-историческими общностями сохраняется их онтологический статус (как представительств духа); принятие же парадигмы «мировой цивилизации» превратило бы цивилизации локальные в некий исторически преодолеваемый анахронизм, рудимент прошлого. В-третьих, это позволяет объяснить тот факт, что глобализация не снимает (и в ближайшем будущем едва ли снимет, по крайней мере, полностью) противоречия между цивилизациями.

Какими же характеристиками обладает Мегаойкумена? Многие из них формально соответствуют характеристикам цивилизации. Для духа один из самых важных показателей – умение оперировать информацией. В рамках Мегаойкумены это качество проявляется в высочайшей степени. Для информации сейчас практически не существует ни национальных, ни цивилизационных границ, причем не только распространение и потребление, но также производство и переработка информации в знание осуществляется на планетарном уровне. Мегаойкумена обеспечивает, далее, разработку глобальных «правил игры» – в сфере международной политики, на мировом рынке и т.д. Можно говорить и о широком внедрении стандартизации, например, в производстве высокотехнологичных продуктов. Напомним, в связи с этим, что в соответствии с законом Седова стандартизация (унификация) несущих уровней есть (до оговоренного нами ранее предела (подраздел 4.4.)) залог успешного развития верхних уровней организации системы. Кроме того, нельзя игнорировать и попытки (пока еще, правда, неуверенные и не вполне последовательные) создания мирового аксиологического пространства.

Наверняка можно выявить и другие характеристики Мегаойкумены, но уже и сказанного достаточно для того, чтобы убедиться: она фактически обеспечивает многое из того, что обеспечивала бы мировая цивилизация, существуй последняя в реальности. И все же, незадействованность в истории мирового духа, отсутствие

всемирно-исторической матрицы, соответствующего метафизического проекта организации бытия и т.д., не позволяет рассматривать Мегаойкумену как нечто большее, чем *поле цивилизационного взаимодействия*.

Затрагивает ли формирование этого поля действия субстанциальные характеристики мира истории или, при всей своей внешней помпезности, оно имеет сугубо акцидентный характер? Современный российский философ А.И. Неклесса отмечает: «Доминирующий в настоящее время метод организации Нового мира выстраивает в конечном счете прагматичную, плоскостную (экономистичную) типологию универсализма. Современный глобализм прочитывается при этом как уплощение и рудимент вселенскости прежних горизонтов и замыслов цивилизации. Так что разговоры о конце истории не столь уж и неуместны: *вектор времени, истончившись постепенно вновь уступает лидерство изоощреннной пространственной топографии* (курсив наш. – А.Х.)» [239, с. 62]. Свою мысль исследователь аргументирует тем, что в настоящее время на планете возникает «геоэкономический универсум», выстраивающий на основе новой концепции мирового разделения труда сложноподчиненную комбинацию ресурсных балансов, типов хозяйственной деятельности и т.д.

Хотя мировое разделение труда, в том или ином виде осуществлялось и в предыдущие столетия, никогда, и в этом можно согласиться с А.И. Неклессой, оно не было столь «концептуализированным». Однако трансформация роли пространства в Новом мире представляется нам не столь однозначной. Скорее следует констатировать, что с пространством происходит двойственная метаморфоза: с одной стороны, вследствие разбухания цивилизационной активности, филиализации институций и корпораций, политической и экономической глобализации и т.д., происходит территориальное расширение исторического универсума, и, следовательно, в смысле масштабов социокультурного действия пространство увеличивается; с другой стороны, ввиду развития средств коммуникации расстояния играют все меньшую роль, а в некоторых аспектах (например, передача информации посредством Интернет) значение расстояний стремится к нулю, стало быть, в этом смысле пространство сжимается. Соответственно, о пространстве можно го-

ворить в двух значениях, причем выражать его также приходится с помощью разных смысловых блоков: через *территорию* и через *расстояние*, причем территория увеличивается, расстояния сокращаются.

Но если понятие «территория» мыслится через идею пространства и не включает в себя фактически никаких темпоральных коннотаций, то понятие «расстояние» подобные коннотации содержит, выражаясь не только через пространство, а и (неявно, но с необходимостью) через время: на территории *живут* (процессуальность, предполагающая некую устойчивость во времени), расстояние *преодолевают* (поэтому расстояние может быть выражено через *время, необходимое для его преодоления*).

История человечества – это, прежде всего, история культурно-исторических пространств. Каждая цивилизация выстраивает такую систему функционирования, которая в идеале должна существовать вечно; отсюда образ Вечного Города, идея вечных ценностей или представление о вечных интересах. Время воспринимается как некая дыра в бытии, антисубстанция, деструкция, смерть. Войны ведутся из-за пространств, на что тратятся не только человеческие и материальные ресурсы, но и время, которое в расчет не принимается, поскольку в отличие от пространства, оно не мыслится как обладающее самостоятельной ценностью.

В XX веке, особенно начиная со второй его половины, в метрике исторического пространства-времени происходит кардинальный сдвиг. Пространственный фактор перестает играть ключевую роль и на первый план выходит вопрос времени, которое явно демонстрирует последние несколько столетий стойкую тенденцию к ускорению [324]. Происходит девальвация статуса пространств, зато время приобретает абсолютный характер.

Для классической картины мира истории характерно представление об уникальности очерченных национальными и цивилизационными границами культурно-исторических пространств и об условности и относительности времени. Различия между *цивилизированными народами* и *варварами* ни теми, ни другими не воспринимались как темпорально обусловленные, т.е. преходящие *со временем*. Метафизический христианский универсализм никогда не мог полностью вытеснить

полуязыческое «шпенглериянство», которое, хотя и формализовалось лишь на *закате Европы*, всегда было неотъемлемой частью мировоззрения и идентичности западной цивилизации (христианскому универсализму и европейскому «шпенглериянству» можно найти аналоги и в других цивилизациях, поскольку в этих исторически частных формах выражаются метаисторические архетипы).

Новая метрика истории требует принципиально иных форм прочтения и расшифровки своих кодов. Возникает идея временной дистанции, разделяющей страны, народы, цивилизации, но при этом разделении объединяющая их на более высоком уровне, поскольку указанная идея имплицитно предполагает некую *эквивалентность* между участниками исторического процесса, позволяющую применять к ним единый критерий – *время*, которое начинает выступать мерилем эффективности избранной модели развития.

На время же преимущественно «завязана» информация, поскольку именно время определяет ее ценность. При неразвитых средствах коммуникации информация вынуждена считаться и с пространством (в модусе расстояний), поскольку его *преодоление* сталкивается с большими трудностями (особенно при межцивилизационных контактах) и требует значительных затрат критичного для информации времени. В традиционном обществе технологические решения с трудом преодолевают национальные границы; цивилизационные же границы преодолеваются вообще в исключительных случаях. Родина инновации есть и место, по крайней мере, первого, производства – иначе и быть не может.

В информационную же эру пространство начинает играть сугубо вспомогательную роль (причем, это касается не только сферы собственно информационных технологий), а вопрос о *месте* размещения производства все больше приобретает чисто экономический, без выраженной национальной или цивилизационной окраски, смысл; идея, лежащая в основе того или иного проекта, практически перестает привязываться к определенной территории. Более того, в информационном мире пространственно-географическая ориентация вообще становится затруднительной, и вопрос о том, «где?» произведен тот или иной товар (место сборки) становится второстепенным, уступая первенство вопросам «кем?» и «ко-



гда?». Бренд по традиции еще ассоциируется с национальными его корнями, но в реальности эта привязка все более становится фиктивной.

Одним из следствий информационного бума последних лет есть *диджитализация*, под которой мы понимаем не только массовое распространение цифровых технологий, но также процесс, который условно можно назвать «оцифровкой бытия» и который связан с тенденцией перевода в электронный вид самых разных типов используемой человеком информации. Оцифрованное бытие, вернее, если быть точным, информация о бытии, обладает как набором отменных эксплуатационных характеристик, так и свойств, проявляющихся в процессе оцифровки. Диджитализация знаменует собой победу над пространством, поскольку «цифра» почти полностью нейтральна по отношению к территории и расстоянию.

Но еще более показательным есть то, что диджитализация есть также преодоление времени, по крайней мере, в одном весьма важном аспекте. Хотя время не поддается схватыванию в его собственной сущности и даже может казаться иллюзией, оно, тем не менее, оставляет вполне значимые и эмпирически достоверные *следы*. «Все боится времени, а время боится пирамид» – говорили древние. Тем не менее, пирамиды, как и другие продукты человеческого гения и человеческого труда, тоже подвержены разрушительному воздействию времени.

Цифровые же технологии меняют ситуацию кардинальным образом. Впервые в своей истории человек создал нечто неподвластное Кроносу. Скажем, до изобретения книгопечатания сохранение и размножение рукописи – задача очень сложная, причем требующая перманентных усилий и добросовестности поколений переписчиков. Многие бесценные тексты древности навсегда утеряны, и не всегда однозначно подтверждается аутентичность сохранившихся. В отличие от информации, записанной на аналоговых носителях, копирование которой неизбежно ведет к потерям в качестве, а часто и в количестве, копирование цифровой информации лишено подобных ограничений. Поэтому хотя *носители* цифровой информации, как и всякие физические объекты, подвержены износу, старению и разрушению, грамотно и вовремя произведенное копирование информации *в принципе* позволяет сохранять ее *неограниченно долго*, причем *без потерь в каче-*

*стве и количестве.* «Эпоха Гуттенберга» выходит на новый этап, на котором разрушающий аспект времени принципиально преодолевается.

Впрочем, для тех же цифровых технологий крайне критичным становится время в модусе ожидания, прогноза. Будущее всегда вызывало живой интерес, но никогда еще этот интерес не был столь практически насущным, никогда он не оказывал столь серьезное влияние на настоящее. Это касается как пользователей-потребителей цифровых технологий (например, приобретение товара исходя не только из ныне актуальных, но и с перспективой на *будущие* задачи), так и производителей, причем здесь играет роль не только темп и ноу-хау, но и разумная маркетинговая политика. (В этом смысле классическим примером стал так называемый «эффект Осборна». В начале 80-х годов XX века компания Osborne Computer Corporation выпустила один из первых в мире ноутбуков, который пользовался заслуженным спросом. Окрыленная успехом, компания стала анонсировать новые продукты, но сделала это слишком рано. Многие потенциальные покупатели решили отложить покупку до выхода более совершенных моделей, которые так и не появились, поскольку последовавшее за преждевременным анонсом резкое снижение продаж привело Osborne Computer Corporation к банкротству).

Значимость пространства для культурогенеза (субкультурогенеза) уменьшается и основную роль начинает играть время. Причем пространство «сворачивается» не только в физическом мире: границы в *виртуальном* пространстве также исчезают, благодаря чему его «обитателям» порой проще общаться в реальном времени и понимать своих визави на другой стороне Земного шара, чем общаться и понимать оставшегося в off-line «соседа за стеной». В рамках одного топоса фактически сосуществуют разные хронопотоки, характеризующиеся различными скоростями протекания времени, представлениями о его ценности, характером инновационности и т.д. и т.п.

Системность социокультурных объектов предполагает когеренцию между их составляющими и возможность изменения общесистемных характеристик в результате трансформационных (мутационных) процессов на отдельных ярусах системы. Особенно это касается т.н. фазовых переходов, во время которых систе-

мы отличаются повышенной нестабильностью. Влияние таких факторов как информатизация, диджитализация, виртуализация, глобализация затрагивает не только внешний, феноменальный, но и субстанциальный уровень истории, а как следствие – ее метрико-онтологические характеристики и саму архитектонику истории.

Возможность изменения неизменного (констант) свидетельствует о происходящем ныне сдвиге в «первых принципах» исторического бытия, что отражается не только на исторической динамике и формах организации человеческого общежития, но и на восприятии человеком окружающего его мира, а также на соответствующих моделях и интерпретациях. По нашему мнению, время не только не уступает пространству лидерство в нынешних условиях, но впервые за всю человеческую историю занимает доминирующую позицию, оттесняя пространство на второстепенные роли. При этом происходит внутренне противоречивая метаморфоза, которую можно выразить формулой: *пространство исторического действия увеличивается, но его значимость уменьшается; значимость и ценность времени увеличивается, но его власть над бытием преодолевается.*

Похоже, что балансирующая на грани безумия идея Пифагора об управляемом числами бытии, мало-помалу реализуется (разумеется, в формах, весьма далеких от математизированного орфизма пифагорейцев) в новом пост- (и, одновременно, транс- и мега-) цивилизационном мире. Но если в умопостигаемом бытии Пифагора царит вечная, отрицающая время гармония, то в мире исторического бытия изменению подвержено даже – наряду с пространством – и само время.

### **5.3. Цивилизационный принцип «открытой архитектуры»**

Отмеченные выше фундаментальные изменения исторического бытия явились следствиями глобализации. Последняя суть процесс *объективный*, отражая наличные в современном мире тенденции, однако сами эти тенденции обусловлены более или менее сознательным *выбором* со стороны активно действующих в

историческом пространстве-времени *субъектов*. Где есть выбор, там нет жесткой необходимости, т.е. при иных обстоятельствах, которые могли бы возникнуть вследствие иного выбора, имели бы место другие тенденции, которые также с полным на то правом именовались бы объективными. Хотя глобализация затрагивает, в той или иной степени и форме, все народы Земли, из этого еще не следует, что все эти народы принимают в ней одинаковое участие. Не следует забывать, что глобализация суть западный проект, а поэтому, чтобы разобраться с онтологическим смыслом глобализации, необходимо обратиться к исследованию того, каким образом Западу удалось навязать свой проект всему миру и откуда у него он вообще взялся?

Постулируемые духом истины претендуют на то, чтобы быть действительными везде и всегда, а не только здесь и сейчас. Однако универсальность мифологии оказывается первоначально лишь общим свойством, которое есть *в-себе* потенция, выражающаяся в формах «схватывания» реальности, а присущий данной культуре стиль мышления воспринимается ее носителями как естественный и единственно правильный. До тех пор, пока универсальность выступает *в-себе-сущим* свойством, культура остается принципиально закрытой, то есть локальной не только в пространстве-времени, но и в своей содержательной основе. Когда же *в-себе-сущая* универсальность становится посредством рефлексии универсальностью *для-себя*, выражающий себя через *эту* культуру дух стремится сделать свою природу достоянием других, распространив формы своего видения реальности вовне, доказав иным духам привлекательность и истинность своего проекта бытия.

Стало быть, хотя каждый дух народа потенциально универсален, во всемирной истории в таковом качестве выступает далеко не каждый. Универсальность духа в истории зависит от того, во-первых, насколько он сам осознал свою универсальность, т.е. поднялся от универсальности *в-себе* к универсальности *для-себя*, и, во-вторых, от его запаса сил и решимости для отстаивания и утверждения своего метафизического проекта. Дух, в котором универсальность остается лишь в предчувствии, но не на деле, вынужден постулировать свою исключительную

уникальность, что позволяет ему оградить свое социокультурное пространство-время от влияния иных духов; для характеристики его пути самый аутентичный образ – это *Великая Стена*. Дух, познавший свою универсальность, сделавший себя и свои собственные предпосылки предметом рефлексии, ставший универсальным для-себя, начинает тяготиться локальными рамками и предпринимает попытки преодолеть их; его образ – это *Мировой Город*. Результатом деятельности первого становится национальное государство и (или) национальная религия, второго – универсальное государство и (или) универсальная церковь.

Как западный мир пришел к проекту «глобализация»? «В истории цивилизаций, – не без основания отмечает авторитетный французский историк Жак Ле Гофф, – как и в человеческой жизни, детство имеет решающее значение. Оно во многом, если не во всем, предопределяет будущее» [194, с. 137]. Чтобы выяснить, как Запад стал, собственно, Западом, следует принять во внимание его «детский» опыт. Этот последний проходил при колоссальном влиянии греческой и римской культур и христианской религии. Не копируя прямо существующие образцы, Запад, утверждая себя в мире истории, постоянно соотносит себя с этими традициями, хотя и в совершенно разной форме и степени.

Во избежание возможных недоразумений, следует сразу же оговориться, что западную цивилизацию мы не считаем простым продолжением греческой и римской, соглашаясь в этом вопросе с аргументами Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А.Дж. Тойнби и др.; «переворачивая» проблему, отметим, что древние греки и римляне не были «европейцами» в современном понимании. Однако история и духовный путь Запада генетически неразрывно привязаны к ментальному пространству греческого и римского миров. Последнее обстоятельство заставляет нас отвергнуть крайности «монадной» трактовки «великих культур» Шпенглером; здесь нам более адекватной представляется позиция Тойнби, учитывавшего подобного рода связи и описывавшего «генеалогия» цивилизаций.

Нам, правда, трудно согласиться с Тойнби, объединившего Древнюю Грецию и Рим в одно – эллинское – общество. По нашему мнению, несмотря на колоссальное духовное влияние, которая Эллада оказала на победивший ее Рим, у

греков и римлян были совершенно разные духовные императивы (метафизические проекты). Мы рассматриваем эллинское (древнегреческое) общество (цивилизацию, культурно-исторический тип) как «материнское» (отдавая себе отчет в условности таковой номинации) по отношению к римскому, которое в свою очередь становится «материнским» для западного. При этом дело не следует понимать в смысле «эстафетных» представлений о цивилизационном преемстве, а именно так, как будто бы после Греции на арену всемирной истории выходит Рим, передающий затем свои полномочия Западу. В античности долгое время сосуществуют две традиции, две цивилизации – эллинская и римская, между которыми идут процессы взаимного влияния, но полной ассимиляции не происходит; это обстоятельство во многом и способствовало разворачиванию византийского цивилизационного проекта.

Запад, в свою очередь, не приходит «на смену» Риму; последний вовсе не готовил себе «сменщика», да его еще и не было как исторического субъекта. В V веке в духовной жизни человечества, топологически привязанной (а духовная жизнь, проходящая в традиционных формах истории, всегда имеет топологическую привязку) к территориям, на которых прежде распространялось идейно-политическое влияние завершившего свой исторический путь Рима (точнее: Западной Римской империи), образуется некий вакуум. При всей военной слабости Рима в эпоху поздней империи, он оставался центрирующим фактором тогдашней «системы международных отношений», поэтому его гибель поставила варваров перед необходимостью создавать какие-то новые формы культурно-исторического бытия. К такому повороту они были явно не готовы. Европейская цивилизационная общность формируется значительно позже, приблизительно к IX веку, когда начал преодолеваться кризис «темных веков» и когда в общих чертах стали просматриваться некоторые черты нового (не абсолютно нового, но все же отличного от греческого и римского, иного) метафизического проекта.

Для варварских племен, положивших начало тому, что позднее предстает как западная цивилизация, античность преимущественно олицетворялась Римской империей, причем не столько в ее военном, политическом, организационном

плане, сколько в качестве некоего идеального образца вечности и устойчивости. Здесь достаточно отчетливо читается их амбивалентное отношение к Риму: они его ненавидят и восхищаются им, они разрушают империю, но тоскуют по ней, они презирают римлян, но благоговеют перед государством, которое эти последние создали.

Какие же стратегические императивы европейские варвары могли унаследовать от погибшей империи? Интересно, что Ле Гофф всю римскую историю рассматривает как историю грандиозного *закрытого мира* [194, с. 11]. С этим мнением можно согласиться лишь отчасти. Во время республики Рим действительно был достаточно закрытым обществом, куда путь инородцам был «заказан», однако с превращением в мировую империю он уже не мог оставаться таким, он вынужден инкорпорировать в свою структуру иные народы и иные культуры, что, конечно, не проходило для него бесследно. (В 212 г. выходит эдикт Каракаллы, в соответствии с которым римское гражданство предоставляется всем жителям империи; справедливости ради отметим, что этот акт лишь подводит юридическое основание под процессы ассимиляции, которые начались задолго до него). Близкой к истине нам представляется позиция Р. Осборна, который писал: «Для Рима как политического образования была свойственно одновременно открытость и закрытость. Доступ к высшим властным позициям строго охранялся, но отличившихся чужаков (не-римлян и не-патрициев) иногда приглашали войти в сенат, звали на консульское или даже императорское место; римский закон был единообразен и непреклонен, но его принятие открыто обсуждалось и он проводился в жизнь местными властями; римское войско было одновременно стражем и воплощением чужого и далекого государства, но солдаты в него набирались со всех уголков империи» [252, с. 168].

V век – время заката Западной империи. Идея Рима уже не вдохновляла самих римлян, но для варваров она еще имела значение. После битвы на Каталонских полях, когда Аэций («последний римлянин») остановил в 451 г. гуннские орды Атиллы, римляне крупных побед не одерживали. Империя все более «виртуализировалась», превращаясь в «живого мертвеца». Мало кто из современников

обратил внимание на событие, которое можно считать последним в собственно римской истории, а именно на смещение Одоакром в 476 году западно-римского императора малолетнего Ромула Августула. Заметим, при этом, что инсигнии императоров Запада Одоакр отсылает в Константинополь императору Зенону [194, с. 31]; жест, особенно для той эпохи, весьма символический. И лишь Карл Великий все же решается в 800 году короноваться в качестве императора, попытавшись провести *translatio imperii* (в терминологии Тойнби – *эвокация* [318, с. 43 сл.] Эвокацией (лат. *evocatio* – «призывание») в Риме назывался обряд, заключающийся в обращении к богам враждебного народа с предложением оставить этот народ и перейти на сторону римлян, которые обязуются установить им специальную службу. Английский историк использовал этот термин для обозначения попыток обращения к традициям предшествующих цивилизаций. Если попытка Карла, по мнению Тойнби, потерпела неудачу, то аналогичная попытка византийского императора Льва III Исавра (ок. 675-741) была более успешная. Для последующих судеб Запада и Византии это имело огромное значение). Однако уже внуки Карла Великого вынуждены были разделить империю на три части, а оформивший это юридически Верденский договор 843 года многими историками считается точкой отсчета в формировании современных европейских наций.

Вторая значимая попытка эвокации *западными* европейцами призрака Римской империи была предпринята германским королем (с 936 г.) из Саксонской династии Оттоном I, который в 962 году объявил себя императором, а собственное королевство – преемником Рима. Хотя сам Оттон I видел в своей империи, как и Карл Великий, лишь империю франков, уже его сын Оттон II (973-983) заменил титул «императора августа», который носил отец, титулом «императора римлян», а Оттон III (сын Оттона II) настолько проникся идеей универсализма, что, обосновавшись в 998 г. в Риме, провозгласил восстановление Римской империи (*Renovatio Imperii Romanorum*), найдя единомышленника в лице папы Сильвестра II. Но в январе 1002 г. Оттон III умер, а его преемник Генрих II предпочел вернуться к «королевству франков», то есть к империи в границах франкского королевства, как продолжала называться Германия [194, с. 67-70]. Призрак ушедше-



го в небытие универсального государства окончательно оставляет в покое души потомков разрушивших его варваров, и хотя основанная Оттоном I Священная Римская империя (такое название встречается в официальных грамотах начиная с 1254 года) просуществовала до 1806 года, к цивилизационной идентичности европейских народов этот проект уже не имел ни малейшего отношения, будучи сугубо *немецким делом*, что и нашло в XV веке свое отражение в весьма двусмысленном добавлении к названию империи слов «германской нации» (лат. *Sacrum Romanorum Imperium Nationis Germaniae*, нем. *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*). Таким образом, образ универсального государства (Римской империи) не смог стать интегрирующим фактором для европейской цивилизационной общности. (Об истории Священной Римской империи см., например: [175]).

Основой же культурно-исторической идентичности европейцев постепенно (с победой над арианством и длительной христианизацией восточных территорий (пруссy приняли христианство лишь в XIII веке, а литовцы еще позднее – в конце XIV века)) становится христианская вера в ее католическом варианте. В некотором смысле можно сказать, что подлинным преемником «римской идеи» оказываются не политические проекты Карла и Оттонов, а католический проект формирования светской власти на религиозных основаниях, то есть, переводение Церкви как института «не от мира сего» в ранг института, организующего «сей мир» в соответствии со своими высшими идеалами.

Рассматривая этот проект как дело прежде всего политическое, Томас Гоббс отмечал, что «... папство представляет собой не что иное, как *привидение* умершей *Римской империи*, сидящее в короне на ее гробу. Ибо папство внезапно появилось из развалин этой языческой власти» [90, с. 533]. С оценкой Гоббса можно спорить (есть все основания сомневаться в его объективности и беспристрастности в этом вопросе), но проведенная им параллель достаточно точна. По сути, католическая Церковь на протяжении так называемых Средних веков играла очень важную цивилизационную роль, фактически выступая связующим звеном между миром античным и собственно тем, что позже будет именоваться европейской (а еще позже – западной) цивилизацией. Именно Церковь пыталась заполнить тот

вакуум, который образовался в духовной и политической жизни Европы после падения Западной Римской империи, и хотя политические амбиции пап практически никогда не были удовлетворены в полной мере, значение папства для формирования европейского культурно-исторического сообщества трудно переоценить.

Цивилизационная роль католицизма находит свое выражение в самоназвании «Христианский мир» (*Respublica Christiana, Chretiené*), принятым новым постримским миром. Христианство – универсальная религия, недвусмысленно это провозглашающая (Мф. 28, 19), поэтому идея «Христианского мира» сама по себе не предполагает разделения по территориальному или этническому признаку. Главный признак принадлежности – исповедание веры, а поскольку веру предполагалось распространить повсеместно, «Христианский мир» *в принципе* должен включить в себя все народы. Подобно исламской цивилизации и в отличие от большинства других обществ, цивилизация Запада изначально декларирует свою открытость и универсальность. Христианский универсализм существует в западном сознании как непреложная максима, чем объясняется то, что все подлинно выдающиеся достижения западного духа (в том числе светского, и даже атеистического характера) имеют на себе печать всеобщности и общезначимости.

Впрочем, начиная с Реформации и следующих за ней религиозных войн вопрос исповедания становится не столько объединяющим, сколько разъединяющим фактором; концепция «Христианского мира», оставаясь значимой как идеал, фактически отходит на второй план. Вместо имманентно присутствующего в идее «Христианского мира» универсализма, западная культурная общность народов принимает топологически локальное, теологически и аксиологически нейтральное имя «Европа». На протяжении XIV-XVII веков концепция «Европы» постепенно вытесняет концепцию «Христианского мира». Как отмечает английский историк Норман Дейвис, определяющее значение имел период в несколько десятилетий до и после 1700 года, когда уже приутихли религиозные конфликты, в которых принимало участие не одно поколение. В это время «... стало неловко напоминать разъединенному сообществу народов об их общей христианской идентичности, а

слово “Европа” отвечало потребности найти какое-то нейтральное обозначение» [115, с. 23-24].

Эта топологическая локализация лишь в весьма незначительной степени связана собственно с географией. Но так как Запад обозначил свое место на карте в виде *определенной* территории («Европа» имеет картографическое соответствие, «Христианский мир» потенциально преодолевает любую, в том числе и географическую локальность), для подтверждения универалистских императивов, которые не отменились со сменой образа, необходимо было придать именно этой территории сакральную значимость. Нельзя сказать, что европоцентризм возникает только тогда и только вследствие таковой мотивации, но он наполняется уже явно выраженными квазигеографическими аллюзиями (например, у Гегеля).

Привнесение в историческую рефлексию географической терминологии служит способом идентификации феноменов цивилизационной природы и почвой для соответствующих заключений. *Суггестия географической карты* (выражение Шпенглера) привела к тому, что процесс человеческого развития стал восприниматься как передача эстафеты цивилизации от одной части света к другой; это представление дополнилось идеей цивилизаторского миссионерства. Тойнби с иронией писал: «Европейцы рассматривали себя как Избранный народ... и когда они... видели, как иные нации одна за другой отбрасывают собственное культурное наследие в пользу европейского, они без колебаний могли поздравить и себя, и новообращенных. “Еще один грешник, – благоговейно говорили себе европейцы, – очистился от скверны язычества и обратился в Истинную веру”» [319, с. 74]. Пожалуй, только исламская цивилизация имеет такую же потенциальную универсальность, как и цивилизация европейская, но именно западному духу суждено было реализовать свое универсальное начало в историческом пространстве-времени.

Итак, в период своего «детства» Запад находился под влиянием исчезнувшей цивилизации Рима и христианства как мировой религии. Хотя *Pax Romana* (римский универсализм во многом основывался на стоицизме [252, с. 170]) и *Pax Christiana* имеют в своей изначальности совершенно разные коды бытия, Западу

после кризиса «темных веков» (V-IX вв.) удастся (в иной форме это удастся также и Византии) нащупать «алгоритмы их оптимизации». Запад создает цивилизацию, приняв в качестве основы христианство в сфере духовных императивов, но в сфере социального идеала используется мощное обаяние Рима, хотя и происходит отказ от прямых попыток *Renovatio Imperii* в духе Оттона III.

В эпоху Возрождения западная цивилизация «открывает» для себя аутентичную греческую культуру, а поскольку же последняя в снятом виде имплицитно присутствует в «теле» Запада, для него это «открытие» воспринимается как «возврат к истокам», к теряющемуся в дымке истории «золотому веку». (Мы имеем в виду прежде всего переработанную теологической мыслью средневековой Европы греческую философию, амбивалентное отношение Церкви к которой отчасти напоминает отношение варваров к Риму).

Что послужило причиной возникновения самого раннего – греческого – универсализма? Э. Гуссерль, например, полагал, что ключевым фактом оказывается сформированная греками в VII-VI столетиях до Р.Х. *новая установка* индивида по отношению к окружающему его миру. Ее следствием стало формирование совершенно особого рода духовной структуры, которую греки называли *философией*. «Очень скоро интерес к целому, а следовательно, и вопрос о всеохватном становлении и бытии в становлении стал делиться по отношению к всеобщим формам и регионам бытия, и, таким образом, философия, единая наука, разветвилась на многообразные частные науки. В возникновении такого рода философии, заключающей в себе все науки, я вижу, как ни парадоксально это может прозвучать, изначальный феномен духовной Европы» [110, с. 108].

В связи с этим можно вспомнить и концепцию осевого времени Карла Ясперса [421], хотя сам Ясперс проводил *параллели* между духовной революцией в Древней Греции и *аналогичными* процессами в других регионах, а Гуссерль этого не делал, считая, что греческая философия есть феномен *уникальный*, не имеющий *прямых аналогов*.

Нам более справедливым представляется мнение Гуссерля, но как бы там ни было с уникальностью феномена греческой философии, греческий *универсализм*

оказался (позволим себе игру слов) событием *уникальным* во всей мировой истории, и именно он определил характернейшие черты как собственно древнегреческого общества, так и римского, отразившись и в универсализме западной цивилизации (Гуссерль, впрочем, и саму историю Древней Греции относит к истории Европы; у нас, как было уже отмечено, несколько иная позиция).

Фактически, через опыт Возрождения западное общество приобщается ко второй «материнской» цивилизации, а именно – греческой, которая, безотносительно к ее «родственным» отношениям с Римом, для Запада начинает также играть роль материнской, в чем-то даже оттесняя первую (по времени начала влияния), римскую; при этом интегрирующую функцию продолжает выполнять христианство.

В связи с последним обстоятельством и возникает проблема идентификации Запада как *христианской цивилизации*. Все ли христианские народы принадлежат к Западу? Если не все, то кто принадлежит, а кто – нет? Вообще, допустимо ли исповедание веры рассматривать как цивилизационный признак и если допустимо, то в каком качестве? Все эти вопросы приобретают практический (и даже политический) смысл, в особенности при попытке определения «восточной границы» Запада.

Одним из основных элементов любого метафизического проекта является религия как наиболее аутентичная природе духа форма *коллективной* сопричастности трансцендентному, однако задействованность религиозной мотивации в цивилизационной динамике может иметь *самый разный* характер. Скажем, многие западные теоретики (Тойнби, Хантингтон и др.) говорят об особой цивилизации с центром в России, каковую они определяют в качестве «православной» (Тойнби выделяет «православную основную» и «православную в России»). Россию в качестве цивилизации (или основы цивилизационного образования) рассматривает и большинство российских обществоведов, но, признавая историческую роль православия в становлении российской цивилизации, все же почти никогда не обозначают ее термином «православная» (дискуссии о цивилизационном статусе России см., например: [22; 24; 32; 38; 59; 94; 113; 158; 177; 183; 198; 211; 234-235;

255; 292; 294; 304; 336; 339; 342; 386-387; 393]. Чем объяснить такую неопределенность идентификаций?

От внимания западных теоретиков зачастую ускользает тот факт (который хорошо осознают их российские коллеги), что *православие – это не религия, а конфессия*. В догматическом плане между православием и католицизмом значительно меньше различий, чем между католицизмом и протестантизмом. Именно это дало основание Иоанну Павлу II назвать православие и католицизм двумя легкими одной Церкви [152, с. 75-79]. О внутренней же целостности протестантизма, говорить не приходится, а разногласия между протестантскими деноминациями в ряде случаев намного более серьезные, чем разногласия между католиками и православными.

Разумеется, при философском постижении всемирно-исторического процесса речь идет не столько о догматических различиях, сколько о цивилизационных идентичностях, выражаемых с помощью религиозных символов. Но вот парадокс: западные авторы идентифицируют Россию как православное общество, а сами россияне в подавляющем большинстве случаев предпочитают этого не делать!

Логику западных теоретиков понять несложно. К тому времени, как начал преодолеваться кризис «темных веков», т.е. Запад стал собственно формироваться в качестве цивилизации, фактическое разделение на восточное и западное христианство уже произошло, а ко времени начала подъема новой цивилизации (XII-XIII вв.) это разделение произошло и формально (1054 г.). Реформация, начавшись как движение за очищение католической Церкви (именно так поначалу видел свою миссию Лютер), очень быстро превратилось в движение антикатолическое. Но хотя Реформация и поставила под сомнение единство «Христианского мира», протестантизм остался явлением западным, генетически и содержательно (пусть даже через оппозиционирование) связанным с католицизмом. То есть, если в вопросах догматики католицизму значительно ближе православие (что признают как католические, так и православные теологи и иерархи), то в историческом (и культурно-историческом) смысле связь между католицизмом и протестантизмом гораздо более тесная, чем между этими двумя направлениями *западного* христи-

анства с одной стороны, и православием – с другой. В этом отношении очень показательна оговорка Хантингтона, который перечисляет такие религии, как христианство, ислам, иудаизм, индуизм, буддизм и (!) православие [387, с. 140]. Для западного сознания православие – это особая религия, отличная от того, что западный человек привык понимать под христианством. Поскольку эта «особая религия» доминирует в явно не-западном российском обществе, кажется вполне логичным обозначить ее как духовный стержень этого последнего, распространив самоназвание *конфессии* на название цивилизации.

Выше уже было сказано, что католицизм (папство) выступает как цивилизационный фактор, но при этом следует иметь в виду, что католицизм сам является результатом эволюции христианского учения. В подлинном смысле слова цивилизационным фактором выступает христианство (как универсальная религия спасения), а следствием его адаптации к конкретным историческим условиям бытия романо-германских народов оказывается католицизм как одна из христианских конфессий. То есть, тот факт, что религия (трансцендентная миру) выступает в роли цивилизационного фактора, не может не оказывать влияние на нее саму, порождая соответствующие формы выражения, в качестве каковых выступают конфессии. То есть, в сущности не конфессии создает цивилизации, а скорее наоборот, цивилизации придают религии конфессиональные формы.

Возьмем ситуацию с византийским цивилизационным проектом. Византия возникает в конце IV века, когда культурно-исторические различия между западной и восточной частями Римской империи становятся слишком очевидными. Однако в это время догматических противоречий между западным и восточным христианством не было. Культурно-исторические отличия между разными частями империи имели внеконфессиональные причины и скорее это они сами (наряду с причинами политическими) привели к тому, что западное и восточное христианство стали развиваться разными путями. Таким образом, византийская цивилизация была, конечно, православной, но это не значит, что была *православная цивилизация в Византии*.

Под обаяние византийской цивилизации попали и другие народы, причем православная вера была мощным фактором цивилизационного влияния, но при этом, скажем, Болгарское царство или Киевская Русь не стали частью византийской православной цивилизации. В сущности, Византия представляла собой греческую версию универсального государства по типу Рима (показательно самоназвание – империя ромеев). И даже тогда, когда конфессиональная разобщенность Европы стала реальностью, чувство христианского единства сохранялось, что иллюстрирует характер выстраиваемой европейской политической системы, в которой Византия была одним из ключевых игроков, причем, духовно близким и авторитетным игроком, в отличие, скажем, от сменившей ее Османской империи, которая всегда воспринималась европейцами как чуждое и враждебное образование.

Какое же это имеет практическое значение? Разве принципиальным является вопрос о номинировании канувшей в Лету византийской цивилизации? В действительности этот вопрос является весьма важным и имеющим отношение как в целом к мировой истории, так и к современной цивилизационной ситуации.

Выше уже было показано культурно-историческое отличие конфессии от религии, в частности то, что конфессия не формирует цивилизацию, а скорее формируется ею как один из аспектов уникальной идентичности, значимый более всего в аспекте противопоставления «нас» и «их». В то же время, факт конфессиональных отличий между двумя обществами сам по себе еще вовсе не свидетельствует о том, что эти два общества принадлежат к разным цивилизациям. Например, та же Реформация, поставив под вопрос целостность «Христианского мира», не привела, тем не менее, к его разделению на две цивилизации. Или возьмем мир ислама. Несмотря на то, что он представлен суннитами, шиитами и другими более мелкими общинами, несмотря даже на то, что между ними существуют серьезные противоречия, которые иногда выливаются в открытое противостояние и даже насилие, исламский мир представляет собой все же одну цивилизацию, вдохновляемую *религией, но не ее разновидностями.*



С другой стороны, даже наличие одной конфессии еще не гарантирует единства цивилизации. Так, Латинская Америка в основном католическая (последнее время там, правда, усиливается влияние протестантизма), но это не значит, что по духу и по культуре европейские западнохристианские народы «ближе» к Бразилии или к Колумбии, чем к православной Греции. Более того, большинство исследователей выделяет Латинскую Америку в качестве отдельной цивилизации, хоть генетически и связанную с Западом, но не являющуюся его «локальным вариантом».

Итак, в одних случаях наличие разных конфессий (направлений) одной религии не отменяет единства цивилизации, стержнем которой эта религия является, а в других – наличие общей конфессии (общих конфессий) у двух различных обществ не препятствует возникновению разных цивилизаций на базе этих обществ. Но это все значит, что *конфессия, в отличие от религии, имеет не онтологическое, а акцидентное значение во всемирной истории, будучи не причиной цивилизационного становления, а его следствием*. Стало быть, некоторые устоявшиеся схемы придется пересмотреть.

Прежде всего, это касается представлений об особой православной цивилизации (православных цивилизациях). В Европе православие представлено греками, частью славянских народов (украинцами, русскими, белорусами, болгарами, сербами), румынами, молдаванами, грузинами (не говоря уже о крупных православных общинах в Словакии, Польше и др. странах). Можно ли согласиться с Хантингтоном в том, что эти народы образуют единую *православную цивилизацию*?

Если предположение о существовании православной цивилизации верное, то ее существование не может пройти незамеченным. В частности, между частями этого *православного мира* на протяжении его истории должен происходить интенсивный культурный обмен. Однако в данном случае, говорить о таком обмене можно разве что с большой натяжкой. Скажем, между Великим княжеством (а позже – царством) Московским и Грецией на протяжении нескольких столетий контакты были весьма редкие и эпизодические, о чем свидетельствует хотя бы

сам факт реформы Никона, задуманной с целью привести церковные книги и богослужение к соответствию с греческими образцами. Говорить, что эти контакты стали как-то особенно тесными в последующие века также не приходится, во всяком случае, они были не более тесными (в том числе, в культурном смысле), чем у каждого из этих обществ с Западом. Но как тогда утверждать существование цивилизации, если в нее входят народы, не имеющие между собой единого культурного пространства?

Далее, если существует цивилизация, то должно быть какое-то более-менее сильное чувство общей идентичности, объединяющее представителей входящих в нее народов. Однако вряд ли можно утверждать, что, скажем, между православными греками и православными белорусами имеет место бóльшая близость, чем между православными греками и католиками итальянцами. Едва ли сильно осознание цивилизационной связи между болгарами и грузинами и т.д. Можно говорить о наличии некоей славянской идентичности, но ведь славянский мир не совпадает с миром православия. К тому же у православных народов Европы была совершенно разная историческая судьба. Можно с уверенностью сказать, что они ни во время существования Византийской империи, ни после ее гибели не образовывали единый «мир», который можно было бы номинировать в качестве цивилизации.

Впрочем, это касается прошлого. А как обстоят дела в настоящем? Цивилизационная идентичность должна находить свое проявление в общих политических, экономических, военных и т.д. структурах. Тот же Хантингтон справедливо отмечает, что международные организации, объединяющие государства одной цивилизации, действуют весьма эффективно, а те, которые объединяют народы разных цивилизаций, зачастую существуют только формально.

Можно ли говорить об эффективных международных организациях православных народов? Но и в этом отношении православная идентичность не прослеживается. Православные народы Европы не только не создали единый политический блок, у них нет и общего видения обустройства исторического бытия. Некоторые православные страны интегрированы в западные политические и военно-

политические структуры (Греция, Румыния и даже славянская Болгария), некоторые – Украина и Грузия – стремятся к этому. А есть и такие страны – Россия, Белоруссия – которые более или менее последовательно проводят антизападную политику. Метафизический выбор Сербии остается пока не вполне ясным.

Стало быть, даже на уровне международной политики предположение о православии как о цивилизационном факторе не выдерживает никакой критики. Поэтому мы не можем согласиться с Хантингтоном, определяющим восточную границу Запада исходя из данных о конфессиональной принадлежности населения соответствующих местностей и довольно произвольно, на наш взгляд, проводящего эту границу прямо по территориям Украины, Белоруссии и Румынии [387, с. 244]; как видно из вышеизложенного, конфессиональный критерий здесь не может быть определяющим.

И все же, рассуждения об особой православной цивилизации не лишены некоторых оснований. Но когда об этом заходит разговор, теоретики подразумевают прежде всего российское общество, которое действительно может, в силу ряда причин, быть номинировано как цивилизация. Однако метафизический проект этого общества не сводится ни к православию, ни к панславизму, хотя обе эти мировоззренческие установки тесно соотнесены с указанным проектом. Последний сформировался в конкретных исторических обстоятельствах, к числу которых входили: значительная протяженность территорий, длительное монголо-татарское иго, специфическая система организации власти, фактическое отсутствие представительских структур, неговоря уже об институтах гражданского общества и т.д. Короче говоря, на протяжении веков Российское государство (Великое княжество Московское – Московское царство – Российская империя) выстраивало живущий по собственным принципам особый мир, который в очень слабой степени пересекался с миром Запада, а также мирами тех православных обществ, которые в конкретный момент времени не входили в состав этого *политического образования*. Хотя Петр I и его последователи сделали немало для сближения России и Запада, полного объединения не произошло и не могло произойти, поскольку

ку российский метафизический проект сложился во времена более ранние; вестернизированные императоры лишь несколько его модифицировали.

Коммунистический эксперимент по созданию атеистического общества нанес колоссальный удар по православию (оно до сих пор от него полностью не оправилось), но не разрушил собственно российскую цивилизацию. То есть, более семидесяти лет русское общество существовало (не растворяясь полностью в такой общности как «советский народ»), осознавало себя русским, но не считало себя православным, да и не было таковым по сути. Уже хотя бы из этого видно, что стержнем (по крайней мере, центральным) православие и не было. Опыт существования безрелигиозного, но все же *русского* общества, побуждает современных российских обществоведов с осторожностью говорить о «православной цивилизации».

Каким же тогда образом обрисовать цивилизационную ситуацию на территории современной Европы? Наша модель такова. Существует две родственные (через общие античные и христианские корни), но все же отдельные цивилизации – западная и российская – каждая из которых имеет свою историческую судьбу, свой метафизический проект, свою культурно-историческую матрицу и т.д. Однако географическая граница между ними достаточно неопределенная, причем эта неопределенность имеет онтологический характер. Можно согласиться с тем, что к территории Запада относятся земли, на которые распространялось влияние католицизма в Средние века (Хантингтон берет условную дату – 1500 год). Российская же цивилизация в целом соответствует территории современной Российской Федерации (за исключением исламских и буддийских «вкраплений»).

Но между этими относительно четко выделенными пространствами расположены, так сказать, *общества с двойственной идентичностью*, которые *могут*, по разным более или менее веским причинам *быть интегрированы как в западную, так и в российскую цивилизацию*. Эти причины имеют прежде всего культурно-исторические корни, а именно то, что данные общества на протяжении своей истории испытывали влияние обеих цивилизаций, причем в разные периоды это влияние было разным. Кроме того, поскольку западная и российская цивили-

зации являются родственными, то их влияние на эти общества не имело в большинстве случаев антагонистического характера, то есть, не ставило общества перед острым выбором: Запад *или* Россия? Подобный выбор не мог стоять и по политическим причинам, поскольку значительную часть своей истории все эти общества не имели государственной независимости. То есть, сложилась достаточно уникальная ситуация, когда несколько православных обществ Европы могут быть идентифицированы как относящиеся к западной цивилизации, а могут как относящиеся к цивилизации российской, а в сущности, могут быть отнесены как к одной, так и к другой. В конечном счете, *метафизический выбор зависит от воли нации, идентифицирующей себя с той или иной цивилизацией, а также от того, в какой степени другие нации, входящие в соответствующую цивилизацию, согласятся с таким выбором.*

Как видим, «границы» западной цивилизации достаточно размыты, а ныне территория того, что называется «Западом» существенно отличается от территории средневекового «Христианского мира». Запад открывает свои «филиалы» в Северной Америке (США и Канада являются однозначно западными обществами). Западными же обществами можно (с определенными оговорками) считать также Австралию и Новую Зеландию. Запад распространяет свое влияние на Южную Америку и Мексику, порождая «дочернюю» латиноамериканскую цивилизацию. В Восточной Европе он граничит с российским («родственным», но все же не-западным) обществом.

Вообще, все это имеет не картографический (поскольку не влечет за собой ни малейших юридических последствий), а культурно-исторический смысл. Принципиальным здесь оказывается то, какие именно народы являются носителями соответствующего метафизического проекта, соответствующей системы ценностей и т.д. особенно это важно в контексте осмысления современных тенденций общественного развития.

Идущий ныне процесс глобализации в значительной степени (хотя мы не утверждаем, что единственно) явился результатом деятельности западного духа. Произведенный им специфический синтез культурно-исторических достижений

двух античных цивилизаций и универсалистско-трансцендентных установок христианской религии выводит Запад (начиная с так называемого Нового времени) на новый виток его истории, в рамках которого и закладываются идейные принципы грядущей глобализации. Прежде всего, это принцип «открытой архитектуры», в соответствии с которым фактически выстраивается цивилизация Запада.

Принцип открытой архитектуры широко используется в информатике для характеристики логики построения персональных компьютеров. Впервые он был применен в IBM и сегодня стал фактическим стандартом компьютерной индустрии – сейчас его используют около 90 % компьютеров. Показательно, что принцип открытой архитектуры принес не только *потрясающий успех* компьютерам IBM PC, но и *лишил* фирму IBM *возможности единолично пользоваться плодами этого успеха*. Трудно удержаться от соблазна использовать последнее обстоятельство для проведения соответствующих философско-исторических параллелей.

Применительно же к культурно-историческому развитию **принцип «открытой архитектуры»** заключается в возможности модификации цивилизационной системы с помощью относительно автономных культурных «блоков» («модулей») на основе доступного (теоретически для всех желающих) алгоритма их инсталляции. Данный принцип предполагает, в частности, относительную независимость духовной деятельности от политической и административной регламентации, т.е. потенциально каждый член общества может предложить свою модель развития, касающуюся как частных моментов, так и цивилизационной стратегии в целом. Это обеспечивает гибкость конфигурирования вследствие заложенной в код таковой цивилизации возможности усовершенствования отдельных частей и появления новых, ранее «не прописанных» в ней «модулей», но влечет за собой опасность дезинтеграции ввиду ограниченности (а то и вовсе отсутствия) контроля за целостностью системы. Соответственно, при «закрытой архитектуре» проектная (модельная) сфера закрепляется за узким слоем уполномоченных светским или духовным правителем (правителями) лиц, осуществляющих более или менее жесткий контроль над жизнью общества. В закрытом обществе достигается

высокая степень целостности системы, но последняя с большим трудом поддается модернизации.

В открытости Запада заключается его сила, но здесь же таятся и опасности, связанные с возможностью утраты контроля над собственным кодом. Если «архитектура» западной цивилизации будет поддерживаться «сторонними производителями», то рано или поздно (причем, скорее «рано», чем «поздно») почти неизбежно последует «разрушение изнутри». Повторит ли Запад судьбу Рима, который также экспериментировал с «открытой архитектурой»? Это зависит от того, насколько грамотно духовные лидеры Запада смогут справиться с последствиями собственного проекта глобализации, проекта, который, несмотря на свои внешние успехи (а может быть, благодаря им) имеет все шансы стать последним проектом этой цивилизации (об этих «шансах» разговор впереди).

#### **5.4. Западный индивидуализм как фактор глобализации**

Если национальные границы имеют отношение к международному праву, то цивилизационные границы, как выше было показано, никакого правового статуса иметь не могут, зато они чрезвычайно важны для философии истории. Дело в том, что хотя культурно-историческая деятельность цивилизации всегда проходит в рамках некоей локальной пространственной (и временной) ниши, ее (цивилизации) влияние не обязательно ограничивается собственным топосом; порой культурно-исторические границы «раскрываются», и в сфере ее духовного притяжения могут оказаться иные цивилизации. Большую роль при этом может играть «физическое» расширение цивилизации за счет завоевания (заселения) чуждых территорий. Однако это есть лишь способ распространения, но не причина принятия и усвоения ее идеалов иными народами; скажем, завоевания Чингисхана и его наследников не привели к всемирно-историческому распространению монголо-татарского проекта организации бытия, хотя значительно менее длительная по

времени политическая экспансия Греции во времена Александра Великого способствовала возникновению такого многогранного феномена как эллинизм. Почему же в одних случаях духовное влияние цивилизации распространяется далеко за ее пределы, а в других – нет? Политические, экономические и военные факторы в исторической жизни чрезвычайно важны, но все ли ими детерминируется в цивилизационной динамике и межцивилизационных контактах?

Большинство цивилизаций (за исключением одиночных обществ) находились в состоянии контактов (во времени и в пространстве) между собой, в большей или меньшей степени влияя друг на друга. Нынешняя цивилизационная ситуация формируется под знаком глобализации, которая выводит эти контакты на качественно новый уровень (о глобализации см.: [1; 38; 40; 60-61; 143; 211; 235; 237; 255; 336; 351; 395; 432; 436; 477; 505; 524]). Человечеству необходимо научиться жить в глобализованном мире, но сделать это тем проблематичней, что споры вокруг глобализации неизменно скатываются в политическую плоскость. Оценки такого рода дискуссиям мы давать не будем. Есть также попытки «разложить» глобализацию по разным «полочкам». Так, С. Переслегин пишет: «Термином “глобализация” принято обозначать два совершенно разных понятия. Во-первых, это естественный исторический процесс, связанный с исчерпанием на Земле свободного экономического пространства. Во-вторых, это геополитический проект западных (прежде всего американских) элит, направленный на унификацию и интеграцию мировой экономики» [262, с. 706].

Такой подход, несмотря на кажущуюся логичность, имеет серьезный недостаток. Автор противопоставляет сложившуюся «естественную» ситуацию (почему-то только экономическую) проекту (очевидно, «искусственному») ее использования. Однако с чего это вдруг на Земле исчерпалось свободное экономическое пространство, и в каком отношении к этому исчерпанию находится геополитический проект западных элит?

Когда речь заходит об объективности тех или иных исторических явлений, порой забывают, что эта объективная логика выстраивается благодаря вполне конкретным, хотя и не обязательно осознанным, действиям *субъектов* историче-



ского процесса. Эти действия уже *post factum* объективируются ввиду своей осуществленной наличности, но не задаются изначально в некоей предписанности сценария, а поскольку подлинные действия исторических субъектов (личностей, народов, цивилизаций) имеют своей онтологической основой *свободу воли* (благодаря ей действия и становятся, собственно, историческими, в этой историчности оказываясь подлинными действиями), объективность социальных актов имеет характер совершенно иного плана, нежели объективность природных процессов, в которых свобода воли не задействована в качестве движущей силы.

В связи с этим нельзя обойти вниманием и «волновую» теорию Элвина Тоффлера [325]. Исследование американского футуролога очень интересно, а некоторые сделанные им прогнозы спустя без малого три десятилетия представляются поразительными по точности, однако сама метафора волн не кажется нам удачной, а соответствующие эпистемологические ее основания – достаточно убедительными. Образ волны настраивает на представление о повторяемости, во всяком случае, именно такие коннотации содержатся в различных «волновых» описаниях экономических процессов [20; 178; 295; 442; 449; 480; 489]. Значит ли это, что Тоффлер сторонник идеи исторического циклизма? Очевидно, что нет. Зачем же понадобился такой двусмысленный образ? Ведь метафора должна быть не только красивой, но и адекватной.

Впрочем, дело конечно не в удачности той или иной метафоры. Как бы Тоффлер ни дистанцировался от технократизма индустриальной эпохи, влияние этого последнего четко просматривается в его работах (причем, не только в «Третьей волне»). Развитие технологий, вне всякого сомнения, оказывает колоссальное влияние на социально-историческую реальность, на самого человека и на его отношение к бытию. Но какие факторы вызывают это развитие? Хотя Тоффлер и говорит о творческой роли человека в созидании будущего, складывается впечатление, что «цивилизационные волны» движутся как бы «сами собой», будучи некими разновидностями естественных процессов. Человек может «следовать за волной» или пытаться противодействовать ей, но от его выбора зависит лишь сте-

пень болезненности перехода к новой цивилизации и те конкретные формы, в которые она выльется. Остается непонятным, кто же «гонит» эти волны?

Как Вторая, так и Третья волна захлестывают сначала страны Запада, а уже от них распространяются по всему остальному миру. Но почему, скажем, Вторую волну не «погнал» несколькими столетиями ранее Китай, который на протяжении значительного времени имел технологический, культурный, экономический и организационный потенциал гораздо больший, нежели таковой был у народов Запада? Почему промышленная революция не произошла в Византии, в Индии или в арабском мире? Случайно ли то, что эти «волны» зародились на Западе? Эти вопросы не только не решаются, но даже не ставятся Тоффлером, а ведь такое умолчание может давать повод к многочисленным недоразумениям. И самое уязвимое место концепции американского футуролога как раз и состоит, на наш взгляд, в том, что остается неясной природа отмеченных им изменений.

Мы же исходим из того, что цивилизационные трансформации ни под каким предлогом нельзя уподоблять неким естественным процессам, позиционируя их в качестве инвариантов относительно конкретных исторических условий и *целеполагающей* деятельности человека. Как бы далеко соответствующие теории ни отстояли от представлений о «магистральной линии истории», эти коннотации (и лежащий в их основе завуалированный европоцентризм) будут неизбежными, коль скоро народы Запада объявляются пионерами в осуществлении того, что *должно* «рано или поздно» свершиться. Мы рассматриваем всемирную историю как реализацию *уникальных шансов* людьми, объединенными уникальными же представлениями о бытии (онтологическими проектами), причем в ней (в истории) сосуществуют и конкурируют между собой различные проекты и, соответственно, реализуются различные возможности.

Объективность истории проявляется в том, что поступки исторических субъектов обусловлены (но не детерминированы) их собственным духовным путем, определяющим то или иное видение реальности и задающим соответствующие мотивации в расстановке приоритетов. Именно в этом смысле объективна и глобализация, которую часто и, надо сказать, небезосновательно, связывают с *ве-*

*стернизацией*, поскольку сам проект глобализации начала развертывать западная цивилизация. Вполне возможно, что даже и без усилий со стороны Запада (представим себе некую гипотетическую ситуацию) мир в лице одной из существующих ныне локальных цивилизаций (например, в лице цивилизации ислама) все равно пришел бы спустя какое-то время к проекту глобализации, но несомненно, что это был бы *другой* проект и реализовывался бы он в совершенно *иных* формах. Если бы роль «локомотива глобализации» досталась другой цивилизации, она руководствовалась бы, понятно, своим проектом, но ведь и облик глобального пространства (в том числе, и пространства экономического) был бы не таким, каков он ныне. То есть, глобализация экономики связана отнюдь не с некими естественными процессами, идущими «параллельно» и независимо от метафизических проектов Запада, но в самой непосредственной связи с ними. Здесь экономические процессы, в том числе – и глобального масштаба, есть результат деятельности человека, а не *естественная* данность. Поэтому сущность глобализации (не какой-то там гипотетической, а реально осуществляющейся в универсуме истории) невозможно раскрыть без обращения к духовным основам породившей ее цивилизации, а именно, цивилизации Запада.

В предыдущем подразделе было показано, *как* западная цивилизация приняла на вооружение универсалистские императивы, но из сказанного еще не понятно, *почему* они «сработали». Иными словами, каковы причины того, что Западу удалось провести свои императивы в жизнь и даже навязать свой проект глобализации (являющийся составной частью его метафизического проекта) иным ныне существующим цивилизациям?

При исследовании современных тенденций общественного развития сложно избавиться от искушения поиска поверхностных параллелей для того, чтобы трактовать этот всемирно-исторический переход посредством системы координат привычно-знакомого мира *традиционной* истории. Поэтому глобализация многими авторами рассматривается как синоним «американского империализма», как реализация плана «мирового господства» и т.д. и т.п. Порой не очень дальновидные представители политической элиты Запада сами дают повод для подобных

оценок (например, работы Збигнева Бжезинского [38; 436] вызывают весьма неоднозначную реакцию).

Впрочем, серьезные исследователи не позволяют себе опускаться до уровня идеологических штампов, но даже в трактовках признанных мэтров нередко дают себя знать устоявшиеся шаблоны *классического* исторического мышления. Так, С. Хантингтон пишет: «Запад завоевал мир не из-за превосходства своих идей, ценностей или религии..., но скорее превосходством в применении организованного насилия. Жители Запада часто забывают этот факт; жители не-Запада никогда этого не забудут» [387, с. 66].

Подобный тезис не составляет труда подкрепить соответствующими примерами, так что *исторически* он выглядит практически безупречным. Но вот если задаться вопросом о причинах преимущества Запада, то здесь многое остается неясным, особенно если рассуждать в рамках строго исторического дискурса. Действительно, откуда у цивилизации, долгие столетия выглядевшей достаточно скромно не только по сравнению со своими античными «предками» (греками и римлянами), но и по сравнению со своим «сверстником» и «соседом» (миром ислама), появились возможности распространить свое влияние (не только политическое и экономическое, но и духовное) в той или иной форме практически на весь мир?

Признание того, что Запад завоевал мир из-за превосходства в применении организованного насилия, не снимает вопрос об источниках этого превосходства, ведь само *наличие* того или иного ноу-хау еще не детерминирует формы и методы его использования. Скажем, изобретение в IX веке китайцами пороха не имело для Китая значимых последствий, чего не скажешь о народах Запада, познакомившихся с ним пятью столетиями спустя.

Здесь следует отметить, что осуществляющий себя в исторической сфере дух с неизбежностью «привязывается» к результатам своей деятельности, воспринимая последнюю в контексте обустроенности присутствия, его наполненности «родными», интимно-близкими смыслами. История духа – это процесс развертывания его антропологии, т.е. манифестации того, кем должен быть, какими

качествами должен обладать и какое место в бытии должен занимать представляющий его человек. Как деятельность не дана изначально как наличное, а лишь (просвечивая в «детстве» духа как предчувствие) становится действительной собственнно через историческое действие, так и его антропология, развертываясь в конкретных культурных формах, не наличествует в однозначной определенности факта, а становится определенной в результате постоянного выбора из множества возможных альтернатив, в котором (выборе) и реализуется право духа на звание активного исторического субъекта. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в процессе осуществления собственного метафизического проекта дух может существенно изменить свои представления об идеале и даже прийти к внутреннему противоречию, обусловленному несовпадением между замыслом и действием. Фактическая конкретность действия оказывается платформой для нового замысла, который, сохраняя «генетическую» преемственность с предыдущим, вовсе «не обязан» следовать по ранее намеченному сценарию.

Тем не менее, при всех неожиданных событийных поворотах, характеризующих историю данного общества, в ней должно соблюдаться единство «сюжетной линии», без которой не было бы оснований рассматривать наличную совокупность неких событий как историю *этого особого духа* и не было бы возможности придать этим событиям структурную *о-формленность*. Тожество духа с самим собой, а стало быть – и единство его истории, обеспечиваются не единством сценариев, алгоритмов или даже структуры, а единством метафизического (онтологического) проекта. За внешними противоречиями скрыт единящий стержень, более или менее эксплицитно явленный в его делах.

Для своего всестороннего развития дух нуждается в конкуренции, которая идет, в сущности, с самим собой, но в образе Иного. Во всемирной истории это находит свое проявление в конкуренции *духов различных народов* за право выражать общечеловеческий идеал добра, красоты, справедливости, государства и т.д. Не потому люди Запада завоевали мир, что в нужное время и в нужном месте они получили технологическое и организационное преимущество над тем или иным конкурентом, а потому, что само это преимущество стало возможным благодаря

реализации метафизического проекта, лежащего в основе западной цивилизации; технологии и организация явились здесь лишь *средством* реализации проекта.

Какие же особенности Запада стали при этом определяющими? По мнению Хантингтона, это: античное (классическое) наследие, католицизм и протестантизм, европейские языки, разделение духовной и светской власти, господство закона, социальный плюрализм, представительные органы, индивидуализм [387, с. 97-101]. Наличие этих характерных особенностей Запада признается, в той или иной степени практически всеми исследователями, даже теми из них, кто, как Ю.И. Рубинский считает Россию также частью европейской цивилизации (указанный автор при этом вынужден разграничивать Западную, Центральную и Восточную Европу; перечисленные особенности, по его мнению, характеризуют Западную и Центральную части единой европейской цивилизации) [294]. Близкой к последней есть точка зрения В.В. Вейдле, который пишет: «Восток (автор имеет в виду Византию и Россию. – А.Х.) и Запад единой Европы не два инородных (хотя бы и находящихся в общении друг с другом) мира, а две половины одной и той же культуры, основанной на христианстве и античности» [59, с. 64].

Вопрос о принадлежности России к Западу в значительной степени имеет политическую подоплеку и связан как с дискуссиями внутри российской интеллигенции (вечный спор между «западниками» и «славянофилами»), так и с восприятием российского общества и российской культуры со стороны интеллигенции западной. Общность античных и христианских корней Запада и российской цивилизации нельзя оспаривать, но те ключевые особенности, которые свойственны Западу, не характерны в полной мере той модели цивилизационного становления, которая представлена российским обществом, поэтому мы и рассматриваем последнее как основу особой цивилизации.

Уже беглого взгляда на перечень Хантингтона достаточно для того, чтобы заметить, что указанные им характеристики суть явления разного порядка, они возникают в результате длительной эволюции, причем, как сам же американский автор признает, присутствуя не всегда и не повсеместно. По-видимому, если пытаться расшифровать код метафизического проекта Запада, следует использовать

в качестве ключа не конкретные (исторически-конкретные) формы организации бытия, а некое свойственное ему универсальное метафизическое же кредо. Такому статусу более всего из перечисленных Хантингтоном характеристик соответствует «индивидуализм» (об индивидуализме см., например: [535]).

Слово «индивидуализм» имеет самые различные коннотации, зачастую несвободные от аксиологической и эстетической нагруженности. Помимо «бытовых» представлений об индивидуализме можно отдельно выделить теоретический (близкий номинализму, солипсизму и субъективизму), этико-политический (анархизм, либерализм и т.д.), хозяйственный (знаменитый лозунг *laissez faire, laissez aller*), педагогический, социологический варианты индивидуализма [344, с. 175]. *Под индивидуализмом здесь будет пониматься установка на признание онтологического статуса, достоинства, прав и свобод личности, а также ее определенно суверенитета по отношению к обществу.*

Хотя сущее вбирает в себя результаты действий человеческого духа, в своих основных чертах задаваясь проектным мышлением действующих субъектов, придающих ему (сущему-уже-как-истории) антропную определенность, тем не менее, метафизическая установка (как и в более широком смысле – метафизический проект) всегда будет отличаться от наличного *положения дел* ввиду того, что пути, механизмы и формы ее актуализации могут быть не только весьма разнообразными, но и далекими от первоначального замысла. В этом аспекте закономерен вопрос: суть ли индивидуализм *западное явление* или же он суть *западное проявление некоего* всемирно-исторического начала?

А.А. Ивин, например, делает заявку на новую концепцию философии истории, суть которой «...сводится к *идее биполярности человеческой истории*: история движется между двумя полюсами, одним из которых является *коллективное общество*, другим – *индивидуалистическое общество*... Если бы в будущем один из этих типов общества был полностью вытеснен другим, это говорило бы в известном смысле о конце истории» [147, с. 43].

Здесь, стало быть, индивидуализм и коллективизм рассматриваются как общечеловеческие характеристики. Допустим, это действительно так. Но тогда

следовало бы ожидать некоего паритета между этими полюсами как во всемирно-историческом масштабе, так и в масштабе отдельных локальных историй. Однако такого паритета нет, что Ивин прекрасно понимает, заявляя: «Большая часть человеческой истории – история коллективистических обществ. Индивидуалистические общества существовали лишь в античных Греции и Риме, а потом утвердились в Западной Европе... История человечества – это главным образом история коллективистических обществ» [147, с. 45]. С последней фразой невозможно не согласиться, но она полностью опровергает концепцию своего автора. Связка «коллективизм-индивидуализм» рассматривается Ивиным как фундаментальная, причем настолько, что если *в будущем* один тип общества вытеснит другой, история закончится. Ввиду того, что коллективизм повсеместно господствовал в древнем мире, то, следуя авторской логике, нужно признать, что до появления ростков индивидуализма в Греции и истории-то не было, а большинство народов, не имеющих счастья принадлежать к Западу, *в известном смысле* лишены истории и поныне.

На наш взгляд, изложенная выше идея биполярности истории, под которой понимается извечное противостояние индивидуалистического (открытого) и коллективистического (закрытого) общества – это одна из разновидностей европоцентристского мифа. Трудно найти значимые и действенные следы этого противостояния в истории Египта, Китая, России, арабских стран. К тому же коллективизм в данном контексте имеет сугубо негативное определение: все варианты коллективизма объединяет между собою лишь отсутствие или слабое развитие индивидуалистических ценностей.

Мы полагаем, что всемирная история представляет собой не соперничество между коллективизмом и индивидуализмом, а конкуренцию разных метафизических цивилизационных проектов. Подавляющее большинство исторических конфликтов связаны не с противостоянием коллективизма и индивидуализма, а с борьбой различных коллективистических проектов *между собой*. Индивидуализм не есть полюс всемирной истории, по отношению к которому каждое общество могло бы себя позиционировать, а общее название метафизических проектов, воз-



никших в лоне двух уже исчезнувших античных (греческой и римской) цивилизаций и одной ныне существующей – западной. Поскольку в рамках современной цивилизационной ситуации индивидуализм западного толка выступает активным историческим агентом, выявление истоков этого явления представляется весьма актуальным.

Как уже отмечалось, западный метафизический проект формируется под влиянием двух картин мира – античной (греко-римской) и христианской. Лишь достаточно поздно (никак не раньше эпохи Возрождения, а возможно, что и того позже) для европейцев становятся заметны различия между греческой и римской картинами мира. Применительно же к формообразующему периоду истории Запада эти различия не осознавались и не учитывались теми, кто в тот момент определял (сознательно или неосознанно) стратегию его развития на столетия вперед. Поэтому если речь заходит о культурном влиянии со стороны Греции и Рима, а не о самих этих общностях в их собственном историческом бытийствовании, в большинстве случаев имеет смысл говорить о целостной античной традиции, хотя бы в-себе и разделенной, но в сложном переплетении судеб и символов представляющих для внешнего реципиента (каковым оказался Запад в свой «детский» период истории) в качестве единого источника. Учитывая эту оговорку можно говорить о единой (для западного наблюдателя) античной картине мира.

Так вот, античная и христианская картины мира не просто разные, а в значительной степени противоположные. Это прекрасно понимали раннехристианские авторы, в лице апостола Павла признавая, что христианская проповедь «...для Еллинов безумие...» (1 Кор., 1:23); кстати, одна из основных проблем всей средневековой философии – проблема соотношения веры и разума – своим центральным мотивом как раз и имела потребность в согласовании античной и христианской традиций. (Мы не будем рассматривать причины, механизмы и конкретно-исторические формы утверждения идей индивидуализма в матрицах эллинской и римской цивилизаций, поскольку этот вопрос выходит далеко за рамки данного исследования. По той же причине не станем мы выявлять культурно-исторические и метафизические корни христианского коллективизма).

Подобно античности, христианство постулирует ценность человеческой личности, причем идет здесь даже дальше, придавая этой идее метафизический характер (душа как арена борьбы Бога и дьявола, причем не только арена, но и приз, достаточно ценный для обоих участников). Однако в отличие от античной традиции, где ценились индивидуальные доблести и заслуги, христианство в его первоначальном виде постулирует приоритет коллективного, соборного начала. Христианским идеалом является не самодостаточная личность, а община верующих, и даже крайние акты как уход в пустынь, приобретают смысл лишь в контексте личной сопричастности коллективному телу Церкви. Именно доминированием в средневековой христианской культуре коллективного начала объясняется анонимность многих работ (причем, не только теологических) и текстов, приписываемых другому автору (например, полулегендарному Дионисию Ареопагиту). В этом отношении средневековые культуры как Западной, так и Восточной Европы (прежде всего, Византии, как центра восточного христианства), были весьма похожи, несмотря на разницу в социально-экономическом и политическом развитии. Хотя православные народы, вехомые Византией, и католические народы, предводительствуемые Римом, идентифицировали себя по-разному (чему в немалой степени способствовала взаимная неприязнь между «ромеями» и «латинянами»), и в итоге создали разные цивилизации, доминирующая в обоих обществах христианская парадигма продуцировала сходные образы, близкие по содержанию культурные коды.

Близкие, но все же далеко не тождественные. Были между ними и серьезные отличия. Скажем, Церковь в Византии играла важную, но иную роль, подчиненную по отношению к государству, фактически превратившись в один из его департаментов; это была принципиально иная стратегия, отличная от стратегии папства. Кроме того, немаловажное значение имела разница в «возрасте» Византии и Запада. Римская империя окончательно разделилась на Западную и Восточную после смерти Феодосия Великого в 395 г. Карл Великий короновался императором в 800 году. Цивилизационные процессы не поддаются точной хронологии, но сами эти два события можно рассматривать как знаковые для обеих культур. Ви-

зантийская цивилизация возникает в IV-V вв., западная – в VIII-IX. Четыре столетия в историческом масштабе – срок немалый. Еще более важным является то, что на Востоке христианское мировоззрение *вытеснило* античное, на Западе – *пришло на смену* мировоззрению варварскому. Греки-византийцы подчинили античность христианству, западные варвары приняли христианство при минимальном посредничестве античной культуры. Для византийца античность – это, прежде всего, греческая философия и римское право, для потомка варваров – империя.

Существенно иная ситуация складывается в эпоху, называемую Возрождением. Античная культура, знакомству с которой Запад в немалой степени обязан бежавшими от турецкого нашествия византийским иммигрантам, коренным образом перевернула средневековое христианское мировоззрение. Греки-византийцы имели прививку от античности, европейцы ее не имели. Во времена Эриугены греческий язык в Западной Европе знали единицы, в эпоху Возрождения это стало необходимым минимумом для каждого образованного человека. Античность, сначала как эстетический эталон, позже как набор символов и идей, начинает усиленно конкурировать с христианским (католическим) взглядом на мир. Именно ослабление позиций Церкви и усиление влияния античности привело к становлению собственно западного стиля мышления, который стал основой новоевропейского цивилизационного проекта.

Реформация, при всей своей сложности и противоречивости, стала дальнейшим шагом в этом направлении. Показательна полемика между Эразмом Роттердамским и Мартином Лютером. Рассматривая в своих письмах-памфлетах глубоко теологические вопросы христианского вероучения, они выступают, фактически, в роли двух *эллинизированных* европейцев. При этом, несмотря на лютеровскую подозрительность в отношении греческой философии, сам Лютер по своему мировоззрению был в некотором смысле даже ближе к античности, чем Эразм.

Последний отстаивал права *индивидуального* человеческого разума во всем, что не касалось христианской догматики, оставив эту область Церкви и апеллируя к ее *коллективному* разуму; Лютер преодолел и этот барьер. При всем эразмовом скепсисе в отношении схоластической философии и «народного» варианта хри-

стианства, у него гораздо больше мистики, чем у Лютера: Эразм предполагал наличие принципиально тайного, непонятного, невысказанного [416], для Лютера нет веры без понимания [210, с. 296-297].

Таким образом, *западная версия* индивидуализма возникает как цивилизационный идеал на стыке двух совершенно разных парадигм – античной и христианской. Одним вариантом их синтеза стала Реформация, вторым – Контрреформация. В протестантизме индивидуализм выражен более отчетливо и более радикально, в католицизме – умеренней и мягче, но это суть два варианта одного и того же проекта.

Как Возрождение – это не просто возврат к античности, так и западный индивидуализм не есть простое повторение индивидуализма античного. Во-первых, античный индивидуализм строго ограничен: он не распространялся на рабов и иностранцев (по законам Рима, статус самого последнего римского гражданина был (пусть и сугубо номинально) выше, чем статус иноземного монарха). Во-вторых, античный индивидуализм был явлением политическим, экономическим, правовым, Запад же посредством христианства придал идее индивидуализма метафизическую основу. Сошлемся здесь на известную интерпретацию Гегелем этого факта как достижение Европой высшей ступени в сознании свободы [76, с 147-148].

Теперь вернемся к современной цивилизационной ситуации. Существует ли связь между индивидуализмом (как кодом, или, по меньшей мере, одной из составляющих кода западной цивилизации) и глобализацией?

Будем рассуждать следующим образом. Индивидуализм в социальном плане означает «атомизацию» личностей и их «автономизацию» по отношению как к социальным, так и к культурно-историческим общностям. Глобализация же ведет к расширению масштабов как социального, так и культурно-исторического, становящегося, в сущности, всемирно-историческим. В таком случае, понятие «глобализация» будет скорее коррелироваться с понятием «соборность», нежели с понятием «индивидуализм». Стало быть, связь между индивидуализмом и глобализацией если и есть, то отрицательная.

Тем не менее, факт остается фактом: игру под названием «глобализация» затеяла индивидуалистическая цивилизация Запада, а не одно из существующих ныне коллективистских обществ. Скорее всего, в предыдущем рассуждении допущена ошибка. При более внимательном рассмотрении оказывается, что глобализация вовсе не коррелирует с соборностью. Последняя означает приверженность коллективному началу *на базе некоей системы традиций*; она не только не выходит за культурно-исторические границы, но напротив, укрепляет их за счет усиления оппозиции «мы – они». Заметим здесь, что внутренняя интегрированность общества тем больше, чем в большей степени она декларирует свою инаковость по отношению ко *всем остальным* (вспомним Достоевского: верить в своего Бога и отвергать чужих богов!); особенно явственно это проявляется в периоды давления (угрозы давления) извне. Крепко спаянное общество всегда будет тяготеть к коллективистским ценностям общего дела, единой цели, «чувства локтя» и т.д. В индивидуалистическом же обществе идет ослабление связей с культурно-исторической традицией, но именно это и позволяет преодолеть ее локальность. Глобализация в том виде, в каком она фактически разворачивается ныне, в значительной степени (хотя и не единственно) стала возможной благодаря наличию в культурно-исторической матрице западной цивилизации кода индивидуализма.

Итак, глобализация суть проект, сформировавшийся в недрах Запада на основе его собственного оригинального прочтения метафизических кодов античного и христианского миров, специфический синтез которых представлен феноменом западного индивидуализма. Именно последний позволяет преодолеть границы локальных традиций и вывести личность (потенциально, правда) на то место в истории, которое ранее занимали только различные культурно-исторические сообщества. Глобализация есть не поглощение Западом всего остального человечества, но создание принципиально новой конфигурации истории, при которой роль наций и государств уменьшается за счет перераспределения власти и инициативы (как одного из ключевых прерогатив власти) в пользу менее устойчивых и менее формальных организаций – от транснациональных компаний до различных сете-

вых сообществ – в которых на первый план выходят *индивидуальные* качества и способности.

Жизнь в условиях спровоцированной (хоть и по большей части неосознанно) неустойчивости открывает широкие перспективы, невозможные при «нормальном» течении истории, но и риски при этом значительно возрастают и приобретают совершенно иной масштаб и характер (о рисках культуры в современных условиях см., например, интересную работу Г.Г. Малинецкого [212]). Поэтому эта кардинально новая цивилизационная ситуация требует разработки соответствующих междисциплинарных концепций, направленных на максимально эффективное использование ее возможностей, и нейтрализацию (а в идеале – переводу в конструктивную плоскость) ее рисков.

В настоящих условиях вопрос о том, быть или не быть глобализации, не стоит. Вопрос заключается в том, какие именно перспективы открывает глобализация? Самуэль Хантингтон отмечает: «...В нарождающейся эпохе столкновения цивилизаций представляют величайшую угрозу миру во всем мире, и международный порядок, основанный на цивилизациях, является самой надежной мерой предупреждения мировой войны» [387, с. 532]. Автономное развитие отдельных локальных цивилизаций в постиндустриальную эпоху становится фактически невозможным, а «горячий» конфликт между ними, ввиду наличия у сторон значительного военного потенциала, грозит положить конец существованию человека или, по меньшей мере, отбросить его далеко назад в развитии. Следовательно, человечество просто вынуждено ставить во главу угла свое единство. Но это единство возможно лишь при наличии единства аксиологического, т.е. при наличии некоей базовой системы ценностей. При взаимодействии цивилизаций их представители нуждаются в пространстве общих смыслов, *которое было бы приемлемо для разных типов мышления*; формирование такого пространства представляет собой одну из самых серьезных задач современности. И в то же время, основанному на цивилизациях порядку в обозримом будущем не предвидится альтернативы.

## 5.5. Духовный кризис современного Запада: проблемы и перспективы

С помощью мировоззренческих кодов (о некоторых из которых выше шла речь) человек не только расшифровывает бытие, он и «перепрограммирует» его, при этом сам, совершая некий выбор и создавая прежде-не-сущее, становится другим. Человек в состоянии изменить не только свою жизнь, свою культуру, но, до известной степени, и протекание естественных процессов. Необходимо лишь, чтобы при этом он четко осознавал свои цели и *хотя бы в общих чертах* предвидел последствия своих действий, ведь при принятии решений практически в любой сфере человеческой деятельности приходится учитывать не только наличные факторы, но и просчитывать тенденции и тренды возможных изменений; иными словами, принимая решения в настоящем, необходимо держать в голове потенциальные (на данный момент) вызовы будущего.

Поскольку современная цивилизационная ситуация возникла во многом благодаря деятельности западного общества, оно вынуждено первым принимать на себя все возможные риски, связанные с реализацией его собственного проекта. Западная игра «глобализация» нравятся далеко не всем, но фактически все активные субъекты исторического процесса (индивиды, нации, государства и даже цивилизации) в той или иной форме, исходя из тех или иных соображений, согласились в ней участвовать. Некоторые из них относятся к Западу и его ценностям вполне лояльно, некоторые завидуют ему и сохраняют верность собственным ценностям и проводят собственную политику; есть и такие, кто прямо ненавидит западную цивилизацию и западные ценности. Тем не менее, игру ведет Запад, поэтому судьба игры, а также судьба игроков (в той мере, в какой они оказались вовлечены в игру) в значительной степени зависят от его судьбы. Какие испытания в связи с этим готовит западному человеку будущее и выдержит ли он эти испытания?

Современное мышление стремится быть строго рациональным и считает себя вправе вывести все вопросы, не укладывающиеся в стандарты рационалистического мышления за рамки обсуждающихся сегодня проблем культуры, подобно

тому, как Лаплас вывел идею Бога за рамки своей космологической концепции. Однако никогда еще в истории не удавалось построить цивилизацию *только* на рациональных принципах, поэтому было бы весьма наивно полагать, что это удастся сделать при помощи либерализма и им подготовленных «инженеров человеческих душ»; для выхода из кризиса цивилизации ни одна рациональная идеология не является «достаточным основанием». Э. Гуссерль справедливо полагал, что кризис Европы коренится в заблуждениях рационализма [110, с. 119 сл.]. Причем, он имел в виду не саму направленность на рациональное постижение мира, не саму сущность рационализма, а его *овнешнение*, его извращение «натурализмом» и «объективизмом» [110, с. 126]. На непоследовательность чистого рационализма обращали внимание С.Л. Франк [347-348], Ф.А. фон Хайек [362, с. 198] и многие другие.

Здесь следует сделать небольшую оговорку. Подлинное мышление не может не быть рациональным. Иррациональное мышление – это *absurdum in adiecto*. Однако мышление может быть логичным и алогичным. Последнее предполагает, правда, наличие в своей основе некоей альтернативной модели логики, в рамках которой разворачивается мышление; эта модель может казаться носителям иных логических установок ложной и неадекватной (она может таковой и быть), но какую-то внутреннюю логику мышление имеет всегда. Вопрос о логике есть вопрос сугубо эпистемологический, связанный с принятием той или иной парадигмы мышления; вопрос же о рационализме есть вопрос онтологический. Речь ведь не о том, мыслит данный индивид рационально или нет. Ницше, например, мыслил в своем роде не менее (если не более) рационально, чем Гегель.

Каждая мировоззренческая система по-своему рациональна, коль скоро человек есть существо, использующее свой мыслительный аппарат для объяснения мира и принятия на основе этого решений. Но следует отличать рациональность как свойство человеческой сущности и рациональность как метафизический принцип тождества мышления и бытия, в соответствии с которым явно или неявно предполагается, что законы мышления в общем и целом соответствуют законам бытия. В этом втором значении действительно имеет смысл разделять «раци-



оналистов», ставящих в центр внимания разум как фундаментальную основу человеческого бытия и «иррационалистов», в качестве таковой основы рассматривающих волю, чувства и т.д.

Исходный рационалистический тезис о тождестве бытия и мышления легитимирует претензии разума на адекватность познания, позволяющего (поскольку «*scientia potentia est*») преобразовывать мир, причем, не только мир как внеположенную чуждую реальность, но также мир-как-культуру и, соответственно, мир-как-историю. Впрочем, будучи источником и фундаментом всякой возможной рационализации, сам этот тезис не может быть рационально обоснован и принимается просто *на веру*.

Но здесь и возникает вопрос об авторитете мышления в контексте онтологических основаниях человеческой деятельности как деятельности исторической. В частности, следует ли западной цивилизации продолжать проводить тотальную рационализацию бытия в надежде построить культуру исключительно на рациональных принципах? Если в своем диагнозе «смерти Бога» Ницше прав, то у нее просто нет иного выбора, чем «переформатировать» свои базовые принципы в соответствии с канонами рационального мышления и отбрасывать все то, что мешает распространению «света разума». Другое дело, оправдает ли разум возлагаемые на него надежды?

Попытка построения чисто атеистического общества в СССР оказалась, мягко говоря, не совсем удачной. Энтузиазм начального периода «коммунистического строительства» достаточно быстро (по историческим меркам) сменился разочарованием и апатией, что предопределило скоростной распад «общества нового типа». Можно, конечно, говорить и о других причинах, и о том, что, дескать, хорошая идея была испорчена топорным исполнением и т.д., но факт остается фактом: атеистическое общество долго не просуществовало. В китайском обществе попытка вытеснить конфуцианство, фактически игравшее роль религии, также провалилась, а нынешние коммунистические правители Китая вынуждены отойти от радикализма Мао.

Впрочем, это все примеры из истории не-западных обществ. А как обстоят дела на Западе? Последний как будто бы сохраняет свою христианскую идентичность, но дело в том, что во многих аспектах она оказывается сугубо номинальной, а фактически Запад все более попадает под влияние *нигилизма*. Последний уже редко выражается в антисоциальных действиях или подчеркнутым нонконформизме. Он стал вполне уважаемым и настолько врос в мировоззрение современного западного человека, что нигилизм почти никто не идентифицирует в его собственной сущности [185, с. 7]. Сегодня уже противоположная нигилизму позиция рассматривается «широкой публикой» как нонконформизм и чудачество. Но необходимо четко понимать, что нигилизм есть не причина кризиса, а его симптом. Вольфганг Краус замечает: «Жизнеспособные культуры крайне редко поддаются нигилизму: препятствием ему становится самоочевидность культурных ценностей» [185, с. 93]. Фактическое отсутствие этой самоочевидности, сознательное разрушение святынь, идеалов, даже обычных норм приличия и правил поведения – это все вполне *естественные следствия материалистического мировоззрения*.

Главной отличительной чертой современного нигилизма становится *сарказм*, ставящий под удар не только традиционные ценности, но и те, которыми их пытаются заменить, такие как демократия, права человека и т.д. Последние, будучи жестко привязаны к политическим убеждениям, воспринимаются лишь как поддерживающие полезные правила «священные коровы», сами по себе не имеющие никакого внутреннего обоснования.

Например, из чего следует, что у человека вообще есть какие-либо права и каков их источник? Существуют концепции Божественного права (в соответствии с ней, права человека – это дар Божий), естественного права (тогда «права человека» – это его изначальная природная данность) и позитивистская концепция, сводящая сущность прав человека к конвенции [352, с. 151-185]. Ссылка на Божественно право для современного мышления – явный моветон, не меньше насмешек вызывает и апелляция к правам, которыми якобы человека наделяет природа. Если же права человека – лишь результат договоренности, то на чем может осно-

вываться критика тех обществ, где либеральные ценности всячески попираются? Следует ли полностью исключить моральную оценку и, скажем, толерантно относиться к палачу и садисту только на том основании, что палачество и садизм легитимны в его обществе? В ряде случаев на моральные принципы приходится «закрывать глаза» (не прекращать же, скажем, торговых отношений с Китаем из-за гонений на местную оппозицию или из-за тибетского конфликта!), но следует ли ввиду этого полностью отказаться от моральной оценки? А ведь (как было показано в подразделе 3.5.) человек только и конституируется как человек с появлением у него сферы аксиологических смыслов. Не будет ли означать «сворачивание» этой сферы метафизического «конца истории»? (Впрочем, эта деаксиологизация (соответственно, и деонтологизация) затрагивает преимущественно западную цивилизацию, поэтому вместо «конца истории» скорее может наступить «конец Запада» (или «Закат Европы» вполне в шпенглеровском смысле)).

Утрата западной цивилизацией своей онтологической основы соответствующий духовный кризис оказались не в последнюю очередь следствием гипертрофирования роли рационального начала в жизни человека и общества. Но дело в том, что одному разуму не под силу справиться с кризисом цивилизации, поскольку ему не достает онтологической полноты. Поэтому и ставится вопрос о преодолении старого типа рациональности [120; 512], хотя, конечно, стратегии этого преодоления могут быть разными. Скажем, можно ли строго рационально обосновать ценности? Последние приобретают подлинное звучание исключительно при соотнесении с трансцендентным бытием; без этого условия они все превращаются в пустые, ничего реально под собой не имеющие политико-идеологические клише, которыми рафинированные интеллектуалы пытаются прикрыть свое творческое бесплодие и навязать далеким от метафизических медитаций массам мораль, не имеющую никакого высшего авторитета; само же мышление, как отмечал М. Фуко, не способно предложить какую-либо мораль [350, с. 349].

Когда связь с онтологическим уровнем ослабляется или совсем прекращается, не остается ничего другого, как создавать некие квазионтологии. Виртуальный

образ, изначально явленный в своей условности, приобретает затем бытийную значимость, становясь псевдореальностью, подчиняющей себе жизнь личностей, групп и даже общества в целом. Фактические значимость и ценность этого образа уже не имеют определяющего значения, подменяясь виртуальными значимостью и ценностью. Если подвергнуты сарказму и, в конце концов, отвергнуты онтологически ориентированные ценности, то любая сколь угодно случайная и произвольная идея может стать мировоззренческой ценностью, занимая «освободившееся» место.

Из квазионтологий вырастают квазиаксиологические конструкции, которые уже не могут выступать в роли факторов, объединяющих человеческие массы в культурно-исторические сообщества. Последние распадаются на множество слабо связанных между собою, а то и прямо враждующих друг с другом субкультур. Ведь не только реальный мир влияет на виртуальный, но имеет место и обратное влияние. Место традиционной идентичности занимает идентичность виртуальная, предполагающая возможность произвольного выбора практически *любого* набора параметров, что с одной стороны ведет – к расширению ментальной топологии (умножение «лакун индивидуального сознания»), а с другой – к размыванию определенности Я. Формируется новый тип общества – так называемое «общество с сетевой структурой» (*networked society*).

Жизнь современного Запада проходит под знаком техники [20; 354; 408; 533], и часто именно в этом видят причины ухода от изначальности культуры. Но не потому западный человек оказался в мировоззренческом тупике, что плох путь технического развития, по которому он, начиная с Нового времени, шел, а потому, что этот путь фактически стал безальтернативным, а как следствие – произошла редукция культурных ценностей. Дело не в технике, а в технократическом идеале организации бытия, создающего иллюзию того, что все проблемы человечества могут быть разрешены в рамках технократических стратегий. Но чтобы стратегия была эффективной, она должна иметь под собой надежный онтологический фундамент, который связал бы воедино сущее и должное. Не имея под собой такого фундамента, имеющиеся стратегии оказываются либо беспочвенным

прожектором, либо временным терапевтическим средством. Мы полагаем, что западный мир движется к очередной «точке бифуркации», и последствия наверняка будут очень серьезными.

Как уже не раз отмечалось, для локальных цивилизаций возможен не один, не два, а множество векторов развития и, соответственно, сценариев этого развития. Однако векторное многообразие не может быть бесконечным, т.к. исторические условия настоящего накладывают на него ограничения. Поэтому было бы уместно рассматривать перспективы реализации, так сказать, «крайних» сценариев, т.е. полярных друг по отношению к другу, при этом *логически возможных* и имеющих для своей реализации некоторое метафизическое «достаточное основание». При этом в задачи метафизики не входит, конечно, «усреднение» сценариев, сглаживание противоречий между ними или, тем более, разработка конкретных механизмов их реализации. Нет нужды подчеркивать, что при рассмотрении «крайних» сценариев практически невозможно избавиться от риска ошибок и абсолютизаций. И все же, такой путь, на наш взгляд, более эвристически перспективен, чем построение детерминистически однозначной модели будущего. Рассмотрим несколько сценариев возможной судьбы западной цивилизации.

*Сценарий 1. «Постисторический мир».* Усиливающаяся дезинтеграция государств и идущая параллельно глобализация культурно-исторической деятельности приведет к фактическому исчезновению цивилизаций, национальных государств и созданию глобальных органов управления с одной стороны, а с другой – приведет к умножению микроидентификаций, в основе которых лежит сетевое мышление (о сетевых структурах и сетевом мышлении см., например: [238, с. 271-293]).

На наш взгляд, реализация этого сценария логически возможна, но маловероятна. Несмотря на то, что в современном мире действительно проходят процессы цивилизационной диффузии, все же нет достаточно весомых оснований предсказывать распад самой цивилизационной структуры человечества (хотя, конечно, может погибнуть какая-нибудь локальная цивилизация), ведь границы между цивилизациями перестанут существовать только с исчезновением религий (по край-

ней мере, с исчезновением религиозной идентичности и межрелигиозных противоречий), если перестанут играть роль национальные факторы, будет преодолена власть традиций и т.д. С точки зрения рационального мышления в этом нет ничего невозможного, но человек *ранее* никогда не поступал только в соответствии с рациональными соображениями. Представления о том, что всемирная история вдруг кардинально «рационализируется» в будущем, следует признать либо слишком наивными (в духе просвещенческой веры в разум), либо возможными, однако лишь в том случае, если ее участником будет уже *не человек*.

Например, А.П. Назаретян считает, что *Homo sapiens* как биологический вид уже исчерпал свои возможности; будущее Земли он связывает с «постчеловеческой» фазой эволюции, в которой ключевую роль будет играть искусственный интеллект [237, с. 204 сл.]. Другие исследователи наступление «постчеловеческой эры» рассматривают как возможное следствие развития биотехнологий и генной инженерии (соответствующие предостережения содержатся в недавно вышедшей работе Ф. Фукуямы [352], об этом пишут Уильям Мак-Нил [211, с. 1076], Роджер Осборн [252, с. 735-736] и др.). Осуществятся ли подобные прогнозы? Многое здесь зависит от чувства самосохранения человека. Илья Пригожин полагал, что задачей будущих поколений есть создание такой связи между человеческими ценностями и наукой, которая покончит с пророчествами о «конце Науки», «конце Истории» и «наступлением постчеловеческой эры» [513, р. 19].

**Сценарий 2. «Пиррова победа».** Запад продолжит завоевывать мир, опираясь на свое научно-технологическое, экономическое, политическое, военное и т.д. преимущество. Несмотря на то, что эта победа не будет полной, ему удастся навязать даже главным конкурентам свои правила игры во всех (пожалуй, кроме религии) областях исторической деятельности. При таком развитии событий цивилизационная структура человечества сохранится, но приобретет явно выраженную двуполярную форму («the West and the Rest»).

Однако с этим сценарием тоже далеко не все однозначно. Глобализация уже сейчас приводит к переформатированию наций и национальных культур, и эта тенденция, судя по всему, будет лишь усиливаться. Со времени Великого пересе-

ления народов, перекроившего этническую карту Европы, мир не знал таких масштабных миграционных процессов. Причем, если бы миграционные процессы проходили на транснациональном, но внутрицивилизационном уровне, они, оказывая влияние на этническую жизнь, не подрывали бы целостность соответствующих локальных цивилизаций. Поскольку же ныне миграционные процессы вышли на трансцивилизационный уровень (и это одно из следствий глобализации), возникают особого рода проблемы и риски.

Направлять ли усилия на выработку некоей общечеловеческой идентичности, которая бы легла в основу будущей планетарной (всемирной) цивилизации, или же отстаивать идентичность цивилизационную? Западный человек, пожалуй, и стал бы склоняться к первому, но неожиданно для себя он обнаружил, что представители иных существующих цивилизаций видят мир иначе и далеко не все из них в восторге от «общечеловеческих» ценностей. Неприятным открытием для него стало то, что «размывание» цивилизационной идентичности в пользу идентичности общечеловеческой происходит преимущественно за счет его собственной цивилизации, в то время как другие общества сохраняют высокий уровень интегрированности и закрытости для «чужаков».

Уже сейчас можно констатировать, что западная идентичность стала слишком аморфной, общей и абстрактной. Как отмечал Рорти, западный человек утрачивает чувство самости, гордость за свою традицию, свою культуру, он становится настолько широко мыслящим, что его мозги уже выпадают наружу [519, p. 203]. Западные национальные государства все более утрачивают свои свойства государств [329, с. 55], в то время как противостоять Западу будут нации не столь рафинированные, но крепкие, традиционалистские, религиозные, причем это противостояние уже переносится на территорию собственно западных стран. Лишившись своего метафизического стержня, Запад может быть взорван изнутри носителями иных ценностных установок, иных цивилизаций.

В отличие от предыдущего, реализация этого сценария представляется нам вполне вероятной. Варваризация и, как следствие, культурная трансформация – судьба многих империй; это плата за успех. Но если в империях прошлого этот

процесс мог длиться веками, что отчасти снимало напряжение и позволяло проводить ассимиляцию, то ныне скорость миграционных процессов возросла неимоверно, и правительства стран Запада не могут в полной мере их контролировать. Однако они ведут к серьезнейшим культурно-историческим последствиям. Патрик Бьюкенен констатирует: «Цивилизация, основанная на вере, а с нею культура и мораль отходят в прошлое и повсеместно заменяются новой верой, новой моралью, новой культурой и новой цивилизацией... Теперь, когда все западные империи погибли, Homo Occidentalis, освобожденный от цивилизаторского и христианизаторского бремени, наслаждается современными развлечениями, утрачивая при этом желание жить и несколько не боясь приближающейся смерти. Наступают “сумерки Запада”» [51, с. 21-23].

Итак, для самого Запада его собственный проект глобализации может оказаться разрушительным ввиду того, что в тех условиях, когда конкуренция между различными народами (и, соответственно, выдвигаемых ими метафизических проектов) уже не смягчается (в той мере, в какой это происходило ранее) национальными и цивилизационными границами, ему придется отстаивать свою размытую *индивидуализмом* идентичность перед лицом более сплоченных, внутренне интегрированных, а в ряде случаев к тому же откровенно враждебно настроенных к нему коллективистских обществ. В этом ключе замечание Хейдена Уайта о том, что гибель цивилизаций более похожа на самоубийство, нежели на естественную смерть [540, р. 117], приобретает зловещие очертания.

*Сценарий 3. «Переформатирование матрицы».* Ранее шла речь о том, что наиболее эффективный способ выхода из цивилизационных кризисов заключается в *переформатировании матрицы* (см. подраздел 4.4.). Действительно ли Запад нуждается в таком радикальном средстве? Нам представляется, что если он желает сохранить себя в качестве цивилизации, ему придется *в том или ином виде* осуществить подобную трансформацию. Но, как уже отмечалось, «перезагрузка» есть не создание принципиально новой матрицы, а обновление имеющейся, ибо при всех изменениях должна сохраняться цивилизационная самотождественность, т.е. для Запада задачей является иное «прочтение» аутентичных кодов своей



культурно-исторической матрицы, на основе чего можно будет откорректировать соответствующий онтологический проект.

Одним из вариантов переформатирования («перезагрузки») матрицы для Запада может стать стратегия «возвращения Бога». Поскольку секуляризованный разум демонстрирует свою неспособность справиться с кризисом культуры, вопрос о *la revanche de Dieu* (такое обозначение для религиозного возрождения предложил Жиль Кеппель [484]), или о «десекуляризации мира» (Джордж Вайгел [539]) приобретает практическое значение. Это не означает усиления власти Церкви, внедрения религиозных принципов во все сферы общественной жизни и т.д. Мы не думаем, что на Западе возможен серьезный всплеск фундаментализма, подобный тому, какой наблюдается ныне в исламском мире. Вопрос может стоять о «переоткрытии ценностей», но уже не как человеческих творений (Ницше), а как принципов, обладающих сакральным авторитетом.

Питирим Сорокин, размышляя в своем *opus magnum* о судьбе западной цивилизации, также обращается к этой теме, предсказывая неизбежный кризис чувственной культуры. Какими последствиями грозит этот кризис? Здесь американский социолог умеренный оптимист. Он прогнозирует, что за кризисом последует катарсис, затем – харизма (это слово в «Социальной и культурной динамике» употребляется в значении «благодать») и воскресение. «Кризис-катарсис-харизма-воскресение – это способ, посредством которого была преодолена большая часть предыдущих великих кризисов» [306, с. 810]. В отличие от того же Шпенглера, Сорокин, стало быть, не считает цивилизацию Запада обреченной, хотя и допускает, что силы умирающего чувственного порядка могут развязать новую мировую войну, которая положит конец творческому прогрессу человечества, или, по крайней мере, сильно его затормозит. И все же, он верит, что через очищение трагедией, страданием и распятием люди Запада вернуться к универсальным и абсолютным ценностям: «Впереди у нас – тернистый путь *dies irae*. Но в конце его смутно вырисовываются величественные вершины новой идеациональной или идеалистической культуры, по-своему столь же великой, как и чувственная культура в пору расцвета ее творческого гения. Таким образом, творческая миссия за-

падного общества и его культуры будет продолжена, и великая социокультурная мистерия увенчается новой победой» [306, с. 811]. О необходимости возвращения к христианским основам культуры писал также И. Ильин [150]; впрочем, его концепция «христианского национализма» не внушает нам полного доверия.

Кризис и связанная с ним трансформация не только разрушают прежнее качество, но и предоставляют массу новых возможностей, нереальных при иной ситуации. Если кризис нельзя предотвратить, стоит задуматься над тем, чтобы использовать его с максимальной эффективностью. Время, ставшее главным фактором развития, играет против Запада, который, если соответствующая онтологическая стратегия не будет создана (каким образом – это уже другой вопрос) в ближайшие десятилетия, попросту исчезнет с горизонта всемирной истории, подтвердив тем самым мрачные прогнозы мыслителей шпенглеровской закалки, причем это исчезновение будет иметь совершенно непредсказуемые последствия для всего человечества.

По какому же пути пойдет история Запада, какой из рассмотренных сценариев будет реализован? В данном исследовании мы неоднократно подчеркивали, что будущее не является predetermined, что можно преодолеть даже самую негативную тенденцию. Из трех рассмотренных сценариев будущего наиболее конструктивным нам представляется третий, но вовсе не факт, что именно он и «сработает». Более того, это, как уже было сказано, лишь крайние сценарии, а в реальности может быть реализован какой-то «усредненный» или даже вообще здесь не предусмотренный; мы не испытываем иллюзий по поводу *достоверности* своих прогнозов. Впрочем, прогноз – это еще и программа действия, а поэтому необходимо думать не только об его адекватности, но и об его конструктивности, т.е. прогноз следует использовать для того, чтобы навязать будущему тот сценарий, который представляется наиболее *желательным*.

Нет простых путей выхода из кризиса (здесь затронуты лишь некоторые его аспекты), с которым столкнулся современный Запад. Глубинные его причины лежат в метафизической плоскости, и для определения возможных путей обновления следует искать метафизические же инструменты. Будущее остается принци-

пиально открытым, и от субъектов, участвующих в его созидании, зависит то, каковым оно будет. Можно управлять от чужого имени, можно заключать сделки и другие юридические акты от имени доверителя и т.д., но нельзя за другого пережить катарсис. Эти вопросы не решаются на саммитах, они не требуют проектной документации и инвестиций. Все, что касается принятия конкретных решений представителями соответствующих целевых аудиторий понадобится позже, «во втором акте». Начало очищения – катарсис – может осуществиться только вследствие внутренней работы духа, его метафизического выбора; последний касается всех, и, в то же время, это *личное* дело каждого.

\* \* \*

Итак, метафизическое исследование цивилизационной динамики демонстрирует всю сложность проблем, связанных как с теоретическим осмыслением всемирной истории, так и с выработкой практических решений по оптимальному и целенаправленному управлению будущим. От предельно общих и абстрактных размышлений о сущности исторического мы перешли к тем вызовам, которые стоят перед человечеством на современном этапе всемирной истории. Одним из центральных мотивов данной работы было показать, что нет безвыходных ситуаций, что нет неразрешимых проблем, что конструктивные ответы на подобного рода вызовы возможны, что история дает шанс, а не предписывает неизбежное. Цивилизации – это вовсе не природные образования, наподобие биологических организмов или физических объектов. Цивилизации – дело рук человека, результат его творческих усилий, поэтому цивилизационная динамика оказывается, в конечном счете, отражением процесса исканий человеческого духа и его манифестацией.

Признание многогранности и многомерности реальности органично дополняется представлением об открытости истории будущему. Такие онтологические установки имеют глубокое экзистенциальное значение. Если мир не детерминистичен, если история не «просчитана» с математической точностью и несомнен-

ностью, если будущее не предопределено с абсолютной логической необходимостью, то человек, выбирая посредством совершаемого поступка настоящее, тем самым задает возможные параметры грядущего. В конечном счете, именно от него зависит, каким именно станет будущее и станет ли оно вообще.

### **Выводы из Пятого раздела**

1. Прогнозирование будущего следует рассматривать в контексте становления самого будущего. Истина будущего отличается от других истин тем, что она контрфактична, причем не только потому, что будущее *еще* не вошло в горизонт бытия, но главным образом потому, что оно еще и не определилось. Из этого следует, что любая схема будущего, претендующая на единственное описание, будет заведомо некорректной, поскольку будущее не наступает с неизбежностью. Созерцательно-истинностный подход к будущему является неадекватным будущему, так как созерцать, собственно, нечего. Историческое пророчествование – не самый надежный способ «заглянуть в грядущее». Речь должна идти не о том, чтобы «увидеть» будущее, а чтобы его выстроить. И поэтому предпочтение перед созерцательно-истинностным следует отдать модельно-проектному подходу к постижению будущего. Прогноз вовсе «не обязан» осуществиться, он лишь демонстрирует возможность. Уже на основе прогноза выстраивается стратегия. Открытость истории будущему предполагает возможность построения различных его (будущего) моделей, среди которых желаемые могут рассматриваться как проект, нежелаемые – как предостережение.

2. Категория «дух» о содержании которой говорилось в предыдущих разделах диссертации, продолжает играть свою эвристическую роль и применительно к проблематике постижения будущего. Единственное, чего здесь следует опасаться – это пытаться придать этой категории онтологически однозначную трактовку. В таком случае метафизическое исследование неизбежно скатится в сферу чистой

спекуляции, что сразу же поставит под сомнение ее выводы. Использование категории «дух» в качестве конструкта позволяет избежать таковой опасности. Причем, для познавательных целей уместно разделять действующий в истории дух на разные аспекты, каковыми (помимо духа отдельного человека) выступают дух народа, мировой и абсолютный дух. И хотя это не разные «духи», смешение обозначенных аспектов может приводить к серьезной путанице и недоразумениям. Таким образом, следует четко различать сущности и используемые для их описания познавательные инструменты.

Интерпретируя содержание мировой истории, абсолютный дух создает Мегаматрицу, в которой аккумулирован исторический опыт всего человечества. Мегаматрица есть средство самопознания абсолютного духа, но не основа для общечеловеческой цивилизации. Последняя не фиксируема в прошлом, не наблюдается в настоящем и едва ли предвидится ее появление в обозримом будущем.

3. История человечества – это история культурно-исторических пространств. Но со второй половины XX века набирает обороты тенденция переориентации исторической деятельности человека с пространства на время. Время превращается в конструктивный цивилизационный фактор, ибо в современном мире оно в гораздо большей степени, чем пространство, оказывает влияние на успех реализации планов субъектов исторического процесса (личностей, народов, цивилизаций). В значительной степени это связано с формированием такого типа человеческого общества, в котором приоритеты смещаются от материального производства к производству знания. Знание же основано на информации, а последняя с развитием цифровых технологий все менее привязывается к пространству, зато оно чувствительно к критичному для нее времени. В обществе знания (информационном, постиндустриальном и т.д.) обществе кардинальным образом изменяются приоритеты культурно-исторической деятельности. Это требует пересмотра традиционных парадигм и принципов социального управления.

4. Хотя одним из основных элементов метафизического проекта является религия как наиболее аутентичная природе духа форма коллективной сопричастности трансцендентному, это не касается отдельных религиозных конфессий как

вариантов той или иной религии. В отличие от религии, конфессия во всемирной истории имеет не онтологическое, а акцидентальное значение, будучи не столько причиной цивилизационного становления, сколько его следствием. Поэтому установление цивилизационных границ только по границам распространения религиозных конфессий является неадекватным реальному положению дел.

Так, на территории современной Европы сосуществуют две родственные (через общие античные и христианские корни) цивилизации – западная и российская, но их метафизическая самость и отличия друг от друга определяются не конфессиональными, а культурно-историческими факторами. С другой стороны, наличие «внутри» западной цивилизации таких отличающихся друг от друга конфессий, как католицизм и протестантизм, не подрывает сущностного единства Запада.

В целом, можно говорить о том, что конфессиональные особенности зависят от культурно-исторических факторов и, в свою очередь, оказывают на них влияние, но для определения сущности и самости цивилизации они есть еще недостаточным фактором. В каждом конкретном случае здесь необходим особый подход, который бы учитывал не только конфессиональную принадлежность тех или иных народов, но и особенности их исторической судьбы, представления об идеалах и т.д.

5. Обращение к истории западной цивилизации позволяет понять причины возникновения западного проекта глобализации. Запад изначально конституируется как универсальное общество, чему способствовал принятый на вооружение христианский универсализм, а также влияние двух «материнских» по отношению к нему универсалистских цивилизаций – греческой и римской. В сущности, западный проект глобализации начинает формироваться с Нового времени, выступая частью онтологического проекта Запада и выражая присущий этой цивилизации универсализм.

В эпоху Возрождения происходит осмысление западным духом опыта античности, вследствие чего в «тело» Запада проникает индивидуализм, не свойственный аутентичному христианству. В данном случае античная и христианская

традиции вступают между собою в конфликт. Произведенный в формах Реформации и Контрреформации, синтез этих тенденций позволил Западу сформировать свою концепцию индивидуализма, что дало ему возможность «выйти» на *практическую* реализацию проекта глобализации.

б. Осуществляемая Западом последние несколько столетий тотальная рационализация бытия дает ощутимый материальный эффект, но, вместе с тем, приводит его к серьезным кризисным явлениям. Ввиду того, что фактически отвергается высший характер ценностей, западное общество теряет свой онтологический фундамент, результатом чего становится его подчинение влиянию нигилизма, который уже перестает осознаваться как опасность и деструктивная сила. Последствия этого кризиса дают себя знать в появлении и широком проникновении в «тело» западной цивилизации нигилизма. Кризис Запада как культурно-исторической общности усугубляется процессом «размывания» его собственной идентичности. Именно в контексте отмеченного кризиса особое значение принимает возможный «реванш Бога» как один из способов переформатирования культурно-исторической матрицы западной цивилизации. Возможны, вероятно, и иные способы, однако нам неизвестен ни один проект, который с полным на то основанием мог бы претендовать на статус такого способа. К сожалению, серьезная дискуссия по этому актуальнейшему вопросу практически не ведется.

## ВЫВОДЫ

1. Современная метафизика нуждается в кардинальном пересмотре своих основных допусков и подходов, ибо как классическая метафизика, так и ее неклассическая версия, более не соответствуют характеру задач, которые ныне стоят перед человеком и обществом. Стратегия обновления может базироваться на:

- отказе от приоритета в трактовке бытия и познания;
- признании многомерности истины и необходимости существования разных, *дополняющих друг друга* концептуальных версий (схем) реальности;
- введении времени в фундаментальное описание бытия, т.е. признании его конструктивного характера по отношению как к сущему, так и к его первым началам;
- принятии такой модели бытия, которая учитывает его (бытия) незавершенность, нестабильность и открытость будущему.

Возрождение метафизики мы связываем с переходом ее к новому – постнеклассическому – этапу.

2. Метафизике целесообразно использовать свои ключевые понятия в качестве конструкторов, что позволит переводить ее тексты из формата, задаваемого одной концептуальной схемой, в иные форматы, соответствующие иным концептуальным схемам и онтологическим допускам. Такой замысел будет способствовать решению задачи создания универсального языка философии и поможет сформировать общее транспарадигмальное пространство дискурса, позволяющее отдельным учениям реально дополнять друг друга в процессе производства *нового знания*. В качестве конструктора мы используем категорию «дух», выступающую (при условии ее дистанцирования как метафизической категории от различных мистических и чисто религиозных коннотаций) эвристически перспективным средством философского постижения творческой и целеполагающей деятельности человека и общества.

3. Возможность обращения метафизики к исследованию исторического процесса будет обеспечена лишь в том случае, если она признает, что ее предмет



– первые начала и высшие причины сущего – также подвержены изменению в историческом времени. Объектом познавательных интенций метафизики истории оказываются не сами по себе исторические факты, не их причинные объяснения как отдельных фактов, не релевантность той или иной историографической репрезентации, а тотальность исторического бытия. При этом метафизика истории ни в коем случае не может отказываться от направленности на постижение объективной истины, хотя последняя, как истина метафизики, существенно отличается от того, что можно считать истиной историографии. А именно, метафизическая истина истории должна:

- не противоречить *историографическим* фактам, т.е. фактам истории, принятыми в качестве таковых историками – всем научным сообществом или значительной его частью;
- быть самосогласованной, т.е. соответствовать своим эксплицитно заявленным допускам;
- допускать (и предполагать) возможность альтернативных истин, т.е. иных концептуальных схем.

4. Проведение процедуры установления самоидентичности (а она есть неотъемлемая часть более общей процедуры *cogito*) позволяет говорить об истории как о фундаментальной сфере человеческого бытия, поскольку историчность не всегда явно, но с необходимостью обеспечивает целостность человеческой личности. В этом отношении история (как онтологическая реальность) оказывается аподиктической в своем присутствии и в своей сопричастности с Я, хотя эта аподиктическая достоверность и не распространяется на *содержание* исторического опыта, т.е. восприятие субъектом истории. Последняя уже изначально мыслится как тотальность, которая, правда, распадается при эмпирическом подходе к постижению истории, и вновь восстанавливается, но уже как конкретная тотальность на более высоком (метафизическом) уровне.

5. Первые начала истории коренятся в антропных свойствах духа, на основе которых выстраивается фундаментальная архитектура истории, «завязанная» на человека в специфичности и универсальности его качеств и свойств. Хотя разные

культурно-исторические пространства, соотнесенные с локальными цивилизациями, выступают друг по отношению к другу как несводимые (в абсолютном смысле) «миры», у них все же есть нечто общее, определяемое способом человеческого существования; это общее ускользает от непосредственного эмпирического наблюдения ввиду несопоставимости антропной сферы бытия с иными, известными человеку, сферами. Однако ввиду того, что сам человек есть не уже утвердившееся в ранге ставшего, а открытая будущему экзистенция, каждое принципиально новое человеческое деяние открывает пространство новых возможностей, отсекая от бытия иные, потенциально возможные векторы его исторической эволюции. Все эти возможности, впрочем, размещены в онтологической метрике воспринимаемого человеком в качестве «своего» мира, который *явлен* как всемирная история.

6. Дух выступает субъектом исторического опыта, т.е. активным творческим началом, которое интерпретирует, оценивает его содержание и, сообразуясь с этим, принимает решения. Он направляет метафизический выбор общества и определяет как стратегию использования креативной энергии, так и формы, посредством которых это общество себя манифестирует. Коды и алгоритмы, необходимые духу для действия в мире истории, укладываются в культурно-историческую матрицу, создаваемую им для интерпретации собственного *исторического опыта*, который сам подвергается негации в своей фактичности, оставаясь значимым со стороны *результата*. Поскольку же сущностью духа есть свобода, он не может ограничиваться одним путем своего развития и создает несколько альтернативных версий, которым соответствует отдельные культурно-исторические общности (локальные цивилизации) и, соответственно, разные культурно-исторические матрицы. В универсуме истории представлены все существующие матрицы, включая матрицы погибших цивилизаций. Предыдущие этапы своего исторического развития дух переводит в опыт самопознания, сообразуясь с которым он ставит перед собой новые задачи.

7. Критерием жизнеспособности формулируемого духом метафизического проекта организации бытия (онтологического проекта) есть не истинность этого

проекта в абсолютном определении, но способность духа создавать действующие механизмы ответа на вызовы истории. Причем, результатом этих ответов есть творческий рост духа, позволяющий ему преодолевать собственную матрицу, а поскольку последняя является его исторически обусловленной потенциальностью, в преодолении матрицы он преодолевает свою собственную ограниченность и открывает для себя новые горизонты творческой деятельности. Тем не менее, преодоление матрицы не есть ее отвержение, но лишь снятие ее конкретно-исторических частностей. Матрица обеспечивает пребывание общества и личности в рамках исторического контекста, а также содержит в себя базовый код «самости», отвечающий за самоидентификацию (даже в условиях мировоззренческих трансформаций) цивилизаций.

8. Поскольку человеческие картины мира невозможны без аксиологической нагруженности, появление моральных смыслов и духовных императивов (различение «добра» и «зла» и т.д.), впервые явно обозначенных в религиозных (мифологических) символах и формах, ознаменовало собой начало разворачивания собственно антропологического пласта бытия, процессуально представленного всемирной историей; фактически же исторический процесс как таковой (основанный на собственно историческом *действии*) осуществляется лишь в рамках цивилизационной метрики бытия. Неопределенность же «верхней темпоральной границы» истории выражает ее открытость будущему и обеспечивает простор для реализации творческого потенциала ее участников.

9. Широкий культурный контекст бытийствования цивилизации выражается в конституировании топологически фундированной картины мира, влияющей как на восприятие истории ее субъектами, так и на ее ход и содержание. Пространственность истории обеспечивается взаимодействием ойкумен, представляющих собой топологическую область, определяющую контекст бытийствования отдельной локальной цивилизации. Такой подход позволяет заполнить неизбежные при чисто цивилизационноориентированном описании «пустоты», «дыры» и «разрывы» в модельном образе всемирной истории, обосновать топологическую многомерность истории, построить «неевклидовую» модель истории, метрика которой

будет задаваться воздействием между собой разнопорядковых «масс» духовной энергии, влияющих на «кривизну» и «неоднородность» исторического пространства-времени.

10. Делая выбор в пользу традиции или инновации, общество не решает альтернативу «прошлое-будущее», а выбирает модель будущего, *исходя из своих отношений с прошлым*, т.е. восприятие прошлого напрямую влияет на созидание будущего. 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*. В периоды кризисов и болезненных трансформаций именно актуальное прошлое наиболее цепко держит в своих руках настоящее, и именно оно преодолевается во имя будущего. 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 маневра, не позволяя стереотипам прошлого детерминировать пути дальнейшей эволюции общества. Актуальное прошлое оказывается в особой «группе риска», а стратегия «работы» с ним определяется исходя из целей, которые ставит перед собой общество, его духовных императивов, а также характера развития современного исследователю общества.

11. Идею «законов истории» следует признать неадекватной самой исторической реальности, поскольку неизбежные при этом естественнонаучные коннотации не помогают пониманию сути дела, а лишь вводят в заблуждение. В то же время, заключение об отсутствии объективной логики исторического развития также является неадекватным. Логика истории находит свое выражение в необходимости, которая характеризуется:

- статистическим характером;
- событийностью;
- нестабильностью;
- необратимостью.

Поскольку антропные характеристики истории сами зависят от времени, в котором эта история разворачивается, история оказывается недоопределенной в своих фундаментальных свойствах. Именно от человеческого усилия зависит то, каким образом действительность выступит в качестве необходимости; это усилие, и последующие за ним бытийные трансформации как трансформации исторические, и конституирует необходимость в ее историческом аспекте. Логика истории, таким образом, выстраивается на основе ансамблей творческих актов и их следствий, а не как внеположная и детерминирующая сила, или как реализация *уже-изначально-имеющихся* свойств.

12. Через творчество отдельные личности поднимаются над собственной эмпирической ограниченностью и дискретностью, становясь деятелями культуры и творцами исторической реальности. Но и широкие народные массы являются отнюдь не только «фоном», на котором осуществляется деятельность творческих гениев. Они обеспечивают устойчивость и стабильность культуры, продуцируемой творческими актами меньшинства. Традиционное рассмотрение проблемы «героя и толпы», оказывается неадекватным ввиду намерения ее решать на экстраисторическом уровне, т.е. попытке создавать модели, которые бы описывали любую историческую ситуацию, любую эпоху. Между тем, в современном обществе ввиду утраты правителями монополии на владение информацией и знанием, а значит – и монополии на творчество, противоречие между «творческим меньшинством» и «нетворческим большинством» в значительной степени снимается, и общей тенденцией, порожденной процессом повышения информационной плотности общества и его трендом в направлении открытости, можно считать увеличение творческого потенциала широких народных масс.

13. Для поддержания своего существования и реализации своих идеалов каждое общество (цивилизация) нуждается в ресурсе, т.е. в том, использование чего может дать *материальный эффект*, хотя сам ресурс не обязательно имеет материальную природу. От конкретно-исторических принципов организации общественного бытия зависит задействованность того или иного фактора в качестве ресурса, причем 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». С увеличением номенклатуры ресурса увеличивается сфера исчисленного бытия. Постепенно жизнь цивилизации все более «материализуется», а духовные факторы либо подвергаются материализации, либо выносятся на периферию жизни данного общества.

14. В ситуации, когда несущий уровень социокультурной системы оказывается в подчинении у одного принципа, происходит ее дезинтеграция на уровне ядра, поскольку этот принцип заглушает ядро, но сам не может перенять его функции. Если не будут предприняты меры, оказавшаяся в такой ситуации система окажется на грани распада. В качестве временного терапевтического средства может быть использована стратегия «игры на понижение», но наиболее эффективный (правда, и наиболее сложный в реализации) выход из системного кризиса заключается в коренном переформатировании соответствующей культурно-исторической матрицы.

15. Социальные конфликты, даже перерастаемые в революции, не представляют собой угрозу самому существованию цивилизации, если только контрэлиты не запускают программу уничтожения культурно-исторической матрицы, пытаясь разрушить не только старый порядок, но и фундаментальные основания культуры, видя в них условия, сделавшими возможным ненавистный им этот самый порядок. Впрочем, культурно-историческая матрица обладает устойчивостью к такого рода попыткам, что позволяет ей, при наличии у народа (цивилизации) жизненных сил, рано или поздно восстанавливаться после подобных экспериментов.

16. Прогнозирование будущего, в отличие от познания прошлого, преследует цель не столько выяснения истины, сколько конструирования идеала. Поскольку социальные (и социокультурные) системы далеки от равновесия, любое социальное действие потенциально чревато системными изменениями, однако происходящая на макроуровне компенсация единичных флуктуаций обеспечивает социальной системе стабильность, хотя некоторые флуктуации все же могут приобрести устойчивый характер и даже подчинить своему действию всю социальную

систему. Именно ретроспективно выявляются такие необходимые события (процессы). Ввиду того, что по отношению к будущему ретроспекция невозможна, его собственная необходимость еще не определена, поэтому теоретику приходится работать с разными факторами, не зная наверняка, какой из них «сработает», а какой – нет. При управлении будущим следует учитывать и возможную (в том числе и нестандартную) реакцию на действия субъекта управления других участников социальных процессов, предполагать наличие у них собственных планов действий, а также тот факт, что никто не может контролировать все факторы, релевантные будущему.

17. В зависимости от аспекта рассмотрения деятельности духа в истории имеет смысл говорить о духе народа, мировом и абсолютном духе. И абсолютный, и мировой дух связаны с деятельностью духов народов, но первый получает от них конкретность, а второй реальность. Абсолютный дух есть всеобщая антропологическая потенциальность, но как дух непосредственного исторического становления он себя выражает через дух народа, который задействован как самость хронологически и топологически определенного человеческого общества, высшей формой которой является цивилизация. Мировой же дух оказывается результатом развертывания абсолютного духа, обусловленный теми конкретными обстоятельствами, которые сложились в результате деятельности духов народов и, прежде всего, западного духа.

18. Культурно-исторические матрицы, определяющие режимы бытийствования отдельных цивилизаций, не прекращают свое существование с гибелью последних, но остаются собственностью человечества, которое использует полученный (посредством реализации отдельными цивилизациями онтологических проектов) исторический опыт для своего дальнейшего становления. Фактически человечество на основе матриц цивилизаций – как погибших, так и ныне существующих – создает мегаматрицу, что позволяет ему не только распоряжаться плодами деятельности духов народов, но и не повторять прошлых ошибок, и уже использованных возможностей. Однако наличие мегаматрицы не свидетельствует о реальном существовании мировой цивилизации ни в прошлом, ни в настоящее

время, и вовсе не гарантирует ее появление в будущем, хотя идущая ныне глобализация и приводит к наложению друг на друга различных цивилизационных ойкумен и становлению многоуровневой и многослойной Мегаойкумены.

19. Разворачивание всемирной истории осуществляется в метрике, определяемой топосами соответствующих цивилизаций. При этом пространство всегда играло ключевую роль в цивилизационном развитии, поскольку оно обеспечивало общество полем культурно-исторической деятельности. Однако в условиях глобализации положение дел меняется. Если в традиционных обществах время приносилось в жертву пространству, то в современных условиях оно становится для цивилизации ключевым онтологическим фактором. При этом происходит внутренне противоречивая метаморфоза, которую можно выразить формулой: пространство исторического действия увеличивается, но его значимость уменьшается, значимость и ценность времени увеличивается, но его власть над бытием преодолевается.

20. Феномен глобализации получает свое объяснение при обращении к истории породившей его западной цивилизации. Последняя формируется на развалинах Западной Римской империи, причем подлинным преемником «римской идеи» (после неудачи многочисленных прямых попыток *Renovatio Imperii*) оказывается католический проект формирования светской власти на религиозных основаниях. Западная цивилизация выстраивает свой метафизический проект организации бытия на основе христианского универсализма и рецепции мировоззренческих оснований двух «материнских» по отношению к ней античных цивилизаций – древнегреческой и римской. Последние сами были направлены на универсальные ценности (например, в интеллектуальной (греческая философия) и в политической (универсальное государство, римское право) деятельности), хотя в античной традиции универсализм и был выражен значительно слабее, чем в христианской религии. Универсализм настолько прочно вошел в западное сознание, что даже секуляризовавшись, оно продолжило продуцировать универсалистские образы, и именно здесь мы видим ключ к пониманию причин формирования западного проекта глобализации.



21. Проект глобализации явился составной частью западного онтологического проекта. Но если универсализм Запада *сделал возможным* проект глобализации, то его *осуществлению* немало способствовала такая черта западной ментальности, как *индивидуализм*. Причем, если универсализму западная цивилизация в большей степени обязана христианству, и уже потом – античности, то с индивидуализмом дело обстоит иначе. Здесь античная и христианская традиции оказываются не просто разными, но в значительной степени противоположными. Через опыт Возрождения Запад ищет пути синтеза этих традиций, который находит свое выражение в Реформации и Контрреформации. В этих двух версиях западного индивидуализма отразилось специфическое прочтение кодов античности и христианства; творческая переработка последних во многом обусловило возможность Запада *реализовать на практике* собственный проект глобализации. Осуществление этого проекта в конкретный условиях цивилизационного бытия выводит мировую историю на кардинально новый уровень, но и создает новые риски, как для других цивилизационных общностей, так и для самой западной цивилизации.

22. Основываясь на метафизическом допуске о тождестве мышления и бытия, цивилизация Запада начинает (с эпохи модерна) проводить тотальную рационализацию бытия. В этом она достигает внушительных успехов, во многом предопределивших научно-технологическое (а вследствие этого – и социальное) лидерство западных стран в современном мире. Однако при этом западная цивилизация сталкивается с острейшим мировоззренческим кризисом, поскольку только на рациональных принципах невозможно построить ни жизнеспособную аксиологию, ни культуру в целом. Если такая тенденция сохранится, в довольно скором (по историческим меркам) времени западная цивилизация сойдет с арены всемирной истории, что будет иметь совершенно непредсказуемые последствия для всего человечества. Впрочем, гибель Запада вовсе не predetermined и не «написана на небесах». В переформатировании культурно-исторической матрицы западной цивилизации мы видим наиболее эффективный способ преодоления ею своего мировоззренческого кризиса.

Очерченная в диссертации проблематика, ее содержание и выводы открывают *перспективы дальнейших исследований* в направлении формирования постнеклассической метафизики истории, в разработке философских парадигм исторического процесса, в осмыслении современной цивилизационной ситуации, в построении моделей будущего развития человечества.

**СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Абдуллин А.Р. Основы глобалистики / А.Р. Абдуллин. – Уфа: РИО БАГСУ, 1999. – 136 с.
2. Августин Блаженный. Исповедь // Августин Блаженный. Творения: Пер. с лат. – СПб.-К: Алетейя, УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 1. Об истинной религии. – С. 469-741.
3. Августин Блаженный. О граде Божиим. Книги I-XIII // Августин Блаженный. Творения: Пер. с лат. – СПб.-К: Алетейя, УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 3. – 596 с.
4. Августин Блаженный. О граде Божиим. Книги XIV-XXII // Августин Блаженный. Творения: Пер. с лат. – СПб.-К: Алетейя, УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 4. – 586 с.
5. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (общие замечания) / С.С. Аверинцев // Античность и Византия / А. Фрейберг (ред.). – М.: Наука, 1975. – С. 266—285.
6. Адорно Т.В. К логике социальных наук / Т.В. Адорно // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 76-86.
7. Александров В.И. О соотношении философии и метафизики / В.И. Александров // Философские исследования. – М., 2002. – №. 3-4.
8. Алексеев В.П. Становление человечества / В.П. Алексеев. – М.: Политиздат, 1984. – 462 с.
9. Алтухов В. Философия многомерного мира / В. Алтухов // Общественные науки и современность. – 1992. – №1. – С. 15-27.
10. Андреев Д. Роза Мира / Д. Андреев. – М.: Клышников-Комаров и Ко, 1993. – 304 с.
11. Андрияускас А. Кризис классики и поиски “неклассической” метафизики / А. Андрияускас // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: Материалы межд. конференции. Санкт-

- Петербург, 28-29 октября 1997 г. / Отв. ред. М.С. Уваров. – СПб.: С.-Петерб. отделение Ин-та человека РАН, 1997. – С. 7-17.
12. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт / Ф.Р. Анкерсмит: Пер. с англ. – М.: Европа, 2007. – 608 с.
13. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Ф.Р. Анкерсмит: Пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
14. Аристотель. Категории // Аристотель. Соч.: В 4-х т.: Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – С. 51-90.
15. Аристотель. Метафизика / Аристотель.: Пер. с древнегреч. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. – 608 с.
16. Арон Р. Введение в философию истории // Арон Р. Избранное: Введение в философию истории: Пер. с фр. – М.: ПЕР СЭ, СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 215-524.
17. Арон Р. Критическая философия истории // Арон Р. Избранное: Введение в философию истории: Пер. с фр. – М.: ПЕР СЭ, СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 7-212.
18. Арон Р. Мир і війна між націями / Р. Арон: Пер. з фр. – К.: Юніверс, 2000. – 688 с.
19. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки / В.И. Аршинов. – М.: ИФ РАН, 1999. – 203 с.
20. Аукуционек С.П. Технологические нововведения и длинные волны / С.П. Аукуционек / Долговременные тенденции капиталистического производства. Сборник обзоров / Р. М. Энтов, Н. А. Макашева (ред.). – М.: ИНИОН АН СССР, 1989. – Вып. 2. – С. 82-104.
21. Ахиезер А.С. Переходность в культурно-историческом процессе и роль субъекта в динамике цивилизации / А.С. Ахиезер // Цивилизация. Восхождение и слом / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 2003. – С. 128-144.
22. Ахиезер А.С. Россия как большое общество / А.С. Ахиезер // Вопросы философии. – 1993 . – № 1. – С. 3-19.

- 23.Балашов Ю.В. “Антропные аргументы” в современной космологии / Ю.В. Балашов // Вопросы философии. – 1988. – № 7. – С. 117-127.
- 24.Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности / Е.В. Барабанов // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 102-116.
- 25.Барт П. Философия истории как социология / П. Барт: Пер. с нем. – СПб.: С.-Петербургская Электрорепечатня, 1902. – 348 с.
- 26.Беккер Г. Теория распределения времени / Г. Беккер // США: экономика, политика, идеология. – 1996. – № 1. – С. 75-84; № 2. – С. 114-124.
- 27.Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман: Пер. с англ. – М.: МЕДИУМ, 1995. – 323 с.
- 28.Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. В 4-х т.: Пер. с фр. – М: Московский клуб, 1992. – Т. 1. – С. 160-316.
- 29.Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания (Время и свобода воли) // Бергсон А. Собр. соч. В 4-х т.: Пер. с фр. – М: Московский клуб, 1992. – Т. 1. – С. 50—159.
- 30.Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон: Пер. с фр. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 384 с.
- 31.Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 164-286.
- 32.Бердяев Н. Судьба России / Н. Бердяев. – М.: ФО СССР, 1990. – 240 с.
- 33.Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – М.: Искусство, 1994. – Т.1. – С. 37-341.
- 34.Бердяев Н.А. Философия свободного духа // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – С. 15-338.
- 35.Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 288-356.

36. Берк П. Історія подій і відродження наративу / П. Берк // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка: Пер. з англ. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 344-363.
37. Бестужев-Лада И.В. Ретроальтернативистика в философии истории / И.В. Бестужев-Лада // Вопросы философии. – 1997. – № 8.
38. Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и ее геостратегические императивы / З. Бжезинский: Пер. с англ. – М.: Международные отношения, 1999. – 256 с.
39. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Э. Блох: Пер. с нем. – Екатеринбург, 1997. – 400 с.
40. Блюменкранц М. Глобальные проблемы современного культурного процесса / М. Блюменкранц // Вопросы философии. – 2006. – №5. – С. 160-164.
41. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник / І.В. Бойченко. – К.: Знання, КОО, 2000. – 723 с.
42. Бокль Г.Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии / Г.Т. Бокль: Пер. с англ. – М.: Мысль, 2000. – Т. 1. – 461 с.
43. Борхес Х.Л. История вечности // Борхес Х.Л. Письмена Бога: Пер. с исп. / Сост., вступ. статья и прим. И.М. Петровского. – М.: Республика, 1992. – С. 76-92.
44. Борхес Х.Л. Стыд истории // Борхес Х.Л. Письмена Бога: Пер. с исп. / Сост., вступ. статья и прим. И.М. Петровского. – М.: Республика, 1992. – С. 107-110.
45. Борхес Х.Л. Циклическое время // Борхес Х.Л. Письмена Бога: Пер. с исп. / Сост., вступ. статья и прим. И.М. Петровского. – М.: Республика, 1992. – С. 92-96.
46. Бранский В.П., Пожарский С.Д. Синергетический историзм как новая философия истории / В.П. Бранский, С.Д. Пожарский // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 36-49.

- 47.Бычко А.К. У истоков христианского рационализма / А.К. Бычко. – К.: Политиздат Украины, 1984. – 140 с.
- 48.Бычко А.К. Народная мудрость Руси: анализ философа / А.К. Бычко. – К.: Вища школа, Изд-во при Киев. ун-те, 1988. – 200 с.
- 49.Бичко І.В. Ментальна співзвучність української та європейської філософської традицій: “Кордоцентричні мотиви” / І.В. Бичко // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С.316-337.
- 50.Бычко И.В. Познание и свобода / И.В. Бычко. – М.: Политиздат, 1969. – 215 с.
- 51.Бьюкенен П. Смерть Запада / П. Бьюкенен: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003. – 444 с.
- 52.Бэкон Ф. Приготовление к естественной и экспериментальной истории // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С.217-229
- 53.Вебер А. Идеи к проблемам социологии государства и культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры: Пер. с нем. – СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 41-168.
- 54.Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры: Пер. с нем. – СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 7-40.
- 55.Вебер А. Прощание с прежней историей // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры: Пер. с нем. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 375-536.
- 56.Вебер М. “Объективность” социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 345—415.
- 57.Вебер М. Основные социологические понятия (из первой главы книги «Хозяйство и общество») // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 602—643.
- 58.Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер: Пер. з нім. – К.: Основи, 1994. – 261 с.

59. Вейдле В.В. Россия и Запад / В.В. Вейдле // Вопросы философии. – 1991. – № 10. – С.63-71.
60. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1989. – 261 с.
61. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. О науке. – Дубна: Феникс, 1997. – Т. 1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. – С. 303-538.
62. Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы “новой исторической науки” / В. Вжозек // Одиссей 1991. – М., 1992. – С. 60-74.
63. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн: Пер. з нім. – К.: Основи, 1995. – 311 с.
64. Виндельбанд В. История и естествознание // Виндельбанд В. Прелюдии: философские статьи и речи. Пер. с нем. – СПб.: Жуковский, 1904. – С. 313-333.
65. Винер Н. Кибернетика и общество // Винер Н. Творец и Будущее: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003. – С. 7-224.
66. Вишке М. Необходимо ли понимать прошлое? О целях и смысле историко-философских размышлений / М. Вишке // Філософсько-антропологічні студії’ 2004: Спецвипуск. – К.: СтилоС; Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2004. – С. 285-291.
67. Владимиров Ю.С. Метафизика / Ю.С. Владимиров. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2002. – 550 с.
68. Воловик В.І. Історія все ж таки вчить / В.І. Воловик // Віче. – 2000. – № 10. – С. 128-133.
69. Воловик В.І. Куди поділися класи? / В.І. Воловик // Віче. – 2002. – № 8. – С. 58-60.
70. Володихин Д. М. Маргинализация исторической информатики (о трудах А. Т. Фоменко и Г. В. Носовского по “глобальной хронологии”) / Д.М. Володихин // Информационный бюллетень ассоциации “История и компьютер”, июль 1996. – №18. – С. 116-126.



71. Вундт В. Проблемы психологии народов // Вундт В. Психология народов: Пер. с нем. — М.: Эксмо, СПб.: Terra Fantastica, 2002. — С. 9-116.
72. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер: Пер. с нем. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
73. Гайденко П.П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории / П.П. Гайденко // Философские проблемы исторической науки / А.В. Гулыга и Ю. А. Левада (ред.). — М.: Наука, 1969. — С. 250-262.
74. Гаспаров М. Светоний и его книга / М. Гаспаров // Светоний Г.Т. Жизнь двенадцати цезарей. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. — С. 293-311.
75. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии / Г.В.Ф. Гегель: Пер. с нем. — СПб.: Наука, 1993. — Кн. 1. — 350 с.
76. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель: Пер. с нем. — СПб.: Наука, 1993. — 450 с.
77. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель: Пер. с нем. — М.: Мысль, 1999. — 1072 с.
78. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель: Пер. с нем. — СПб.: Наука, 1992. — 444 с.
79. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель: Пер. с нем. — М.: Мысль, 1990.
80. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук / Г.В.Ф. Гегель: Пер. с нем. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1. Наука логики. — 452 с.
81. Гейзенберг В. Физика и философия: Часть и целое / В. Гейзенберг. — М.: Наука, 1989. — 400 с.
82. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер: Пер. с нем. — М.: Наука, 1977. — 703 с.
83. Геродот. Истории в девяти книгах / Геродот.: Пер. з давньогрец. — К.: Наукова думка, 1993. — 576 с.
84. Гидденс Э. Судьба, риск, безопасность / Э. Гидденс // THESIS. — 1994. — Вып. 5. — С. 107-134.

85. Гизо Ф. История цивилизации в Европе / Ф. Гизо: Пер. с фр. – 2-е изд. – СПб.: Склад у Н.И. Герасимова, 1898. – 258 с.
86. Гнатенко П.И. Национальный характер / П.И. Гнатенко. – Днепропетровск: ДГУ, 1992. – 140 с.
87. Гнатенко П.И. Национальная психология / П.И. Гнатенко. – Днепропетровск: Полиграфист, 2000. – 213 с.
88. Гнатенко П.И., Бузский М.П. Национальная психология и бытие общества / П.И. Гнатенко, М.П. Бузский. – Днепропетровск: ДНУ, 2002. – 209 с.
89. Гнатенко П.И., Павленко В.Н. Идентичность: философский и психологический анализ / П.И. Гнатенко, В.Н. Павленко. – К., 1999. – 466 с.
90. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. / Т. Гоббс: Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. – 731 с.
91. Головки В.В. Історіографія кризи історичної науки. Український контекст / В.В. Головки. – К.: Інститут історії України НАН України, 2003. – 228 с.
92. Голосовкер Я.Э. Логика мифа / Я.Э. Голосовкер. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
93. Горський В. Ще раз про українську ідею / В. Горський // Філософсько-антропологічні читання'98. – Київ: Стилос, 1999. – С. 77-87.
94. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности / Б. Гройс // Вопросы философии. – 1992. – № 1. – С. 52-60.
95. Губман Б.Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций / Б.Л. Губман. – М.: Наука, 1991. – 192 с.
96. Гулыга А.В. Космическая ответственность духа / А.В. Гулыга // Наука и религия. – 1989. – № 8. – С. 32-34.
97. Гулыга А.В. О характере исторического знания / А.В. Гулыга // Вопросы философии. – 1962. – № 9. – С. 28-38.
98. Гулыга А.В. История как наука / А.В. Гулыга // Философские проблемы исторической науки / А. В. Гулыга, Ю. А. Левада (ред.). – М.: Наука, 1969. – С. 7-50.
99. Гулыга А.В. Эстетика истории / А.В. Гулыга. – М.: Наука, 1974. – 128 с.

100. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / Л.Н. Гумилев. – М.: Мысль, 1989. – 764 с.
101. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало / Л.Н. Гумилев. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. – 544 с.
102. Гумилев Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории / Л.Н. Гумилев. – М.: Рольф, 2000. – 320 с.
103. Гумилев Л.Н. Письмо В.С. Молдавану // Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. – С. 631.
104. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. – 640 с.
105. Гуревич А. Я. Время как проблема культуры / А.Я. Гуревич // Вопросы философии. – 1969. – № 3. – С. 105-116.
106. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
107. Гуревич А.Я. О кризисе современной исторической науки / А.Я. Гуревич // Вопросы истории. – 1989. – № 2-3. – С. 21-36.
108. Гусев В.І. Вступ до метафізики: Навч. посібник / В.І. Гусев. – К.: Либідь, 2004. – 488 с.
109. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль: Пер. с нем. – СПб.: Наука, Ювента, 1998. – 316 с.
110. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука: Пер. с нем. – Новочеркасск Агентство САГУНА, 1994. – С. 101-126.
111. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: Лабиринт, 1994. – 104 с.
112. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука: Пер. с нем. – Новочеркасск Агентство САГУНА, 1994. – С.127-175.
113. Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 574 с.

114. Дарендорф Р. Тропы из утопии / Р. Дарендорф: Пер. с нем. – М.: Праксис, 2002. – 536 с.
115. Дейвис Н. Европа: История / Н. Дейвис: Пер. з англ. – К.: Основы, 2000. – 1464 с.
116. Декарт Р. Начала философии // Декарт Р. Избр. произв.: Пер. с фр. М.: Господитиздат, 1950. – С. 409-544.
117. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: В 2-х т.– М.: Мысль, 1994. – Т.2. – С. 3-71.
118. Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Соч.: В 2-х т.– М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С. 154-178.
119. Декарт Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч.: В 2-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С. 250-296.
120. Делокаров К.Х. Синергетика и познание социальных трансформаций / К.Х. Делокаров // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 18-35.
121. Джан Р.Г., Данн Б.Дж. Границы реальности. Роль сознания в физическом мире / Р.Г. Джан, Б.Дж. Данн: Пер. с англ. – М.: Объединенный институт высоких температур РАН, 1995. – 288 с.
122. Джентиле Дж. Введение в философию / Дж. Джентиле: Пер. с итал. – СПб.: Алетейя, 2000. – 470 с.
123. Дилигенский Г.Г. Историческая динамика человеческой индивидуальности / Г.Г. Дилигенский // Одиссей 1992. – М., 1994. – С. 79-108.
124. Дильтей В. Введение в науки о духе [предисловие] / В. Дильтей // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. / Г. К. Косиков (ред.). – М.: Изд-во Моск. унив., 1987. – С. 108-112.
125. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / В. Дильтей: Пер. с нем. – Москва-Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000. – 464 с.

126. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / В. Дильтей // Культурология. XX век. – М.: Юрист, 1995. – С.213-255.
127. Дмитриев А.В. Социальный конфликт: общее и особенное / А.В. Дмитриев. – М.: Гардарики, 2002. – 526 с.
128. Достоевский Ф.М. Бесы / Ф.М. Достоевский. – М.: Художественная литература, 1990. – 669 с.
129. Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. (Труды по социальной антропологии): Пер. с фр. – М.: Восточная литература, 1996. – С. 6-73.
130. Евлампиев И.И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье / И.И. Евлампиев // Вопросы философии. – 2003. – № 5. – С. 159-172.
131. Егоров В.С. Постнеклассическая наука и современное миропонимание / В.С. Егоров // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 72-85.
132. Ефимов Ю.И. Философские проблемы теории антропосоциогенеза / Ю.И. Ефимов. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1981. – 192 с.
133. Жеребкін С.В. Міф про метафізику / С.В. Жеребкін // Філософська думка. – 1998. – № 1. – С. 98-122.
134. Заиченко Г.А. Необходимость метафизики / Г.А. Заиченко // Философский век. – СПб. – 1998. – Альманах 7. – С. 133-137.
135. Заиченко Г.А. Философские итоги XX века / Г.А. Заиченко // Філософія, культура, життя. Міжвузівський збірник наукових праць. – Дніпропетровськ: Наука і освіта, 2000. – Вип. 9. – С. 3-23.
136. Зверева Г.И. Морфология социальной истории / Г.И. Зверева // Социальная история: проблемы синтеза / В. В. Согрин (ред.). – М.: ИВИ РАН, 1994. – С. 35-45.

137. Згуровский М. Точка бифуркации для Украины / М. Згуровский // Зеркало недели. – № 49 (678) 22-28 декабря 2007.
138. Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. Россия на путях преодоления кризиса / А.Г. Здравомыслов. – М.: Аспект-пресс, 1995. – 317 с.
139. Зелдин Т. Социальная история как история всеобъемлющая / Т. Зелдин // THESIS, 1993. – Вып. 1. – С. 154-162.
140. Зелинский А.Н. “Колесо времени” в циклической хронологии Азии / А.Н. Зелинский // Народы Азии и Африки. – 1975. – № 2. – С. 104-117.
141. Зидер Р. Что такое социальная история? Разрывы и преемственность в освоении “социального” / Р. Зидер // THESIS, 1993. – Вып. 1. – С. 163-181.
142. Зиммель Г. Проблема исторического времени // Зиммель Г. Избранное. В 2-х т.: Пер. с нем. М.: Юрист, 1996. – Т. 1. – С. 517-529.
143. Зиновьев А. На пути к сверхобществу / А. Зиновьев. – М.: Центрполиграф, 2000. – 638 с.
144. Злобин Н.С. Деятельность – труд – культура / Н.С. Злобин // Деятельность: теории, методология, проблемы / Сост. И.Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 111-128.
145. Иванов Г.М. и др. Методологические проблемы исторического познания / Г.М. Иванов, А.М. Коршунов, Ю.В. Петров. – М.: Высшая школа, 1981. – 296 с.
146. Иванов Н.Б. Что такое история? / Н.Б. Иванов // Метафизические исследования. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. – Выпуск 3. История. – С. 69–82.
147. Ивин А.А. Философия истории / А.А. Ивин. – М.: Гардарики, 2000. – 528 с.
148. Иллюстрированный энциклопедический словарь / Сост. А.П. Горкин. – М.: Большая Российская энциклопедия, РИПОЛ-КЛАССИК, 2001. – 1439 с.
149. Ильенков Э.В. Философия и культура / Э.В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
150. Ильин И. Основы христианской культуры / И. Ильин. – СПб.: Шпиль, 2004. – 352 с.

151. Ильин И.А. Путь к очевидности / И.А. Ильин. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
152. Иоанн Павел II. Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе / Иоанн Павел II.: Пер. с итал. – Милан-Москва: Христианская Россия, 1993. – 239 с.
153. История в сослагательном наклонении? Круглый стол в Институте Всеобщей Истории РАН // Одиссей. Человек в истории. 2000. – М., 2000. – С. 5-85.
154. Казначеев В.П., Спириин Е.А. Космопланетарный феномен человека: Проблемы комплексного изучения / В.П. Казначеев, Е.А. Спириин. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 304 с.
155. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1966. (Философ. наследие). – Т. 6. – С. 5-23.
156. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1994. – 591 с. (Философ. наследие)
157. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Соч.: В 8-ми т.: Пер. с нем.– М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 5-153.
158. Кантор В.К. «...Есть европейская держава». Россия. Трудный путь к цивилизации. (Историософские очерки) / В.К. Кантор. – М.: РОССПЭН, 1997. – 478 с.
159. Кантор К. Двойная спираль истории: Историософия проектизма / К. Кантор. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – Т. 1. Общие проблемы. – 904 с.
160. Капітон В.П. Культура і об'єктивні закони / В.П. Капітон. – Дніпропетровськ: Наука і освіта, 2000. – 150 с.
161. Капитон В.П. К вопросу о «природе» законов истории и исторических законов / В.П. Капитон // Філософія, культура, життя: Межвуз. зб. наук. пр. –

Дніпропетровськ: Дніпропетровська державна фінансово-економічна академія, 2005. – Вип. 25. – С. 273-285.

162. Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего / С.П. Капица, С.П. Курдюмов, Г.Г. Малинецкий. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 288 с.
163. Каримский А.М. Философия истории Гегеля / А.М. Каримский. – М.: МГУ, 1988. – 270 с.
164. Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. – СПб.: Комплект, 1993. – 352 с.
165. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3-30.
166. Келле В.Ж. Деятельность и общественные отношения / В.Ж. Келле // Деятельность: теории, методология, проблемы / Сост. И.Т. Карсавин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 98-110.
167. Кемеров В.Е. Метафизика – динамика / В.Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1998. – № 8. – С. 59-67.
168. Кестлер А. Человек – ошибка эволюции / А. Кестлер // Диалоги: Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки. – М.: Политиздат, 1979. – С. 142-147.
169. Клягин Н.В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект) / Н.В. Клягин. – М.: ИФ РАН, 1996. – 252 с.
170. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – СПб.: Алетейя, 2002. – 414 с.
171. Ковалев А.М. Диалектика способа производства общественной жизни / А.М. Ковалев. – М.: Мысль, 1982. – 255 с.
172. Козеллек Р. Случайность как последнее прибежище в историографии / Р. Козеллек // THESIS, 1994. – Вып. 5. – С. 171 - 184.



173. Козырев Н.А. Время как физическое явление / Н.А. Козырев // Моделирование и прогнозирование в биоэкологии. – Рига: Изд-во Риж. ун-та, 1982. – С. 59-72.
174. Кокка Ю. Социальная история: между структурной и эмпирической историей / Ю. Кокка // THESIS, 1993. – Вып. 2. – С. 174-189.
175. Колесницкий Н.Ф. “Священная Римская империя”: Притязания и действительность / Н.Ф. Колесницкий. – М.: Наука, 1977. – 200 с.
176. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография / Р.Дж. Коллингвуд: Пер. с англ. – М.: Наука, 1980. – 485 с.
177. Кондаков И.В. “Русский человек” в потоке смысловой неопределенности / И.В. Кондаков // Цивилизация. Восхождение и слом / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 2003. – С. 416-445.
178. Кондратьев Н.Д. К вопросу о понятиях экономической статики, динамики и конъюнктуры // Н.Д. Кондратьев Проблемы экономической динамики. – М.: Экономика, 1989. – С. 48-90.
179. Копнин П.В. Диалектика, логика, наука / П.В. Копнин. – М.: Наука, 1973. – 464с.
180. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет: Пер. с нем. – К.: Тандем, 1998. – 248 с.
181. Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество / М. Корнфорт: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1972. – 532 с.
182. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания / А.М. Коршунов, В.В. Мантатов. – М.: Политиздат, 1988. – 383 с.
183. Котельников В.А., Поддубный Н.В. Современное российское общество: феноменология нестабильности / В.А. Котельников, Н.В. Поддубный // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 167-180.
184. Красников В.И. Метафизика определения / В.И. Красников. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1995. – 220 с.

185. Краус В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії / В. Краус: Пер. з нім. – К.: Основи, 1994. – 124 с.
186. Критика немарксистских концепций диалектики XX века: диалектика иррационального / Под ред. Ю.Н. Давыдова. – М.: МГУ, 1988. – 478 с.
187. Кроче Б. Антология сочинений по философии / Б. Кроче: Пер. с итал. – СПб.: Пневма, 1999. – 480 с.
188. Крымский С.Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса / С.Б. Крымский // Вопросы философии, 1998. – № 4. – С.40-49.
189. Крымский С.Б. Метаисторические ракурсы философии истории / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 2001. – № 6. – С. 32-41.
190. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2002. – 608 с.
191. Курбанов М.Г. Философские искания человечности и исторический процесс / М.Г. Курбанов. – Махачкала, Юпитер, 2002. – 253 с.
192. Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод / Ю.А. Левада // Философские проблемы исторической науки / А. В. Гулыга, Ю. А. Левада (ред.). – М.: Наука, 1969. – С. 186-224.
193. Леві Дж. Про мікроісторію / Дж. Леві // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка: Пер. з англ. – К.: Ніка-Центр, 2004. – 122-148.
194. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф: Пер. с фр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 568 с.
195. Ле Гофф Ж. Является ли все же политическая история становым хребтом истории? / Ж. Ле Гофф // THESIS, 1994. – Вып. 4. – С. 177-192.
196. Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – С. 46-545.
197. Лейбниц Г.-В. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г.-В. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1982. – Т. I. – С.125-163.

198. Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891) / К. Леонтьев / Общ. ред., сост. и коммент. Г.Б. Кремнева. – М.: Республика, 1996. – 799 с.
199. Ле Руа Ладюри Э. Застывшая история / Э. Ле Руа Ладюри // THESIS, 1993. – Вып. 2. – С. 153-173.
200. Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания / А.Н. Лой. – К.: Наукова думка, 1988. – 248 с.
201. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии / А.Ф. Лосев. – М.: Гос. уч.-пед. изд-во Мин. прос. РСФСР, 1957. – 620 с.
202. Лосев А.Ф. Дерзание духа / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1988. – 366 с.
203. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
204. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н.О. Лосский. – М.: ТЕЕРА-Книжный клуб, Республика, 1999.
205. Лотман Ю.М. Изъявление Господне или азартная игра? (Закономерное и случайное в историческом процессе) / Ю.М. Лотман // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. – М.: Гнозис, 1994. – С. 353-363.
206. Лукач Д. К онтологии общественного бытия / Д. Лукач: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1991. – 410 с.
207. Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм / Б. Льюис: Пер. с англ. – М.: Олимп-Бизнес, 2003. – 224 с.
208. Люббе Г. Историческая идентичность / Г. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – №4. – С. 108-113.
209. Люббе Г. Что значит: “Этому можно дать только историческое объяснение”? / Г. Люббе // THESIS, 1994. – Вып. 4. – С. 213-222.
210. Лютер М. О рабстве воли / М. Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения: Пер. с лат. и нем. / Отв. ред. В.В. Соколов. – М.: Наука, 1987. – С. 290-545.
211. Мак-Ніл В. Піднесення Заходу. Історія людського суспільства / В. Мак-Ніл: Пер. з англ. – К.: Ніка-Центр, 2002. – 1112 с.

212. Малинецкий Г.Г. О «рисках культуры» в условиях системного кризиса / Г.Г. Малинецкий // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 412-425.
213. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1992. – 416 с.
214. Мамардашвили М. Картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, Культура, 1993. – 352 с.
215. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М.К. Мамардашвили. – М.: Лабиринт, 1994. – 90 с.
216. Мамардашвили М.К. Неизбежность метафизики // Мамардашвили М.К. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 101-115.
217. Манхейм К. О специфике культурно-социологического познания // Манхейм К. Избранное: Социология культуры: Пер. с нем и англ. – М.-СПб., 2000. – С. 234-332.
218. Манхейм К. Социологическая теория культуры в ее познаваемости // Манхейм К. Избранное: Социология культуры: Пер. с нем и англ. – М.-СПб., 2000. – С. 333-472.
219. Манхейм К. Эссе о социологии культуры // Манхейм К. Избранное: Социология культуры: Пер. с нем и англ. – М.-СПб., 2000. – С. 7-233.
220. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ) / Э.С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
221. Маркина О.В. Взаимосвязь временных теорий / О.В. Маркина // Философские аспекты учения о времени, пространстве, причинности и детерминизме / Ю. Б. Молчанов (ред.). – М.: Ин-т философии АН СССР, 1985. – С. 39-53.
222. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. В 3-х т. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Пер. с нем. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1960-1962, тт. 23-25.

223. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Пер. с нем. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
224. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе: Пер. с англ. – М.: АСТ, Ермак, 2003. – 331 с.
225. Маркузе Г. Эрос и цивилизация: Философское исследование учения Фрейда / Г. Маркузе: Пер. с англ. – М.: ИСА, 1995. – 352 с.
226. Медик Х. Микроистория / Х. Медик // THESIS, 1994. – Вып. 4. – С. 193-202.
227. Межуев В.М. Философия истории и историческая наука / В.М. Межуев // Вопросы философии. – 1994. – №4. – С. 74-86.
228. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
229. Мельник А.І. Проблема пізнання законів історії в українській філософії другої половини ХІХ століття / А.І. Мельник // Філософсько-антропологічні студії' 2004: Спецвипуск. – К.: Стилос; Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2004. – С. 439-447.
230. Меньшиков С.М., Клименко Л.А. Длинные волны в экономике: Когда общество меняет кожу / С.М. Меньшиков, Л.А. Клименко. – М.: Международные отношения, 1989. – 272 с.
231. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура (фрагменты) / Р. Мертон: Пер. с англ. – К.: Ин-т социологии, 1996. – 112 с.
232. Мизес Л., фон. Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции / Л. фон Мизес: Пер. с англ. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 295 с.
233. Михайлюк О.В. Кантівська теорія пізнання і сучасна епістемологічна ситуація в історичній науці / О.В. Михайлюк // Філософсько-антропологічні студії' 2004: Спецвипуск. – К.: Стилос; Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2004. – С. 335-346.
234. Моисеев Н.Н. Алгоритмы развития / Н.Н. Моисеев. – М.: Наука, 1987. – 304 с.

235. Моисеев Н.Н. Быть или не быть... человечеству? / Н.Н. Моисеев. – М.: б.и., 1999. – 288 с.
236. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль: Пер. с фр. – Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2005. – 416 с.
237. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология / А.П. Назаретян. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 239 с.
238. Нейсбит Дж. Мегатренды / Дж. Нейсбит: Пер. с англ. – М.: АСТ, ЕРМАК, 2003. – 380 с.
239. Неклесса А.И. Трансмутация истории. Вступление в постсовременный мир / А.И. Неклесса // Цивилизация. Восхождение и слом / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 2003. – С. 53-97.
240. Нехамкин В.А. Контрфактическое историческое моделирование К. Клаузевица: теоретико-методологический аспект / В.А. Нехамкин // Вопросы философии. – 2006. – № 6. – С. 105-115.
241. Никифоров А.Л. Деятельность, поведение, творчество / А.Л. Никифоров // Деятельность: теории, методология, проблемы / Сост. И.Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 52-69.
242. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 158-230.
243. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 238-406.
244. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 5-237.
245. Новиков В.Т., Кандричин Н.А. Философия истории: проблема самоопределения / В.Т. Новиков, Н.А. Кандричин // Теоретико-методологические проблемы исторического познания. Материалы к международной научной конференции. В 2-х т. – Мн.: РИВШ БГУ, 2000. – Т.1. – С. 17-20.
246. Новиков И.Д. Эволюция Вселенной / И.Д. Новиков. – 3-е изд. – М.: Наука, 1990. – 192 с.

247. Новикова и др. Цивилизация и исторический процесс / Л.И. Новикова, Н.Н. Козлова, В.Г. Федотова. – М.: Знание, 1983. – 64 с.
248. Огороков В.Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития / В.Б. Огороков. – Днепропетровск: ДНУ, 2000. – 264 с.
249. Огороков В.Б. Трансформация западноевропейской метафизики (онтологический аспект): Дис... докт. филос. наук: 09.00.05 / Виктор Брониславович Огороков. – Днепропетровск, 2003. – 442 с.
250. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс: Сборник / Х. Ортега-и-Гассет: Пер. с исп. – М.: АСТ, 2002. – 509 с.
251. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М.: Весь Мир, 1997. – С.164-232.
252. Осборн Р. Цивилизация. Новая история Западного мира / Р. Осборн: Пер. с англ. – М.: АСТ, АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2008. – 764 с.
253. Павленко Ю. Історія в калейдоскопі сучасних інтерпретацій / Ю. Павленко // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 364-379.
254. Павленко Ю.В. История мировой цивилизации. Философский анализ / Ю.В. Павленко. – К.: Феникс, 2002. – 760 с.
255. Панарин А.С. Испытание глобализмом / А.С. Панарин. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 416 с.
256. Пантин И.К. Россия в мире: историческое самоузнавание / И.К. Пантин // Вопросы философии. – 1993. – № 1. – С. 20-30.
257. Парк Р. Конкуренция и конфликты / Р. Парк // Вопросы социологии. – 1994. – Вып. 5. – С. 64-75.
258. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс: Пер. с англ. – М.: Аспект-пресс, 1997. – 270 с.
259. Патнэм Х. Философия сознания / Х. Патнэм: Пер. с англ. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 240 с.

260. Паточка Я. Негативний платонізм; Вічність та історичність; Єретичні есе про філософію історії / Я. Паточка: Пер. з чес. – К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 374 с.
261. Пенроуз Р. и др. Большое, малое и человеческий разум / Р. Пенроуз, А. Шимони, Н. Картрайт, С. Хокинг: Пер. с англ. – М.: Мир, 2004. – 191 с.
262. Переслегин С. Самоучитель игры на «мировой шахматной доске»: законы геополитики / С. Переслегин // Классика геополитики, XX век: Сборник / Сост. К. Королев. – М.: АСТ, 2003. – с.700-731.
263. Перов Ю.В. Проблематичность метафизических оснований философии истории / Ю.В. Перов // Метафизические исследования. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. – Выпуск 2. История. – С. 13–34.
264. Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: Материалы межд. конференции. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г. / Отв. ред. М.С. Уваров. - СПб.: С.-Петербур. отделение Ин-та человека РАН, 1997. – 181 с.
265. Петров В.М. Эта таинственная цикличность / В.М. Петров // Число и мысль, 1986. – Вып. 9. – С. 86-112.
266. Плотин. Эннеады (II) / Плотин. – К.: УЦИММ-ПРЕСС – ИСА, 1996. – 236 с.
267. Побочий І.А. Політична боротьба: праксеологічний вимір / І.А. Побочий. – К.: Абрис, 2007. – 352 с.
268. Подгаецкий В.В. Города Украины в годы нэпа. (Вариант клиометрического подхода к анализу социальных структур) / В.В. Подгаецкий. – Днепропетровск: ДГУ, 1994. – 174 с.
269. Покровский М.Н. “Идеализм” и “законы истории” // Покровский М.Н. Избранные произведения. — М.: Мысль, 1967. — Кн. 4. — С. 227-265.
270. Полетаев А.В. Клиометрика – новая экономическая история – историческая экономика / А.В. Полетаев // Истоки: вопросы истории народного хозяйства и экономической мысли. – 1989. – Вып. 1. – С. 37-54.



271. Померанц Г.С. История в сослагательном наклонении / Г.С. Померанц // Вопросы философии. – 1990. – № 11. – С. 11-63.
272. Попович М.В. Мироззрение древних славян / М.В. Попович. – К.: Наукова думка, 1985. – 168 с.
273. Попович М.В. Національна культура і культура нації / М.В. Попович. – К.: Знання, 1991. – 64 с.
274. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття / М.В. Попович. – К.: Сфера, 1997. – 289 с.
275. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / К. Поппер: Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – Т. 2. – 494 с.
276. Поппер К. Нищета историцизма / К. Поппер // Вопросы философии. – 1992. – № 8. – С. 49-79; №9. – С. 22-48; №10. – С. 29-58.
277. Потенбня А.А. Слово и миф / А.А. Потенбня. – М.: Правда, 1989. – 624 с.
278. Пригожин И. От существующему к возникающему: Время и сложность в физических науках / И. Пригожин: Пер. с англ. – М.: Наука, 1985. – 327 с.
279. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. – 431 с.
280. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант / И. Пригожин, И. Стенгерс: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1999. – 268 с.
281. Проблемы метафизики и метафилософии: история и современность / Под ред. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: ВГИПА, 2002. – 141 с.
282. Пронякін В.І. Історія філософії в особистісному вимірі філософствування / В.І. Пронякін // Філософія. Культура. Життя. – Дніпропетровськ: Дніпропетровська державна фінансова академія, 2006. – Вип. 26. – С. 172-177.
283. Пронякин В.И. Западноевропейская метафизика: истоки, эволюционные трансформации, перспективы / В.И. Пронякин. – Днепропетровск: ДНУ, 2006. – 360 с.
284. Пронякин В.И. Предмет и познавательные средства метафизики / В.И. Пронякин. – Днепропетровск: ДГУ, 1997. – 178 с.

285. Рассел Б. Исторія західної філософії / Рассел Б.: Пер. з англ. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
286. Рассел Б. Люди или насекомые? / Б. Рассел // Квинтэссенция: Философский альманах / Сост.: В.И. Мудрагей, В.И. Усанов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 423-424.
287. Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы / Б. Рассел: Пер. с англ. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с.
288. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени / Г. Рейхенбах. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
289. Репина Л.П. Социальная история на пороге XXI века: от междисциплинарного анализа к новому историческому синтезу / Л.П. Репина // Социальная история: проблемы синтеза / В. В. Согрин (ред.). – М.: ИВИ РАН, 1994. – С. 10-22.
290. Роль народных масс и личности в истории / М.Д. Каммари, Г.Е. Глезерман, Ц.А. Степанян, Ф.В. Константинов. – М.: Политиздат, 1957. – 376 с.
291. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти: Пер. с англ. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – 320 с.
292. Российская ментальность (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1994. – №1. – С. 25-53.
293. Роулэндс М. Философ на краю Вселенной / М. Роулэндс: Пер. с англ. – М.: София, 2005. – 272 с.
294. Рубинский Ю.И. Две Европы или одна? / Ю.И. Рубинский // Европа: вчера, сегодня, завтра / Институт Европы РАН. Отв. ред. Н.П. Шмелев. – М.: Экономика, 2002. – С. 37-60.
295. Савельева И.М. Концепции длинных волн в историко-социальных исследованиях / И.М. Савельева // Долговременные тенденции капиталистического воспроизводства: Сборник обзоров / Р. М. Энтов, Н. А. Макашева (ред.). – М.: ИНИОН АН СССР, 1989. – Вып.2. – С.128-144.

296. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного / И.М. Савельева, А.В. Полетаев. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 800 с.
297. Сагатовский В.Н. Деятельность: монизм любой ценой или полифония? / В.Н. Сагатовский // Деятельность: теории, методология, проблемы / Сост. И.Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 195-205.
298. Саймон Г. Рациональность как процесс и продукт мышления / Г. Саймон // THESIS, 1993. – Вып. 3. – С. 16-38.
299. Сахаров А.М. Методология истории и историография (Статьи и выступления) / А.М. Сахаров. – М.: МГУ, 1981. – 214 с.
300. Седов Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем / Е.А. Седов // Общественные науки и современность – 1993. – № 5. – С. 92-100.
301. Сергейчик Е.М. Философия истории / Е.М. Сергейчик. – СПб: Лань, Санкт-Петербургский университет МВД России, 2002. – 608 с.
302. Соболев О. Постметафізика – майбутнє філософії / О. Соболев // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 11-12. – С. 46-60.
303. Сорокин П.А. Общая социология // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – С. 25-220.
304. Сорокин П.А. Основные черты русской нации в XX столетии / П.А. Сорокин: Пер. с англ. // О России и русской философии. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М.А. Маслин. – М.: Наука, 1990. – С.463-489.
305. Сорокин П.А. Революция и социология // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – С. 295-424.
306. Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / П. Сорокин: Пер. с англ. – СПб.: РХГИ, 2000. – 1056 с.

307. Сміт Е.Д. Національна ідентичність / Е.Д. Сміт: Пер. з англ.. – К.: ОСНО-ВИ, 1994. – 224 с.
308. Спенсер Г. Прогресс, его закон и причина // Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские: Пер. с англ. – Мн.: Современный литератор, 1998. – С. 22-72.
309. Спиноза Б. Избранное / Б. Спиноза: Пер. с голл. и лат. – Мн.: Попурри, 1999. – 592 с.
310. Стогов И. Пепел империй: В поисках законов истории / И. Стогов. – СПб.: Амфора, 2001. – 263 с.
311. Стоун Л. Будущее истории / Л. Стоун // THESIS, 1994. – Вып. 4. – С. 160-176.
312. Судаков В.И. Социологическое познание: современные тенденции и стимулы развития / В.И. Судаков. – Днепропетровск: ДГУ, 1995. – 232 с.
313. Табачковський В. Світоперетворення: символізи чи «робота у контексті»? / В. Табачковський // Філософсько-антропологічні читання'99. Антропологічні ідеали київської школи та реалії постмодерну (до 70-ти річчя Олександра Яценка). – Київ: Стилос, 2000. – С. 3-14.
314. Тацит, Корнелий. Сочинения в двух томах / Корнелий Тацит: Пер. с лат. ТТ. I-II. – СПб.: Наука, 1993. – 739 с.
315. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден: Пер. с фр. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
316. Тойнбі А.Дж. Дослідження історії / А.Дж. Тойнбі: Пер. з англ. – К.: Основи, 1995. – Т. 1. – 614с.,
317. Тойнбі А.Дж. Дослідження історії / А.Дж. Тойнбі: Пер. з англ. – К.: Основи, 1995. – Т. 2. – 406 с.
318. Тойнби А.Дж. Постижение истории / А.Дж. Тойнби: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
319. Тойнби А.Дж. Европа сужается // Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Пер. с англ. – М.: Прогресс-Культура, 1996. – С. 69-83.

320. Тойнби А.Дж. Мой взгляд на историю // Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Пер. с англ. – М.: Прогресс-Культура, 1996. – С. 21-27.
321. Тойнби А.Дж. Повторяется ли история? // Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории: Пер. с англ. – М.: Прогресс-Культура, 1996. – С. 35-41.
322. Токарев С.А. Четыре основные концепции исторического процесса / С.А. Токарев // Древняя Русь и славяне / Т. В. Николаева (ред.). – М.: Наука, 1978. – С. 10-20.
323. Токовенко А.С. Эволюционная эпистемология: становление новой философской парадигмы / А.С. Токовенко. – Днепропетровск: ДГУ, 1994. – 192 с.
324. Тоффлер А. Футурошок / А. Тоффлер: Пер. с англ. – СПб.: Лань, 1997. – 464 с.
325. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2002. – 776 с.
326. Тоффлер Э. Метаморфозы власти / Э. Тоффлер: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003. – 669 с.
327. Трельч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трельч: Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
328. Тронский И.М. Корнелий Тацит / И.М. Тронский // Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах: Пер. с лат. ТТ. I.-II. – СПб.: Наука, 1993. – С. 560-602.
329. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / А. Турен: Пер. с фр. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.
330. Турсунов А. Некоторые теоретические проблемы взаимодействия культур и цивилизаций / А. Турсунов // Народы Азии и Африки. – 1988. – № 5. – С. 20-27.
331. Тюрго А.Р.Ж. Рассуждения о всеобщей истории // Тюрго А.Р.Ж.. Избр. философские произв. Пер. с фр. М.: Гос. соц.-эк. изд-во, 1937. – С. 77-142.
332. Уёмов А.И. Системные аспекты философского знания / А.И. Уёмов. – Одесса: Негоциант, 2000. – 160 с.

333. Уитроу Дж. Естественная философия времени / Дж. Уитроу: Пер. с англ. – Изд. 3-е, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 400 с.
334. Уледов А.К. Духовная жизнь общества: Проблемы методологии исследования / А.К. Уледов. – М.: Мысль, 1980. – 271 с.
335. Урсул А.Д., Урсул Т.А. Эволюция. Космос. Человек: Общие законы развития и концепция антропокосмизма / А.Д. Урсул, Т.А. Урсул. – Кишинев: Штиинца, 1986. – 270 с.
336. Уткин А.И. Мировой порядок XXI века / А.И. Уткин. – М.: Эксмо, 2002. – 512 с.
337. Успенский Б.А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) // Успенский Б.А. Избр. труды. В 2-х т. М.: Школа “Языки русской культуры”, 1996. – Т. 1. – С. 9-70.
338. Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина “Москва – третий Рим” // Успенский Б.А. Избр. труды. В 2-х т. М.: Школа “Языки русской культуры”, 1996. – Т. 1. – С. 83-123.
339. Фадеева Т.М. Единая Европа: наследие и судьба / Т.М. Фадеева // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 108-117.
340. Файнберг Л.А. У истоков социогенеза: От стада обезьян к общине древних людей / Л.А. Файнберг. – М.: Наука, 1980. – 153 с.
341. Февр Л. Бои за историю / Л. Февр: Пер. с фр. – М.: Наука, 1991. – 630 с.
342. Федотов Г.П. Национальное и вселенское / Г.П. Федотов // О России и русской философии. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М.А. Маслин. – М.: Наука, 1990. – С. 444-449.
343. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд: Пер. с англ. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413 с.
344. Философский энциклопедический словарь / Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева, В.А. Лутченко. – М.: ИНФРА-М, 2002. – 576 с.
345. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах: Пер. с нем. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. II. – С. 359-617.

346. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский: Пер. с лат. – К.: Ника-Центр, Эльга; СПб.: Алетейя, 2007. – Часть 1. Вопросы 1-43. – 560 с.
347. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
348. Франк С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия / С.Л. Франк. – Париж: УМСА – пресс, 1956. – 416 с.
349. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии / Дж. Фрэзер: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1980. – 830 с.
350. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко: Пер. с фр. – СПб.: А-сad, 1994. – 406 с.
351. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134-147.
352. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма: Пер. с англ. – М.: АСТ, ЛЮКС, 2004. – 349 с.
353. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер: Пер. с нем. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
354. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 221-238.
355. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 391-406.
356. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993.– С. 41-62.
357. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993.– С. 63-176.
358. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 327-345.
359. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 177-192.

360. Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв” // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет: Пер. с нем. – М.: Гнозис, 1993. – С. 168-217.
361. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С.16-27.
362. Хайек Ф.А., фон. Дорога к рабству / Ф.А. фон Хайек: Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2005. – 264 с.
363. Халапсіс О.В. Метафізичні витoki цивілізаційних криз / О.В. Халапсіс // Науковий вісник Чернівецького університету: Зб. наук. пр. – 2007. – Вип. 352-353. Філософія. – С.32-35.
364. Халапсіс О.В. Сучасна цивілізаційна ситуація і метрико-онтологічні параметри історичного буття / О.В. Халапсіс // Науковий вісник Чернівецького університету: Зб. наук. пр. Вип. 301-302. Філософія. – Чернівці: Рута, 2006. – С. 95-99.
365. Халапсіс А.В. Концепт «исторический закон» в контексте трансформации идеи истории / А.В. Халапсіс // Філософія, культура, життя: Межвуз. зб. наук. пр. – Дніпропетровськ: Дніпропетровський державний фінансово-економічний інститут, 2003. – Вип. 20. – С. 198-210.
366. Халапсіс А.В. Стрела истории, или Метафизика культуры / А.В. Халапсіс // Вісник Дніпропетровського університету. Соціологія. Філософія. Політологія. – 2004. – Вип. 10. – С. 313-323.
367. Халапсіс А.В. Трансформационные процессы в глобальном цивилизационном пространстве: проблемы и перспективы интеллектуального управления будущим / А.В. Халапсіс // Філософія, культура, життя: Межвуз. зб. наук. пр. – Дніпропетровськ: Дніпропетровська державна фінансово-економічна академія, 2004. – Вип. 24. – С. 166-173.
368. Халапсіс А.В. Универсальная эволюция и интеллектуальный субъект / А.В. Халапсіс // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2005. – №2. – С. 37-41.
369. Халапсіс А.В. Культурно-историческое и всемирно-историческое: феноменальный и онтологический аспекты парадигмального противостояния /



- А.В. Халапсис // Філософія, культура, життя: Межвуз. зб. наук. пр. – Дніпропетровськ: Дніпропетровська державна фінансово-економічна академія, 2005. – Вип. 25. – С. 286-297.
370. Халапсис А.В. Социальная революция и онтологическое проектирование / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2006. – №1. – С. 63-68.
371. Халапсис А.В. Социальное прогнозирование и синергетическая модель культуры / А.В. Халапсис // Філософія, культура, життя: Межвуз. зб. наук. пр. – Дніпропетровськ: Дніпропетровська державна фінансово-економічна академія, 2006. – Вип. 26. – С. 36-48.
372. Халапсис А.В. Прошлое как укорененность-в-присутствии: метафизические размышления / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2006. – №3. – С. 56-61.
373. Халапсис А.В. Трансцендентное в истории / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2006. – №4. – С. 34-38.
374. Халапсис А.В. Всемирная история в метафизическом ракурсе: проблема тотальности / А.В. Халапсис // Вісник Дніпропетровського університету. Історія філософії науки. – 2006. – №5. – С. 24-31.
375. Халапсис А.В. Логика истории: закон или судьба? / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2006. – №5. – С. 36-39.
376. Халапсис А.В. Темпоральная и топологическая определенность мира истории как метафизическая проблема / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2006. – №6. – С. 67-72.
377. Халапсис А.В. Метафизика как способ постижения истории / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2007. – №1. – С. 32-35.

378. Халапсис А.В. Путешествие по волнам истории, или «Машина времени» для метафизика / А.В. Халапсис // Вісник Дніпропетровського університету. Соціологія. Філософія. Політологія. – 2007. – Вип. 14. – С. 188-193.
379. Халапсис А.В. Метафизика перед выбором / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2007. – №6. – С. 43-47.
380. Халапсис А.В. Глобализация и индивидуализм / А.В. Халапсис // Політологічний вісник. Зб. наук. праць. – К.: ІНТАС, 2007. – Вип. 30. – С. 31-44.
381. Халапсис А.В. Духовная жизнь и «ресурс» цивилизации / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2008. – №1. – С. 58-61.
382. Халапсис А.В. Западная цивилизация и принцип «открытой архитектуры» / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2008. – №2. – С. 59-63.
383. Халапсис А.В. Культурная стратегия Украины в цивилизационном контексте / А.В. Халапсис // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2008. – №3. – С. 72-74.
384. Халапсис А.В. Постнеклассическая метафизика истории / А.В. Халапсис. – Днепропетровск: Инновация, 2008. – 278 с.
385. Хамитов Н. Духовний та душевний виміри людського буття / Н. Хамитов // Філософсько-антропологічні читання'96. – К.: Стилос, 1997. – С.122-129.
386. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Философская и социологическая мысль. – 1996. – №1-2. – С. 9-29.
387. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
388. Хейзинга И. Homo ludens // Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с голл. – М.: Прогресс–Академия, 1992. – С. 5-240.
389. Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С. 112-123.

390. Хокинг С. Черные дыры и молодые вселенные / С. Хокинг: Пер. с англ. – СПб.: Амфора, 2001. – 189 с.
391. Хорос В.Г. В поисках ключа к прошлому и будущему / В.Г. Хорос // Вопросы философии. – 1993. – №5. – С. 99-110.
392. Храмова В.Л. Целостность духовной культуры / В.Л. Храмова. – К.: Феникс, 1995. – 399 с.
393. Хренов Н.А. Человек как субъект в инверсионных волнах Российской цивилизации / Н.А. Хренов // Цивилизация. Восхождение и слом / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 2003. – С.311-350.
394. Чалидзе В. Иерархический человек. Социобиологические заметки / В. Чалидзе. – М. ТЕРРА, 1991. – 220 с.
395. Черняк Е.Б. Цивилиография / Е.Б. Черняк. – М.: Международные отношения, 1996. – 384 с.
396. Шабанова Ю.А. Мистика и метафизика: различие путей, единство целей / Ю.А. Шабанова // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – 2006. – № 1. – С. 58-61.
397. Шабанова Ю.А. Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта. В контексте развития европейской философии / Ю.А. Шабанова. – Днепропетровск: НГУ, 2005. – 238 с.
398. Шартье Р. История сегодня: сомнения, вызовы, предложения / Р. Шартье // Одиссей. – 1995. – М.: Наука, 1996. – С. 192-205.
399. Швырев В.С. Деятельность – открытая система / В.С. Швырев // Деятельность: теории, методология, проблемы / Сост. И.Т. Касавин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 159-168.
400. Шевцов С.В. Метафизика и мифология поэтического мышления (Античность – современность: со-бытийный диалог) / С.В. Шевцов. – Днепропетровск: ДНУ, 2007. – 364 с.
401. Шелер М. Человек и история / М. Шелер // THESIS, 1993. – Вып. 3. – С. 132-154.

402. Шинкарук В.И. Человек и мир человека (категории “человек” и “мир” в системе научного мировоззрения) / В.И. Шинкарук. – К.: Наук. думка, 1977. – 342 с.
403. Шкловский И.С. Вселенная, жизнь, разум / И.С. Шкловский / Под ред. Н.С. Кардашева и В.И. Мороза. – 6-е изд., доп. – М.: Наука, 1987. – 320 с.
404. Шоню П. Цивилизация классической Европы / П. Шоню: Пер. с фр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 608 с.
405. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. Гештальт и действительность. – 663 с.
406. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер: Пер. с нем. – Мн.: Попурри, 1999. – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – 720 с.
407. Шпенглер О. Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие / О. Шпенглер: Пер. с нем. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 224 с.
408. Шпенглер О. Техника и человек / О. Шпенглер // Культурология. XX век. – М.: Юрист, 1995. – С. 454-496.
409. Штайнер Р. Очерк тайноведения / Р. Штайнер: Пер. с нем. – Ереван: Ной, 1992. – 156 с.
410. Щёкин Г.В. Социальная философия истории (теория социального развития) / Г.В. Щёкин. – К.: МАУП, 1996. – 152 с.
411. Экштут С.А. Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт историософского осмысления / С.А. Экштут // Вопросы философии. – 2000. – № 8. – С. 79-87.
412. Элиаде М. Космос и история: Избранные работы / М. Элиаде: Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
413. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 20. – С. 5-338.
414. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 20. – С. 343-626.

415. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 21. – С. 23-178.
416. Эразм Роттердамский. Диатриба, или Рассуждение о свободе воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения: Пер. с лат. и нем. – М.: Наука, 1987. – С. 218-289.
417. Явоненко О.О. Метафізика як тип філософсько-методологічного дослідження / О.О. Явоненко // Мультиверсум. – К.: Український центр духовної культури. – 2000. – № 10. – С. 192-203.
418. Ярошовец В.И. О гуманистических тенденциях в познании / В.И. Ярошовец // Вопросы философии. – 1997. – № 10.
419. Ярошовець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму / В.І. Ярошовець. – К.: Знання України, 2004. – 214с.
420. Яскевич Я.С. Философско-методологические основания и тенденции развития исторического знания / Я.С. Яскевич // Теоретико-методологические проблемы исторического познания. Материалы к международной научной конференции. В 2-х т. – Мн.: РИВШ БГУ, 2000. – Т.1. – С. 14-17.
421. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
422. A Companion to the Philosophy of History and Historiography / Edited by: Aviezer Tucker. – Blackwell Publishing, 2008 – 576 p.
423. Adam B. Social versus Natural Time, A Traditional Distinction Re-Examined / B. Adam // The Rhythms of Society / M. Young, T. Schuller (eds.). – L.; N. Y.: Routledge, 1988. – P. 198-226.
424. A New Philosophy of History / Frank Ankersmit and Hans Kellner, editors. – Chicago: University of Chicago Press, Reaktion Books. – 300 p.
425. Ando A., Modigliani F. The “Life-Cycle” Hypothesis of Saving: Aggregate Implications and Tests / A. Ando, F. Modigliani // American Economic Review, 1963. – v. 53. – no. 1. – P. 55-84.
426. Ardrey R. The Social Contract / R. Ardrey. – Fontana: Collins, 1978. – 405 p.

427. Ankersmit F.R. *Historiography and Postmodernism* / F.R. Ankersmit // *History and Theory. Studies in the Philosophy of History.* – 1989. – v. XXVIII. – P. 137-153.
428. Ankersmit F.R. *Invitation to Historians* / F.R. Ankersmit // *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice.* – Winter 2003. – no. 7. – P. 413-439.
429. Aune B.A. *Metaphysics: The Elements* / B.A. Aune. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. – xiv + 236 pp.
430. Barrow J.D., Tipler F.J. *Anthropic Cosmological Principle* / J.D. Barrow, F.J. Tipler. – N.Y.: Clarendon Press, Oxford University Press, 1986. – 736 p.
431. Bell D. *The Study of the Future* / D. Bell // *Public Interest.* – Fall 1965. – no. 1. – P. 119-130.
432. Bell D. *The End of American Exceptionalism* / D. Bell // *Public Interest.* – Fall 1975, no. 41. – P. 193-224.
433. Berger P. *Pyramids of Sacrifice* / P. Berger. – L.: Allen Lane, 1976. – 272 p.
434. Braudel F. *On History* / F. Braudel: Translated by Sarah Matthews. – Chicago: University of Chicago Press, 1980. – 236 p.
435. Brown L.R. *Building a Sustainable Society* / L.R. Brown. – N.Y.: Norton & Co, 1981. – 433 p.
436. Brzezinski Z. *Between Two Ages: America's Role in the Technotronic Era* / Z. Brzezinski. – Harmondsworth: Penguin Books, 1978. – 334 p.
437. Carr D. *The Philosophy of History* / D. Carr // *The Cambridge Dictionary of Philosophy* / Ed. R. Audi. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – P. 584-586.
438. Carr E.H. *What is History?* / E.H. Carr. – L.: Macmillan, 1962. – 243 p.
439. Cassirer E. *Symbol, Myth and Culture* / E. Cassirer. – New Haven-London: Yale Univ. Press, 1979. – 304 p.
440. Collingwood R.G. *An Essay on Metaphysics. Revised Edition with The Nature of Metaphysical Study, Function of Metaphysics in Civilization, and Notes for an Essay on Logic* / R.G. Collingwood / Edited with an introduction by Rex

- Martin. – Oxford: Clarendon Press; New York : Oxford University Press, 1998.  
– cv + 439 pp.
441. Communication, Conflict, and Reconciliation / Cheryl Hughes and James Wong, editors. – *Social Philosophy Today*. – 2003. – v. 17. – 289 p.
442. Cooney E.W. Long Waves in Building in the British Economy of the Nineteenth Century / E.W. Cooney // *Economic History Review*, 2nd Ser., December 1960. – v. 13, no. 2. – P. 257-267
443. Coser L.A., Coser R.L. Time Perspective in Social Structure / L.A. Coser, R.L. Coser // *Modern Sociology* / A.W. Gouldner, H.P. Gouldner (eds.). – L.: Rupert Hart-Davis, 1963. – P. 638-651.
444. Croce B. History – Its Theory and Practice / B. Croce // *Theories of History* / P. Gardiner (ed.). – Glencoe (Illinois): Free Press, 1959. – P. 225—241.
445. Dahl R.A. Polyarchy: Participation and Opposition / R.A. Dahl. – New Haven-London: Yale University Press, 1971. – 74 p.
446. Dahrendorf R. Class and Class Conflict in Industrial Society / R. Dahrendorf. – Stanford: Stanford University Press, 1959. – 336 p.
447. Darnton R. Intellectual and Cultural History / R. Darnton // *The Past before Us Contemporary Historical Writing in the United States* / M. Kämmer (ed.). – Ithaca (NY), L.: Cornell Univ. Press, 1980. – P. 327- 354.
448. Davidson D. On the Very Idea of a Conceptual Scheme // Davidson D. *Inquires into Truth and Interpretation. Philosophical Essays*. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – v. 2. – P. 183-199.
449. Delbeke J. Recent Long-Waves Theories. A Critical Survey / J. Delbeke // *Futures*, 1981. – v. II, no. 4. – P. 246-257.
450. Denzin N.K. On Time and Mind / N.K. Denzin // *Studies in Symbolic Interaction* / N.K. Denzin (ed.). – Greenwich (CT): JAI Press, 1982. – v. 4. – P. 35-43.
451. d’Oro G. Reenactment and Radical Interpretation / G. d’Oro // *History and Theory*. – 2004. – no. 43. – P. 19-209.
452. Elder G. Family History and the Life Course / G. Elder // *Journal of Family History*, 1979. – no. 2. – P. 279–304.

453. Eliade M. *Myth and Reality* / M. Eliade. – N.Y.: Harper & Row, 1963. – 220 p.
454. Eliade M. *Myths, Dreams and Mysteries* / M. Eliade. – 5 ed. – L.: McGraw Hill, 1976. – 260 p.
455. Elias N. *The Retreat of Sociologists into the Present* / N. Elias // *Theory, Culture and Society*. – 1987. – v. 4, no. 2-3. – P. 223-248.
456. Farrar L.L., Jr. *Cycles of War: Historical Speculations on Future International Violence* / L.L. Farrar, Jr. // *International Interactions*. – 1977. – v. 3, no. 1. – P. 161-179.
457. Filipcova B., Filipec J. *Society and Concepts of Time* / B. Filipcova, J. Filipec // *International Social Science Journal*. – 1986. – no. 107. – P. 19-32.
458. Foias C. et al. *Inertial Manifolds for Nonlinear Evolutionary Equations* / C. Foias, G.R. Sell, R. Temam // *Journal of Differential Equations*. – 1988. – v. 773. – no. 2.
459. Forbes G. *The Metaphysics of Modality* / G. Forbes. – Oxford: Clarendon, 1985. – vi + 257 pp.
460. Frank A.G. *A Theoretical Introduction to 5,000 Years of World System History* / A.G. Frank // *Review*, Spring 1990. – v. 13, no. 2. – P. 155-248.
461. Geertz C. *Person, Time and Conduct in Bah* // Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. – N.Y.: Basic Books, 1973. – P. 360-411.
462. Graham R.J. *The Perception of Time in Consumer Research* / R.J. Graham // *Journal of Consumer Research*. – 1981. – v. 7, no 4. – P. 335-342.
463. Haken H. *Information and Self-Organization* / H. Haken. – Berlin: Springer, 2006. – 257 p.
464. Haken H. *Synergetics and Its Applications to Psychology* / H. Haken // *Dynamics, Synergetics, Autonomous Agents. Nonlinear Systems Approaches Psychology and Cognitive Science*. – Singapore: World Scientific, 1999. – P. 3-12.
465. Haken H. *Synergetics as a Bridge between the Natural and Social Science* / H. Haken // *Evolution, Order and Complexity*. – L.-N.Y.: Routledge, 1996. – P. 234-248.



466. Haken H. *Synergetics: introduction and advanced topics* / H. Haken. – Berlin: Springer, 2004. – 356 p.
467. Hallowell A.I. *Temporal Orientation in Western Civilization and in a Pre-Literate Society* / A.I. Hallowell // *American Anthropologist*, 1937. – v. 39, no. 4. – P. 669-735.
468. Hamlyn D.W. *Metaphysics* / D.W. Hamlyn. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – viii + 230 p.
469. Hareven T.K. *Family Time and Historical Time* / T.K. Hareven // *Daedalus*, Spring 1977. – v. 106, no. 2. – P. 57-70.
470. Hareven T.K. *Synchronizing Individual Time, Family Time, and Historical Time* / T.K. Hareven // *Chronotypes. The Construction of Time* / J. Bender, D. E. Wellbery (eds.). – Stanford: Stanford Univ. Press, 1991. – P. 167-182.
471. Hassard J. *Introduction: The Sociological Study of Time* / J. Hassard // *The Sociology of Time* / J. Hassard (ed.). – L.: Macmillan, 1990. – P. 1-20.
472. Hasker W. *Metaphysics: Constructing a World View* / W. Hasker. – InterVarsity Press, 1983. – 132 p.
473. Hawthorne J. *Metaphysical Essays* / J. Hawthorne. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 312 p.
474. Heirich M. *The Use of Time in the Study of Social Change* / M. Heirich // *American Sociological Review*. – 1964. – v. 29, no. 3. – P. 386-397.
475. Hempel K. *The Function of General Laws in History* / K. Hempel // *Theories of History*. — Glencoe (Ill.), 1959. – P. 344-356.
476. Hobsbawn E.J. *The Revival of Narrative: Some Comments* / E.J. Hobsbawn // *Past and Present*. – 1980. – no. 86. – P. 3-8.
477. Huntington S. B *The US – Decline or Renewal?* / S. Huntington // *Foreign Affairs*. – 1988. – v. 67, no 2. – P. 76-96.
478. *Ideology and National Competitiveness: An Analysis of Nine Countries* / George C. Lodge, Ezra F. Vogel, eds. – Boston: Harvard Business School Press, 1987. – 350 p.

479. Inwagen P., van. *Metaphysics. Introduction* / P. van Inwagen. – Boulder, CO: Westview Press, 1993. – 226 p.
480. Irsigler F., Metz R. The Statistical Evidence of “Long Waves” in Pre-Industrial and Industrial Times / F. Irsigler, R. Metz // *Social Science Information*. – 1984. – v. 23, no. 2. – P. 381-410.
481. Iutovich M. et al. Time Perception A Case Study of a Developing Nation / M. Iutovich, C.E. Babbitt, J. Iutovitch // *Sociological Focus*. – 1979. – v. 12, no. 1. – P. 71-85.
482. Jantsch E. *The Self Organizing Universe* / E. Jantsch. – Oxford: Pergamon Press, 1980. – 360 p.
483. Kane R. The Ends of Metaphysics / R. Kane // *International Philosophical Quarterly*. – v. XXXIII. – no. 4. – December, 1993. – P. 413-442.
484. Keppel G. *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* / G. Keppel. – University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994. – 224 p.
485. Korner S. *Metaphysics: Its Structure and Function* / S. Korner. – NY: Cambridge, 1987. – 238 p.
486. Kracauer S. Time and History / S. Kracauer // *History and Theory*. – 1966. – Beiheft 6. – P. 65-78.
487. Kriesberg L. *The Sociology of Social Conflicts* / L. Kriesberg. – N.Y.: Prentise-Hall, 1973. – 300 p.
488. Kroeber A. L., Kluckhohn C. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions / A.L. Kroeber, C. Kluckhohn // *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. – 1952. – v. XLVII, no. 1. – P. 15-29.
489. Kuznets S. Long Swings in the Growth of Population and Related Variables / S. Kuznets // *Proceedings of the American Philosophical Society*. – February 1958. – v. 102, no. 1. – P. 25-54.
490. Leach E.R. *Primitive Time-Reckoning* / E.R. Leach // Ch. Singer et al. *A History of Technology*. – Oxford: Clarendon Press, 1954. – v. 1. – P. 110-127.

491. Leclerc J. Experience and Interpretation of Time in Early Middle Ages / J. Leclerc // *Studies in Medieval Culture*. – 1975. – v. 5, no. 1. – P. 9-19.
492. Lewis J.D., Weigart A.J. Structures and Meaning of Social Time / J.D. Lewis, A.J. Weigart // *Social Forces*. – December 1981. – v. 60, no. 2. – P. 433-462.
493. Lorenz K. Behind the Mirror: A Search for a Natural History of Human Knowledge / K. Lorenz. – London: Methuen and Co Ltd., 1977. – 261 p.
494. Loux M. Metaphysics: A Contemporary Introduction / M. Loux. – London: Routledge, 1998. – 240 p.
495. Lowe E.J. The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science / E.J. Lowe. – Oxford: Clarendon Press, 2006. – xiv + 222 pp.
496. Luckmann T. The Constitution of Human Life in Time / T. Luckmann // *Chronotypes. The Construction of Time* / J. Bender, D. E. Wellbery (eds.). Stanford: Stanford Univ. Press, 1991. – P. 151-166.
497. Luhmann N. World-Time and System History // Luhmann N. *The Differentiation of Society*. – N. Y.: Columbia Univ. Press, 1982. – P. 289-324.
498. Lüscher K.K. Time: A Much Neglected Dimension in Social Theory and Research / K.K. Lüscher // *Sociological Analysis and Theory*. – 1974. – v. 4, no. 3. – P. 101-117.
499. Macintyre A. The Relationship of Philosophy to its Past / A. Macintyre // *Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy* / Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner. – Cambridge: U. P., 1984. – P. 31-48.
500. Martins H. Time and Theory in Sociology / H. Martins // *Approaches to Sociology* / J. Rex (ed.). – L.: Routledge & Kegan Paul, 1974. – P. 246-294.
501. McCloskey D. History, Differential Equations and Narrative Problems / D. McCloskey // *History and Theory*. – 1991. – no. 1. – P. 21-36.
502. Momigliano A. Time in Ancient Historiography / A. Momigliano // *History and Theory*. – 1966. – Beihett 6: *History and the Concept of Time*. – P. 1-23.
503. Moore W.E. Time-Theory, Ultimate Scarcity / W.E. Moore // *American Behavioral Scientist*. – 1963. – v 6, no. 1. – P. 49-74.

504. Nagel T. What is it Like to be a Bat? / T. Nagel // *The Philosophical Review*. – v. LXXXIII, no. 4 (October 1974). – P. 435-450.
505. Nye J.S., Jr. The Changing Nature of World Power / J.S. Nye, Jr. // *Political Science Quarterly*. – no. 105 (Summer 1990). – P. 181-182.
506. *Oxford Studies in Metaphysics* / Edited by Dean Zimmerman. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – v. 1. – 300 p.
507. *Oxford Studies in Metaphysics* / Edited by Dean Zimmerman. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – v. 2. – 416 p.
508. Parsons T. Evolutionary Universals in the Society / T. Parsons // *American Sociological Review*. – June 1964. – v. 29, no. 3. – P. 339-357.
509. Peccei A. One Hundred Pages for the Future / A. Peccei. – N.Y.: Pergamon Press, 1981. – 191 p.
510. Perez C. Structural Change and Assimilation of New Technologies in the Economic and Social System / C. Perez // *Design, Innovation and Long Cycles in Economic Development* / Ch. Freeman (ed.). – N. Y.: Basic Books, 1986. – P. 27-47.
511. Pocock J.G.A. The Origins of Study of the Past: A Comparative Approach / J.G.A. Pocock // *Cambridge Social Science History*. – 1961. – v. 4. – P. 209-246.
512. Prigogine I. The Creativity in the Sciences and the Humanities. A Study in the Relation Between the Two Cultures / I. Prigogine // *The Creative Process* / Ed. by L. Gustafsson, S. Hovard and L. Niklasson. – Stockholm: Swedish Ministry of Education and Science, 1993. – P. 195-202.
513. Prigogine I. The Die Is Not Cast / I. Prigogine // *Futures. Bulletin of the World Futures Studies Federation*. – v. 25, no. 4. – January 2000. – P. 17-19.
514. Priest G. Towards Non-Being: the Logic and Metaphysics of Intentionality / G. Priest. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – xv + 190 p.
515. Pronovost G. Introduction: Time in a Sociological and Historical Perspective / G. Pronovost // *International Social Sciences Journal*. – 1986. – v. 38, no. 1 (107). – P. 5-18.

516. Quingley C. *The Evolution of Civilization: An Introduction of Historical Analysis* / C. Quingley. – N.Y.: Macmillan, 1961. – 418 p.
517. Ranke L., von. *The Theory and Practice of History* / L. von Ranke / Edited with an introduction by G.G Iggers and K. von Moltke. – Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973. – 514 p.
518. Rensch B. *Homo sapiens: From Man to Demigod* / B. Rensch. – N.Y.: Columbia Univ. Press, 1972. – 220 p.
519. Rorty R. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers* / R. Rorty. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – v. 1. – 226 p.
520. Rorty R. *The Historiography of Philosophy: Four Genres* / R. Rorty // *Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy* / Ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner. – Cambridge: U. P., 1984. – P. 49-76.
521. Rostow W.W. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* / W.W. Rostow. – Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1960. – 367 p.
522. Roth P., Ryckman T.A. *Chaos, Clio, and Scientistic Illusions of Understanding* / P. Roth, T.A. Ryckman // *History and Theory*. – 1995. – no. 1. – P. 30-44.
523. Schrag C.O. *Postmodernism as the Problem of Metaphysics* / C.O. Schrag // *Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков: Материалы межд. конференции. Санкт-Петербург, 28-29 октября 1997 г.* / Отв. ред. М.С. Уваров. - СПб.: С.-Петерб. отделение Ин-та человека РАН, 1997. – С. 18-21.
524. Servan-Schreiber J.J. *The World Challenge* / J.J. Servan-Schreiber. – N.Y.: Simon & Schuster, 1981. – 302 p.
525. Sharron A. *Dimensions of Time* / A. Sharron // *Studies in Symbolic Interaction* / N. K. Denzin (ed.). – Greenwich (CT): JAI Press, 1982. – v. 4. – P. 63-89.
526. Sirianni C., Walsh A. *Through the Prism of Time: Temporal Structures in Postindustrial America* / C. Sirianni, A. Walsh // *America at Century's End* / A. Wolfe (ed.). – Berkeley, etc.: Univ. of California Press, 1991. – P. 421-439.
527. Sorokin P.A. *Social Philosophies of an Age of Crisis* / P.A. Sorokin. – Boston: The Beacon Press, 1951. – 345 p.

528. Sorokin P.A. *Sociological Theories of Today* / P.A. Sorokin. – New York–London: Harper & Row Publishers, 1966. – 676 p.
529. Sorokin P., Merton R.K. *Social Time: A Methodological and Functional Analysis* / P. Sorokin, R.K. Merton // *American Journal of Sociology*. – 1937. – v. 42, no. 5. – P. 615-629.
530. Spitzer A.B. *The Historical Problem of Generations* / A.B. Spitzer // *American Historical Review*. – December 1973. – v. 78, no. 5. – P. 1353-1385.
531. Stone L. *The Revival of Narrative: Reflection on a New Old History* / L. Stone // *Past and Present*. – 1979. – no. 85. – P. 3-24.
532. Taylor R. *Metaphysics* / R. Taylor. – New Jersey: Prentice Hall, 1963. – 112 p.
533. *Technology and the West: A Historical Anthology from Technology and Culture* / Reynolds, Terry S. and Stephen H. Cutcliffe, editors. – Chicago: University of Chicago Press. – 448 p.
534. Thompson E.P. *Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism* / E.P. Thompson // *Past and Present*. – 1967. – no. 38. – P. 56-97.
535. Triandis H.C. *Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism* / H.C. Triandis // *Nebraska Symposium on Motivation* 1989. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1990. – P. 44-133.
536. Wallerstein I. *The Challenge to Maturity: Whiter Social Science?* / I. Wallerstein // *Review*. – 1992. – v. 15, no. 1. – P. 1-7.
537. Wallerstein I. *The Three Instances of Hegemony in the History of the Capitalist World-Economy* / I. Wallerstein // *International Journal of Comparative Sociology*. – 1983. – v. 24, no. 1-2. – P. 100-108.
538. Wallerstein I. *World-Systems Analysis* / I. Wallerstein // *Social Theory of Today* / A. Giddens, J.H. Turner (eds.). – Cambridge: Polity Press, 1987. – P. 309-327.
539. Weigel G. *Religion and Peace: An Argument Complexified* / G. Weigel // *Washington Quarterly*. – no. 14 (Spring 1991). – P. 27-29.

540. White H. *Metahistory. The Historical Imagination in the Nineteenth-Century Europe* / H. White. – Baltimore-London: The John Hopkins University Press, 1973. – 464 p.
541. White H. *The Burden of History* // White H. *Tropics of Discourse*. – Baltimore-London: The John Hopkins University Press, 1978. – P. 27-50.