

А. В. Халапсис

**ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ  
МЕТАФИЗИКА ИСТОРИИ**

А. В. ХАЛАПСИС

**ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ  
МЕТАФИЗИКА ИСТОРИИ**

МОНОГРАФИЯ

Днепропетровск  
«Иновация»  
2008

УДК 130.3  
ББК 87.6 + 87.21  
X 17

*Рекомендована к печати Ученым советом  
Днепропетровского национального университета  
(протокол № 10 от 29 мая 2008 г.)*

*Рецензенты:*

доктор философских наук **Окорок В. Б.**  
доктор философских наук **Шабанова Ю. А.**

**Халапсис А. В.**

X 17 Постнеклассическая метафизика истории: Монография. –  
Днепропетровск: Изд-во «Инновация», 2008. – 278 с.

**ISBN 978–966–8676–31–4**

В монографии разработан проект становления постнеклассической метафизики и представлена концептуальная версия постнеклассической метафизики истории. Выявляются метафизические факторы цивилизационного развития, устанавливается характер «работы» общества с прошлым, рассматриваются вопросы о логике исторического процесса и о «законах истории». Также анализируются причины цивилизационных кризисов и очерчиваются возможные пути их разрешения, обсуждаются проблемы социального прогнозирования, исследуются метафизические истоки глобализации, определяются риски и перспективы будущего развития западной цивилизации.

Для специалистов в области метафизики и философии истории, аспирантов, студентов гуманитарных специальностей, а также для всех, кто интересуется проблемами философского постижения исторического процесса.

**ISBN 978–966–8676–31–4**

© А. В. Халапсис, 2008

# Оглавление

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>3</b>
<b>РАЗДЕЛ 1. ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА?</b> .....	<b>6</b>
1.1. МЕТАФИЗИКА ПЕРЕД ВЫБОРОМ: ПРОБЛЕМА САМООПРЕДЕЛЕНИЯ .....	6
1.2. МЕТАФИЗИКА И ПАРАДОКС ВРЕМЕНИ .....	19
<b>РАЗДЕЛ 2. ИСТОРИЯ В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ</b> .....	<b>44</b>
2.1. МЕТАФИЗИКА КАК СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ ИСТОРИИ .....	44
2.2. ПРОШЛОЕ-В-ПРИСУТСТВИИ .....	56
2.3. ТОТАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ .....	71
2.4. ДУХ В ИСТОРИИ .....	80
2.5. ТЕМПОРАЛЬНЫЕ И ТОПОЛОГИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ УНИВЕРСУМА ИСТОРИИ .....	96
2.6. «МАШИНА ВРЕМЕНИ» ДЛЯ МЕТАФИЗИКА .....	116
<b>РАЗДЕЛ 3. ЛОГИКА ИСТОРИИ И МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ</b> .....	<b>124</b>
3.1. ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ЗАКОН .....	124
3.2. ТВОРЧЕСТВО КАК КУЛЬТУРОГЕННЫЙ ФАКТОР .....	143
3.3. КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ .....	156
3.4. «РЕСУРС» ОБЩЕСТВА И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ КРИЗИСЫ .....	167
<b>РАЗДЕЛ 4. ИСТОРИЯ БУДУЩЕГО?</b> .....	<b>184</b>
4.1. БУДУЩЕЕ КАК ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИКИ .....	184
4.2. СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ СИТУАЦИЯ И МЕТРИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАМЕТРЫ ИСТОРИИ .....	200
4.3. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРИНЦИП «ОТКРЫТОЙ АРХИТЕКТУРЫ» .....	212
4.4. ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ИНДИВИДУАЛИЗМ .....	230
4.5. ВЫЗОВ ДЕОНТОЛОГИЗАЦИИ .....	243
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>255</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА</b> .....	<b>261</b>

## ВВЕДЕНИЕ

Перешагнувший порог третьего тысячелетия христианской эры человек с удивлением оглядывается назад и с некоторым испугом смотрит вперед. Индивидуальное сознание может согласиться с максимой Э. Блоха: «Мы живем не для того, чтобы жить, а мы живем, потому, что мы живем» [21, с. 251]. Но эти индивидуальные «потому что живем» складываются в некий ряд, соединяющий палеолитического охотника с обитателем современного мегаполиса; почему выстраивается этот ряд и почему именно *такой*?

Историю можно воспринимать как увлекательный рассказ, и тогда она составит прекрасную декорацию для какого-нибудь романа. Историю можно воспринимать как эпос о деяниях славных предков, и тогда она послужит средством утверждения национального самосознания. Историю можно воспринимать как факт, и тогда она станет музой и вдохновительницей для историков. Есть и другие формы (например, история как идеологический ресурс), посредством которых история может являться сознанию.

Мы же предпочитаем рассматривать историю как *путешествие*. Оно не имеет единой содержательной тональности, вбирая в себя героизм и преступление, полет творчества и меркантильный расчет, великие свершения человечества и гнуснейшие поступки отдельных его представителей. Нет в этом путешествии также единого плана, достоверных карт маршрута и надежных проводников. Это *странное* путешествие.

Отправляясь в *определенное* место, путешественник примерно представляет, с чем ему предстоит столкнуться, что его может ожидать в *этом* месте; он полагается на слова тех, кто *до него* там побывал, *определив* его посредством узнаваемых образов. Совсем другое дело, если путешественник является первопроходцем, отправляясь исследовать места *еще-не-определенные*. Это *чистое путешествие*, свободное от заранее преданных готовых «*установок на*». И в этом случае, правда, путешественник что-то ожидает, к чему-то готовится, на что-то надеется, строит планы и т.д., но эта его

открытость неизвестному основывается не на доверии к тем, которые «вернулись и рассказали», а на его собственном расчете, ответственность за который лежит целиком и полностью на нем самом.

Всемирная история – это путешествие второго рода. Каждый человек в той или иной степени, сознательно или (чаще) неосознанно в нем участвует. Но путешествие слишком длительно по сравнению с жизнью одного человека; да и сам характер этого действия заставляет заподозрить, что главным «путешественником» является не он как отдельный эмпирический персонаж, а иной субъект исторического опыта, которого мы можем предварительно обозначить термином «дух». Именно как *одиссею духа* мы воспринимаем всемирную историю.

Однако здесь есть некоторая двусмысленность. Путешествие выше было подано в модусе его открытости будущему, и в этом смысле – как исследование еще-не-определенного места. Но историю человек постигает преимущественно со стороны свершившегося, т.е. *уже-определившегося*. В этом контексте и возникает *вопрос о времени* как вопрос о времени истории. Выступает ли время лишь формальным условием развертывания исторических этапов в их логической последовательности, или же в самом времени заключена интрига исторического? До каких пределов простирается власть Кроноса и можно ли преодолеть эту власть?

Ответы на такого рода вопросы нельзя надеяться получить, пребывая в границах исторической науки. Здесь необходим особый подход к историческому, иной уровень дискурса, который мы планируем реализовать в рамках *метафизики истории*. Но хотя обсуждение этих тем может происходить на уровне абстракций высоких порядков, следует отдавать себе отчет в том, что ценность путешествия в том *практическом* выводе, который благодаря нему будет получен.

Данная работа не претендует на описание самого путешествия в его конкретной эмпирии, ее не следует рассматривать как дневник путешествия или отчет о нем. Мы предлагаем не описание путешествия, а осмысление его результатов исходя из далее обозначенных метафизических допусков. Поэтому автор не ставит целью воспроизведение основных этапов развертывания духа, не пытаясь повторить грандиозный замысел гегелевской «Феноменологии». Мы планируем показать, что история странствия

духа имеет глубокий смысл, что он делает практические выводы из своей одиссеи и что эти практические выводы могут послужить решению актуальных проблем, с которыми сталкивается человек на современном этапе всемирной истории. Нас не интересует «история вообще», «человек вообще», «время вообще», равно как и «бытие вообще». Если мы и будем касаться подобных тем, то лишь затем, чтобы иметь возможность приблизиться к пониманию действия *метафизических факторов цивилизационного становления*. Выявление и описание последних является **целью** предлагаемого вниманию читателей исследования.

## Раздел 1. ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА?

### 1.1. Метафизика перед выбором: проблема самоопределения

*Проблема самоопределения философии в постнеклассическую эпоху является одной из тех тем, вокруг которых ведутся острые дискуссии в цеху философов. В отличие от науки и теологии, чьи предметные области более или менее четко определимы и определены, на протяжении всей своей истории философия находилась в состоянии перманентного поиска собственных оснований, а споры философов относительно ее предмета то разгорались, то затухали, но никогда не прекращались полностью; не в последнюю очередь из-за этого существует множество «философий», чье высшее предметное единство, прямо скажем, не всегда очевидно.*

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 древних философов в аду), с наукой (от грандиозных новоевропейских проектов знания, в которых философия играла ключевую роль, до сомнений в ее познавательных возможностях, попыток сведения ее лишь к анализу языка науки, а то и вовсе отрицанию осмысленности философских высказываний), с государством, с обществом...

Философия в нынешнюю эпоху не находится под угрозой исчезновения, она не гонима и не притесняема, ее не втискивают в 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.

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 самому процессу мышления), 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. Выражающаяся через отстраненность от практической деятельности чрезмерная академичность современной философии приводит, как ни странно, к тематической размытости и контекстуальной разорванности ее дискурса, вследствие чего любая определенность становится сугубо условной; философия 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 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 И. Канта, феноменология Г.В.Ф. Гегеля и Э. Гуссерля, хайдеггеровский поворот в трактовке проблемы бытия и т.д.), с другой стороны, метафизика начинает стыдиться самой себя, ее гнетет собственная история и смущает собственное имя. Парадоксально, но самые выдающиеся метафизики последних двух столетий избегали себя именовать в качестве метафизиков, а то и прямо отреклись от своей метафизической «родословной». Возникает 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 дисциплинарно обозначать 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. Повидимому, он определял метафизику исходя из ее высшего принципа, а не из того, что ею также занимались люди, чьи взгляды он не разделял. 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 формального возвращения древнего титула, а с необходимостью нахождения эксклюзивной предметной ниши в современной познавательной ситуации. А здесь поиск *первых начал и высших причин сущего* может дать плодотворные результаты и вывести из постмодернистского тупика философию в целом, метафизику – в частности. Впрочем, прежде чем ставить перед метафизикой такие амбициозные задачи, было бы неплохо выяснить, так сказать, самочувствие «пациента».

В системе философского знания место науки, за которой с легкой руки Андроника Родосского закрепилось название «метафизика», 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.

В советской марксистской философии за редкими исключениями ([103]) отношение к метафизике как к «антидиалектике» было сугубо отрицательным. Хотя марксизм в том виде, в каком он выступал как содержательное ядро коммунистической идеологии, уже мало у кого вызывает энтузиазм, сформированные им стереотипы до сих пор продолжают действовать. Тем не менее, ныне на просторах бывшего СССР происходит настоящий метафизический ренессанс, о чем свидетельствует появление соответствующих статей и монографий (например: [6; 65; 67; 68; 79; 87; 114; 115; 130; 131; 132; 142; 173; 174; 176; 182]), сборников работ по метафизике, учебных пособий; проводятся также научные конференции, посвященные обсуждению перспектив ее развития.

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 [215; 216]) интенсивно занимаются метафизическими исследованиями, а сама метафизика достойно представлена и как университетская учебная дисциплина, и как сфера философского поиска (см.: [84; 187; 191; 195; 200; 201; 202; 206; 207; 209; 212; 213; 219; 225; 226; 228]).

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 [180; 181], 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» [85, с. 88]. Он отмечал, 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» [85, с. 89].

В «Философском энциклопедическом словаре» (М., 2002) говорится, 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» [159, с. 265]. Н.О. Лосский писал: «Метафизика есть наука о мире как целом; она дает общую картину мира как основу для всех частных утверждений о нем» [96, 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 применительно к задачам нашего исследования.

Мы исходим из того, 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». 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 некую условную ситуацию. Распутывая совершенное преступление, следователь может решить, что главной его причиной стала, например, личная неприязнь подозреваемого *A* к пострадавшему *B*. Этот вывод будет истинным или ложным, но он, очевидно, не является метафизическим, да и самим следователем не воспринимается как таковой. Возьмем другую ситуацию. Определяя характер какой-либо войны, историк может установить, что главной причиной ее начала стали экономические противоречия между двумя

государствами. Этот вывод также будет истинным или ложным, но он, опять-таки, не метафизический. Возьмем теперь третью ситуацию. Размышляя о судьбе динозавров, палеонтолог может заключить, что главной причиной их массового вымирания в конце мелового периода мезозойской эры стало падение на Землю крупного астероида. И этот вывод тоже, конечно, не будет метафизическим.

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? Мы полагаем, дело заключается в следующем. При исследовании сущего можно объяснять это сущее из него самого, т.е. причины того, что сущее стало именно таким, видеть 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 различие 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, разумеется, самыми разными, но в основе всегда будет лежать ***теоретическая процедура «удвоения реальности»*** (бытие – сущее, трансцендентное – имманентное, Бог – мир и т.д.). Проведение этой процедуры оказывается определяющей чертой метафизического мышления.

Впрочем, «удвоение реальности» происходит и в рамках религий, особенно развитых. Отношения метафизики с религией – это тема особого 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 она 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 связи с самим сущим) является отличительной чертой метафизики. Но эта установка характерна не для всех возможных философских построений; именно поэтому уместно говорить и о неметафизических версиях философии.

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

Является ли метафизика наукой? Если науку определять как сферу человеческой деятельности, функцией которой является выработка и теоретическая схематизация объективных знаний о действительности [159, с. 287], то она (как и философия вообще), несомненно, является наукой. 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. По характеру и стратегии решения своих задач она отличается от характера и стратегии наук, представленных естествознанием, математикой и социогуманитарными дисциплинами. Именно это 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 есть не только наука, но *наука по преимуществу*.

Почему же метафизика стала стыдиться самой себя? По-видимому, для этого 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, а познавательное орудие классической метафизики – чистая спекуляция – лишилось эпистемологического авторитета.

Философия более не могла 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 дел 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<sup>1</sup> ныне безнадежно устарела. Задача заключается не столько в уточнении структуры метафизики<sup>2</sup>, сколько в разработке 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 четкого определения познавательных возможностей и методологических приемов разрешения поставленных задач претендующее на достоверность и адекватность своих выводов исследование вообще невозможно). Но именно поэтому целесообразность выделения онтологии и эпистемологии в качестве *отдельных дисциплин* у нас вызывает серьезные сомнения.

Последнее утверждение обязывает нас некоторым образом обозначить свое отношение к той традиции «деконструкции эпистемологии», которая нашла одно из своих выражений в работе Ричарда Рорти «Философия и зеркало природы». На наш взгляд, американский философ вполне справедливо критикует претензию традиционной эпистемологии на право выносить решения об адекватности познавательных инструментов частных наук, на легитимацию тех или иных сфер знания, на установление демаркаций

---

<sup>1</sup> «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» [84, с. 15].

<sup>2</sup> 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.



между ними, и в целом, на установление для человеческого познания «всеобщих оснований».

Однако Рорти идет дальше, фактически отрицая возможность нахождения объективных критериев истины, 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» [134, 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 правильный» [32, с. 86].

По-видимому, и Рорти рассматривает свою работу лишь (в контексте «наставительности») как лестницу, которую можно (и необходимо) отбросить, поднявшись по ней. Он затрудняется представить пути развития систематической философии, а поскольку философия наставительная возможна «только в качестве реакции...» [134, 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 [134, 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.

Впрочем, и аристотелевское понимание истины сегодня уже мало кого может удовлетворить. Вопрос не в том, нужно ли

пересматривать классические концепции 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, вовсе не выглядит неразрешимой.

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 полагал, 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» [90, с. 222]. Признавая, что прогресс в науке реально существует, а более поздние теории гораздо лучше, чем прежние, приспособлены для решения «головоломок», Кун, между тем, отмечал: «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”» [90, с. 264].

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, никак не являясь 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, и даже культуры в целом.

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 (куновском) смысле.

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» философскими 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, чем в естествознании – «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 предметно-ориентированного к проблемно-ориентированному типу метафизического исследования, что, кстати, вполне соответствует идеям, лежащим 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 ученые, которым становится «тесно» в рамках своих отраслей знания, обращаются к метафизике за помощью в решении проблем, которые познавательными средствами частных наук быть решены не могут<sup>3</sup>. Смена парадигм в естествознании (классическая-неклассическая-поснеклассическая) ныне воспринимается как нечто вполне обыденное; 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.

---

<sup>3</sup> 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: [61, с. 51]).

В этой ситуации вполне логично современный этап развития метафизики обозначить как «постнеклассический». Такое наименование (применительно к метафизике) уже встречается в философской литературе [130, 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.

О чем идет речь? Неклассическая метафизика выступила в качестве реакции на «логоцентризм» классических философских построений, вершиной которых оказалась философская система Гегеля. Как отмечает 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» [5, с. 8]. Неклассическая метафизика переводит дискурс в сферу онтологии субъекта, она содержательно антропологична, принципиально «незамкнута», ей чужд пафос абсолютности и общезначимости.

Тем не менее, нельзя сказать, что в своей неклассической версии метафизика наконец-то «нашла себя». Это следует хотя бы из того, что рассматриваемые в ее рамках проблемы не укладываются в одно содержательное пространство. При всем многообразии систем классической метафизики, их авторы старались придерживаться набора взаимно признаваемых допусков, поэтому даже вступая друг с другом в полемику, они оставались в рамках общего пространства дикурса. Неклассическая метафизика такой целостностью похвастаться не может, ее «не»-классичность в большей степени отрицание старого, нежели утверждение нового. Соответственно, предметная определенность неклассической метафизики оказывается весьма размытой и даже возникает забавная ситуация, когда «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, а антропологию и установку на незамкнутость – от неклассической*. При этом необходимо, чтобы постнеклассическая метафизика была не просто «отрицанием» и даже не «отрицанием отрицания», а конкретно и четко оформленной формой дискурса, дабы ее не постигла судьба предметно дезинтегрированной и тематически мозаичной неклассической версии.

Интерес философов к постнеклассической научной парадигме находит свое выражение преимущественно в «неметафизических» формах философствования. Поэтому пока «постнеклассическая метафизика» скорее проект, чем целостная и методологически оформленная сфера знания. Является ли этот проект жизнеспособным, или же он представляет собой результат механического перенесения тенденций развития научного знания на совершенно иную почву? Априорный ответ здесь принципиально 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 скромную лепту.

## **1.2. Метафизика и парадокс времени**

Одной из ключевых целей постнеклассической науки (по мнению Ильи Пригожина) является введение «стрелы времени» в фундаментальное описание мира. На первый взгляд кажется, что подобная тема для метафизики не нова. Проблему времени в той или иной степени затрагивали многие выдающиеся мыслители Запада. Но при всем различии сформулированных ими подходов, есть одна интересная закономерность, отмеченная 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» [138, с. 73, 85].

Два образа времени, которые имеют в виду указанные авторы, для наглядности можно обозначить 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 нечто, имеющее отношение к подлинной сущности (бытию); фактически над временем в ней всегда господствовала вечность.***

Последнее нуждается в пояснении. Известно, что проблему времени в рамках христианской теологии наиболее остро поставил Аврелий 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 уразумения Божественного пребывания *вне* времени, а вовсе не выяснение характера мирского бытийствования *в* нем. 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 эту проблему), 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» [1, с. 679]. Является ли время свойством сотворенного мира, или свойством 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; именно вечность есть подлинная реальность, в противоположность времени, чья реальность, по меньшей мере, сомнительна. Получается, для Августина вечность субстанциальна, а время акцидентно. Этот его подход стал определяющим для всей средневековой христианской метафизики.

А как вопрос о времени трактовался в последующие эпохи? Здесь характерной является позиция Бенедикта 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»* [144, с. 229]. Фактически Спиноза репродуцирует августиnianскую 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 Иммануила Канта. Последний подходит к вопросу с совершенно иных позиций. По Канту, время есть не дискурсивное понятие, а чистая форма чувственного созерцания [76, с. 55], оно «не есть нечто само по себе существующее, оно не есть также определение, объективно присущее вещам» [76, с. 59 прим.]. «Время – отмечал 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» [76, 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.

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 [10, с. 333]. Августин также полагал, что изменчивое не может быть вечным, а вечное – изменяться [1, 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» [161, 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» [161, с. 101]. Здесь акценты расставлены достаточно четко.

Классическая метафизика никогда не признавала онтологический характер времени, работая, по большому счету, в одном смысловом поле с классическим же 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 темпорального (тем более – хронологического) измерения, а время оказывалось предметом метафизических размышлений в роли феномена либо иллюзорного мира, либо – 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 возможно нивелировать различие между прошлым, настоящим и будущим, открыв вневременное бытие. Время просто не мыслится бытийствующим в истинном мире, находясь «по эту сторону иллюзии», поэтому, *несмотря на многочисленные обращения к этой проблеме, фактически никто не использовал время для описания 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) истории (а значит, и придания этой последней некоторого *смысла*), вечность и здесь господствовала над временем. В историческом процессе отмечались некоторые выделенные моменты, связанные с уникальными событиями (Сотворение, Грехопадение, Искупление, грядущие Второе Пришествие и Страшный Суд), но, как отмечает 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”» [120, с. 23]. Исходя из этого создавались и христианские философско-исторические концепции – того же Августина, Иоахима Флорского и

др. – в которых «ключевые события» выносились «за» собственно исторический процесс; последний не определял их, а определялся ими. Подлинное бытие не исторично, а то, что исторично – сущее – подлинно лишь в той степени, в какой оно выходит «за» свою историчность, когда через него приоткрывается вечность.

Начатая еще элейтами и Гераклитом дискуссия о соотношении бытия и становления не могла не затронуть и сферу науки. А 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 науку историческую). 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. И если в исторических науках о победе становления над бытием можно говорить с большой долей условности (тема бытия никогда полностью не закрывалась в европейской историографии, где наряду с интересом к уникальному оставалось достаточно места и для поиска неких исторических инвариантов), то в естествознании победа бытия над становлением была практически полной; победа, следствием которой и стал отмечаемый Пригожиным «парадокс времени».

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 классического же естествознания (в той мере, в какой последнее вообще придает сущности бытийный характер), доставляет немало проблем при попытке выяснить причину, в соответствии с которой сущее, соотношенное 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»<sup>4</sup>, а то, что перестало становиться, *у-с-покоилось*, то и перестает «быть».

Введение в *неклассическую* метафизику категории времени связывают с именем Мартина Хайдеггера. Для последнего как время раскрывает бытие, так и бытие раскрывает время во взаимной установленности «имения Места». Время у него выступает атрибутом бытия, но таким атрибутом, который, властвуя над сущим, никоим образом не затрагивает собственно бытие. Здесь время оказывается условием возможности принятия бытия *человеком*, поскольку последний, будучи существом экзистирующим и изначально открытым бытию, является, *помимо этого*, существом временным, причем не только в смысле преходящести и смертности, но и в том смысле, что время определяет характер его экзистенции.

Таким образом, в хайдеггеровском подходе, называемом своим автором «фундаментальной онтологией», бытие лежит вне времени, оно не нечто временное, хотя и определяется, в качестве присутствия, временем [167, с. 392]; соответственно, бытие не имеет и истории [167, с. 395] в прямом смысле, хотя присутствие и конституируется историчностью [166, с. 382]. 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 время следовало бы соотносить не с бытием, которое ему не подвластно, а с сущим, над которым время реализует свой суверенитет. Если же сущее как наличную данность преходящего интерпретировать (в духе Парменида) как иллюзию, то не иллюзией ли окажется и само время? Поскольку наглядные изменения сущего во времени не имеют собственно для бытия никакого значения, то время оказывается таким

---

<sup>4</sup> В совершенно иной плоскости этот вопрос ставится в рамках диалектического материализма, постулирующего вечность движения материи. Впрочем, метафизике мало проку от этого принципа, поскольку ее интересует проблема движения не только материи, но и духа, не сводимого к «социальной форме движения материи», а также ввиду того, что диалектический материализм игнорирует проблему трансцендентного в том виде, как ее понимает метафизика.

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 это традиция не только классической метафизики, но и классического же естествознания (ср. замечание А. Эйнштейна о том, что время – всего лишь навязчивая иллюзия). По-видимому, не зря Хайдеггер неоднократно обращается к идее «вечного возвращения», – 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. Допущение о неизменности первых начал сущего (т.е. их вневременной статус) выступает одним из ключевых 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 – Фомы Аквината – Спинозы – Канта. Отдельный же вопрос о корректности позиционирования 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 сие положение отвергнуть, или же это принесет ей (метафизике) обновление и откроет перед ней 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 контрпродуктивен в условиях, когда ее познавательные возможности уже более двух столетий ставятся под сомнение. Метафизика нуждается в новой концептуализации, что

возможно лишь в том случае, если она решится со всей прямоотой и остротой поставить под сомнение собственные базовые допуски; «сомнение» здесь означает не отрицание, а скорее проверку и инвентаризацию.

Чтобы такое предприятие не увело метафизику слишком далеко от собственного предмета, необходимо этот предмет хотя бы формально, но четко определить. В этом случае следование традиции не только оправданно, а и закономерно: могут изменяться подходы к объекту изучения, но при изменении предметной области следует говорить уже о другой научной дисциплине. Поэтому если метафизика желает оставаться самождественной, она не может произвольно менять свой предмет.

Поскольку то, что называется «метафизикой», генетически восходит к соответствующему трактату Аристотеля, следует напомнить, что греческий мыслитель считал ее предметом (как «первой философии») познание первых начал и высших причин. Причем, Аристотель отмечал (Met. 1003 а 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» [10, 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», «первые начала» и «высшие причины». 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 факт наличия этого последнего, то это «что-то», именуемое «бытием», и окажется его первым началом и высшей причиной.

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, что первых 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 исследователя. Незнание количества первых начал и высших причин не мешает, однако, изучать 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: [77]), не мешает, тем не менее, как успешно работать с уже открытыми из них, так 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 нем процессов выходить в акте трансцендирования на сферу того, что, не будучи само сущим, определяет его природу. Поскольку же человек делает заключение о первых началах и высших причинах сущего, опираясь на данные о характере сущего (как выше было показано, это вполне закономерно,

да у него и нет другого пути!), то *кардинальные* изменения научных представлений о таковом характере не могут не затрагивать и собственно онтологические представления.

Поясним сказанное. За последние несколько столетий в науке произошло множество открытий, перевернувших представления человека о мире. Метафизика должна 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 как учения о *первых* началах. Однако в тех областях, где эти предметы пересекаются, метафизике все же придется занять какую-то позицию в отношении концептуальных положений 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» [131, 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» [62, с. 381].

Впрочем, несмотря на корреляцию в развитии метафизики и науки, хронология этих процессов редко совпадает. Классическая метафизика появилась значительно раньше, чем классическая наука, неклассическая метафизика возникает примерно в одно время с неклассической наукой, а вот появление постнеклассической науки предшествует появлению постнеклассической метафизики.

Интерес для метафизики представляют преимущественно те научные достижения, которые в той или иной степени связаны с интерпретациями фундаментальных характеристик сущего, а таких достижений не так уж и много. На наш взгляд, одно из них ознаменовано появлением синергетики (теории диссипативных структур, теории динамического хаоса), в рамках которой произошло

переосмысление таких категорий как время, случайность, необратимость, хаос etc. Герман Хакен рассматривает ее как мост между естественными и социальными науками [198], а также как поле междисциплинарных исследований [197]. В работе «Основания синергетики» Е.Н. Князева и С.П. Курдюмов отмечают: «Если искать предельно краткую характеристику синергетики как новой научной парадигмы, то такая характеристика включила бы всего три ключевые идеи: *самоорганизация, открытые системы, нелинейность*» [81, с. 28].

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.

Порой исследователи переоценивают познавательный эффект от внедрения синергетической парадигмы в философское 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. Пригожина – «теорию всего», которая заняла бы то место в познании, на которое долгое время претендовал диалектический материализм. Существует очень тонкая грань, отделяющая междисциплинарный синтез от редукционизма; к сожалению, не все философы, занятые исследованиями в рамках синергетической парадигмы, эту грань осознают. Абстрактнейшие философские проблемы решаются путем простого заимствования неплохо себя зарекомендовавших при исследовании природы моделей.

Например, существует концепция «синергетического историзма», претендующая, по мнению В.П. Бранского и С.Д.



Пожарского, на статус новой философии истории. Как вывод из синергетической парадигмы указанные авторы дают 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. [25, с. 43].

Дело здесь не только в том, что из синергетической парадигмы эти заключения 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, полагаем, неверно мыслить в образе точки (пусть даже асимптотической) как некоей содержательно определенной сущности, которая, 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 не сверкает «в конце истории», а сопровождает 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 (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, введя 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).

Поскольку сущее находится в состоянии необратимых, во многом случайных и непредсказуемых изменений, не означает ли это, что и его первые начала также изменчивы? Если бы мир был стационарен, представление о неизменности его бытийного фундамента было бы вполне логичным, но поскольку есть все основания полагать обратное, то постулаты классической метафизики о неизменности первых начал и высших причин сущего уже не кажутся столь очевидными.

Возьмем некую 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  $A$  в себе неизменна, было бы весьма правдоподобным. Но *спустя какое-то время* в наблюдаемых следствиях происходят изменения. Явление  $B$  остается таким же, как и раньше,  $C$  трансформируется в  $E$ , а  $D$  – в  $F$ . Со временем изменения усиливаются.  $E$  трансформируется в  $G$ , а  $F$  разделяется на собственно  $F$ ,  $H$ ,  $I$ . Изменения продолжают и дальше, все более разветвляясь, создавая сложные структуры и конфигурации.

Следует ли после этого настаивать на том, что причина  $A$ , которая считается *основной* причиной всех этих явлений, остается неизменной? В контексте наблюдаемых изменений следствий не будет абсурдным предположение, что и сама причина  $A$  может превратиться в  $A_1$ ,  $A_2$ ... 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  $A_1, A_2...$

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  $I$  отвечают *помимо*  $A$  также некие  $D$  и  $F$ , которые, принадлежа сами к сфере сущего, стали непосредственными причинами появления  $I$ . Высшая причина – это не главная среди *прочих* причин. В нашем примере  $D$  и  $F$  не могут стоять *в одном ряду* с  $A$  хотя бы потому, что  $A$  отвечает не только за «есть»  $I$ , но и за «есть»  $D$  и  $F$ . Но в том-то и дело, что  $B, C, D, E, F, G, H, I$  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 теоретическое основание. В конце концов, дело вовсе не в самих первых началах и высших причинах (в их собственной субстанциальности), а в том, что определяя сущее, они оказываются в него вовлечены; именно этим они интересны человеку. Поскольку последний соотнесен с бытием, для него важно бытие в аспекте этой

соотнесенности, поэтому 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; было бы ошибкой свести все познание 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 *у-порядоченность*. Как бы там ни было, но порядок *только* из хаоса возникнуть не может, в противном 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 порядок сущего.

Восприятие мира как порядка открывает путь к его осмыслению, что является центральным мотивом всякого научного и философского дискурса как *упорядочивания* действительности. Уже ранняя греческая философия столкнулась с необходимостью теоретической репрезентации порядка, который с необходимостью стоит «за» видимым беспорядком явлений; поиски *ἀρχή* имели целью обозначить фундаментальный принцип онтологической подлинности как умопостигаемой полноты, противостоящий наглядной хаотичности иллюзии.

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 последовательную версию ответа предложил Гегель. Он решил поставить Абсолют в зависимость от процесса собственного развития, посредством которого осуществляется самопознание, необходимое духу для того, чтобы прийти к пониманию себя именно как духа. Доведя до логического завершения «линию Гераклита», Гегель подверг удару каноны классической метафизики, 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 своей деятельности, реализуемой «в» сущем (например, *во* всемирной

истории или *в* истории философских учений; их осмысление в контексте логического развертывания абсолютной идеи позволило ему 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, которое 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, Лютера, Кальвина или Лапласа; 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 уж 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.

Идеалы современной постнеклассической *науки* не согласуются с представлениями как о неизменности бытия, так и о его «запрограммированности». Кто-то в этом увидит еще один аргумент

против метафизики как формы теоретической деятельности, представив дело так, будто современная наука «опровергает» метафизический метод. Но выводы синергетики 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» той же классической механики или общей теории относительности. Несогласованность разных традиций – это не диагноз, а проблема, в современных научных концепциях следует искать не панацею, а стимул. Здесь не должно быть иллюзий: такого рода задача не может быть решена в одночасье. Попытаемся определить хотя бы направление поисков.

В классической традиции 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<sup>5</sup>, причем не только метафизического, но и научного. Однако за исключением наиболее простых ситуаций, теория (правда, если метафизику интересуют первые начала, то науку, как минимум, «вторые») практически никогда не схватывает действительность целиком адекватно, т.е. адекватность 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 нерастворимый остаток, который мешает красиво и систематично разложить его «по полочкам». Тем не менее, оно не может быть названо абсурдным и иррациональным, поскольку

---

<sup>5</sup> Она 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».

все же позволяет себя до определенных пределов теоретически «обуздать». Бытие, истину которого пытается постигнуть как наука (в аспекте сущего), так и метафизика, отчасти интеллигибельно, отчасти же – нет; оно, так сказать, *шероховато*.

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. Степень совершенства сотворенного 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 Создателя, делает мир свободным и творчески оправданным, однако ввиду этого несовершенным. Итак, совершенный Бог создает несовершенный мир, а человек, живя в несовершенном мире и пользуясь делаящей 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 переходе от начальных условий к конечному, 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 и не мыслилось, или даже 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 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 *это-вот* 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 коннотации: временное – преходящее – иллюзорное; соответственно: вневременное – 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 временное, то «выход» на такое бытие возможен лишь в том случае, если 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; осмысление 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 стоящих перед современной метафизикой практических задач 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 выражаться в строго научных формах. Многомерный характер истины предполагает возможность не только разных трактовок, но и разных путей ее постижения.

Теоретической основой для применения междисциплинарного подхода у нас выступает сформулированный 1927 году Нильсом Бором *принцип дополнительности*. 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 дополнительности был разработан для потребностей квантовой механики, уже сам Бор предусмотрел возможность его более широкого применения 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 *дополнительности*, 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 дополнительности 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 достраивать полноту “собственными средствами”» [132, с. 74-75].

Из принципа дополнительности, в частности, следует, что в отличие от классической, современная метафизика (так же как и современная наука, в отличие от классического естествознания) вынуждена находиться в ситуации онтологической разомкнутости, незавершенности, поскольку ее предпосылки и концептуальные допущения не могут быть обоснованы со строгой необходимостью ею самой. Причем, *недо-*тождественность 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 мира, причем делалось это не только физикой, 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 4.2.).

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 к нему человека, но и в самом себе), через которое осуществляется его имманентная изменчивость.

В таком случае, история – это не некий эпифеномен, более или менее случайным образом соотнесенный 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, выступающей временем экзистенциального бытийствования, причем бытийствования как отдельных личностей, так и создаваемых ими коллективов, человек не просто приобщается к бытию (как к чему-то отрешенному и готовому), но и само бытие приобщается к человеку, *изменяясь вместе с ним*. Таким образом, введение времени в описание мира, которым сейчас занята постнеклассическая наука, представляет серьезный вызов метафизике, на который она должна найти достойный ответ.

При этом следует подчеркнуть, что постнеклассическая метафизика 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. Как мы попытались показать, игнорирование метафизикой проблемы времени 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*<sup>6</sup>, – 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.

Наиболее конструктивным выходом из ставшего уже перманентным кризиса метафизики нам представляется использование ею наработок синергетики и диалектики. 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. Необходимо не механически перенести методологию диалектики и синергетики в предметную область метафизики, а творчески их адаптировать 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 Гегеля и Хайдеггера 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 в том, что сама ее направленность на постижение *вечных* сущностей 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, может быть оспорена. Но самое главное –

---

<sup>6</sup> Гегель отмечал: «Диалектика – это одна из тех древних наук, которая больше всего игнорировалась в метафизике нового времени...» [38, с. 939]. Этот упрек во многом справедлив и по отношению к современной метафизике.

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. 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 сущего постольку, поскольку они дают о себе знать посредством самого сущего, попадающего в поле зрения науки; построения же последней будут неустойчивыми и абстрактными без эксплицитного выражения принятых метафизических допусков.

Сможет ли метафизика ввести «стрелу времени» в свое описание бытия? Мы полагаем, что этому нет теоретических препятствий. Но для этого традиционную для метафизики оппозицию «бытие-становление» следует перевести в проблему *становления бытия*, каковая в первую очередь оказывается уже проблемой *метафизики истории*, к выработке *концептуальной версии* которой мы и намереваемся приступить.

## Раздел 2. ИСТОРИЯ В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

### 2.1. Метафизика как способ 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 нескольких дисциплин, каждая из которых по-своему интерпретирует 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 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 <sup>7</sup>, она должна определить эвристические возможности

---

<sup>7</sup> Здесь и далее под «историей» понимается процесс, отражающий движение общества во времени; наука же, 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. Тут же считаем нужным, не вдаваясь в подробные рассуждения, эксплицировать смысл некоторых употребляемых нами *прилагательных*. Прилагательное «социальное» будет характеризовать соответствующий объект в предельно широком смысле человеческой деятельности (ср. оппозицию «общество – природа»); соответственно,

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

Исследование исторического процесса есть не вполне традиционная для метафизики тема. В уже упомянутой 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 сущего *проявлены* вечные принципы.

Интересное признание можно обнаружить у И.Г. Фихте. Он заявлял: «Философ, который занимается историей в качестве философа, руководится при этом априорною нитью мирового плана, ясного для него без всякой истории; и историею он пользуется отнюдь не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней (ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее),

---

«социальная система» – самое широкое понятие, объединяющее системы разных типов, элементом которых оказывается человек, а «социальное познание» – все формы исследования общества. Термином «социокультурное» будем обозначать то же социальное, но с акцентом на культурную составляющую; это прилагательное более узкое и конкретное, чем прилагательное «социальное», поскольку далеко не все социальные факты (и акты) несут в себе явно выраженный культурный смысл. Если первые два прилагательных могут характеризовать общество как во времени, так и в пространстве, то прилагательное «*историческое*» будет применяться для обозначения временного среза социального бытия. Конкретные же социальные феномены, определяющие специфику исторического развития, нами характеризуются как «*культурно-исторические*», частным случаем которых оказываются «*цивилизационные*» феномены.

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» [160, 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...» [160, 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 прописанного сценария. Стало быть, в ней ничего, в сущности, не решается, а она сама становится логически излишней.

Позиция Фихте стала выражением общей установки классической метафизики: истинное бытие не имеет темпорального (а значит – и исторического) измерения. 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 [231, 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 стратегиях исследования, достоверности выводов и ценности конечного результата. Поскольку же в XIX веке естествознание одерживало внушительные победы, покоря 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 единогласного, по возможности краткого, математически элегантного объяснения отказывает там, где отказывает сам предмет: общество не единогласно, 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 познания, но необходимый его момент...» [4, 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 [128, с. 131]), а затем и 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 не представляется возможным 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 этом контексте обращение метафизики к исследованию исторического процесса представляется не только уместным, но и необходимым<sup>8</sup>.

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 здесь возникает одна сложность, которую можно обозначить как *проблема избыточности информации*. Суть проблемы состоит в том, что объем исторической информации потенциально бесконечен, что связано, во-первых, с множественностью аспектов и ракурсов (порой весьма неожиданных и экстравагантных), в которых может быть представлена история, во-вторых, с тенденцией дробления тематики исторических исследований, вследствие чего в научный оборот вводится дополнительный массив информации (например, информации о «микрособытиях»). Следует также учитывать, что полученное в результате анализа и интерпретации информации знание не только дискретно, но и далеко не всегда аддитивно, поскольку возможен конфликт интерпретаций (порой такие конфликты выходят за границы научных кругов и в них посвящается «широкая публика»).

От кризисных явлений не застрахована ни одна дисциплина, но в историографии они уже стали перманентными (подробнее о

---

<sup>8</sup> Чтобы продемонстрировать 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.

ситуации кризиса в исторической науке см., например: [47; 54; 105; 184; 186]). Все чаще историки говорят о периоде сомнений [175], постмодернистском вызове [185], возрождении нарратива [204; 226] и т.д.

Одна из особенностей исторического познания заключается в характере исторической информации. Потенциально любую антропо- и социогенную информацию можно рассматривать в качестве исторической; иногда даже «внешняя» по отношению к человечеству информация, 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 формы упорядочивания исторического материала. Часть проблем при этом решается, но такой прием чреват возможностью появления новых проблем, которые, по словам Бенедетто Кроче, связаны с ошибочной концептуализацией репрезентаций [89, 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 осколков. Кроме того, проблемным 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» [203]). Карл Манхейм справедливо отмечал: «Изучение разрозненных фактов и сбор случайных, эпизодических деталей не дадут нам возможности постичь сущность их взаимосвязей. Как из одних кирпичей и раствора без участия каменщика и архитектора не построить дома, так и историческую ситуацию невозможно воссоздать из одних ее элементов, не располагая общим планом, который соединил бы разрозненные компоненты в полную смысла структуру. Историография оценивается по тому, насколько она способна создать модель, отвечающую фактам, и в какой степени она может объяснить существующие между этими фактами взаимосвязи» [104, с. 58].

Приведенный Манхеймом образ дома очень удачен, равно как и справедливы его требования к историографии. Но 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 факта, метафизика – вокруг идеи, историография занимается персонажами, метафизика – духом, историография выявляет конкретный ход истории, метафизика – в ней явленную тотальность. В отличие от своих предшественников, современный метафизик 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 развертывания*. Это означает, что дух априори не знает результатов 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-как-план и осуществленным-как-результат, ему приходится вносить соответствующие коррективы *в связи с изменившимися обстоятельствами*. Также следует учитывать, что план духа в историческом пространстве-времени представлен разными цивилизационными проектами, достоинства и недостатки которых всплывают лишь в конкретике исторического становления. Поэтому классические представления о некоей единой нити мировой истории, постижение которой осуществляется посредством чистой спекуляции, оказываются не только научно, но и метафизически 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 причины 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 некоего «нерастворимого остатка», который действовал бы в историческом процессе как

ключевой фактор, но при этом не фиксировался бы историографически?

Историография не дает ответов на вопросы о субстанциональном 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 проблемы могут обсуждаться *и решаться*, но на ином, отличном от историографического, уровне абстракции, выход на который обеспечивает познавательный аппарат метафизики. Именно последняя и призвана обнаружить в историческом бытии «нерастворимый остаток», интерпретируемый самой метафизикой как проблема первых начал и высших причин сущего.

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? 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 [9, с. 88–89].

Обсуждение проблемы историографической истинности 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 *историографического* прочтения истории. Эта истина не есть, наконец, истина причинного объяснения факта *как факта*, т.е. вопрос о причинах, предпосылках и последствиях отдельных исторических событий не выступает темой метафизического дискурса, будучи проблемой конкретного историографического изучения.

Каковы же исторические истины следует считать истинами метафизики? Объектом метафизического интереса выступает не отдельный факт, а *тотальность исторического бытия* (об этом подробнее см. подраздел 2.3.). 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 исторического. 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 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; фактически это будет означать неудачу всего предприятия. Чтобы этого не допустить, необходимо сформулировать самые общие формальные критерии, задающие необходимый минимум того, чему должны соответствовать претендующие на статус метафизических истин положения. Итак, метафизическая истина истории, *по меньшей мере*, должна:

**1. Не противоречить историографическим фактам**, т.е. фактам истории, принятыми в качестве таковых историками, – всем научным сообществом или значительной его частью. Факты дискуссионного характера метафизике использовать нецелесообразно, ибо это сделает очень неустойчивыми ее собственные построения.

Впрочем, последнее на деле не слишком ограничит возможности метафизика, потому, что (и здесь Анкерсмит прав), основные дискуссии между историками ведутся не вокруг фактов, а вокруг репрезентаций. В отношении же репрезентаций 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.**

По поводу последнего тезиса необходимо сделать пояснение. Ранее мы уже отмечали, что современная метафизика не может игнорировать принцип дополненности, а это влечет за собой определенные требования к ее выводам. В частности, метафизик должен отдавать себе отчет в том, что любая схема, какой бы совершенной она ему ни казалась, схватывает лишь часть, аспект, сегмент реальности, и никогда – реальность в целом.

При этом возникает вопрос о согласованности между различными концептуальными схемами. Если исходить из предпосылки, что каждая концептуальная схема оперирует своим собственным «словарем», который принципиально несоизмерим с

другими, то следует согласиться с Д. Дэвидсоном, который подверг критике саму идею концептуальной схемы [192] (обсуждение позиции Дэвидсона см. также: [193]). Ведь если концептуальные схемы никак друг с другом не согласуются, то придется распрощаться со всякой надеждой на объективную истину, поскольку в таком случае «истины» будут целиком и полностью «задаваться» набором *произвольно принятых* допусков и не будут иметь никакого значения при использовании иных допусков, *столь же произвольно принятых*.

Однако если идею концептуальной схемы рассматривать в контексте принципа дополнительности, тогда проблема будет заключаться уже не в необходимости перевода «непереводимых» словарей, а в разработке стратегии формирования некоего метаязыка (метасловаря), обеспечивающего поле практического взаимодействия в целом несводимых моделей реальности (концептуальных схем). В таком случае метафизик должен предусматривать возможность перевода собственного текста в иной формат, другими словами, ему необходимо зарезервировать возможность использования иного, отличного от аутентичного, словаря для интерпретации его же 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. В случае же, если весь каркас концептуальной схемы будет «завязан» на онтологически однозначные допуски, возможности ее перевода будут стремиться к нулю.

Необходимость в такой осторожности объясняется еще и тем (а скорее: прежде всего тем), что онтологические допуски (и это уже почти ни для кого не секрет) не могут быть верифицированы ни самой метафизикой, ни – в плане междисциплинарного синтеза – иными науками. Хотя неоднократно предпринимались попытки представить научное знание как «подтверждение» материализма или идеализма, сама по себе современная наука, как отмечал еще Пригожин, не является более материалистической. 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...» [66, с. 73]. Можно согласиться с тем, что материализм не может определять направление научных поисков, но не потому, на наш взгляд, 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 редукционистских 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 [218, p. 18].

Необходимо здесь 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 содействовали друг другу в движении к истине, 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» [11, с. 498]. Снятие напряженности посредством рассмотрения *становления через призму бытия*, с одной стороны, *бытия в контексте становления* – с другой, выступает, пожалуй, одной из главнейших проблем современной метафизики истории. Мы полагаем, что **основная задача** постнеклассической метафизики истории – это *разрешение на историческом материале парадокса времени*, **объект** – *тотальность исторического бытия*, а **предмет** – *проявляющий себя в истории и реализующий через нее свои потенции дух*.

Если таким образом сформулированная задача постнеклассической метафизики истории уже была ранее нами обоснована, то ее объект и предмет пока лишь формально заявлены. К наполнению их конкретным содержанием сейчас и приступим.

## 2.2. Прошлое-в-присутствии

**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 формально (хоть и имплицитно) закрепляется в языке); вне этого предположения исследование истории были бы совершенно пустым и бессодержательным занятием. Специфика исторического предполагает не только особую методологию исследования, но и свои критерии достоверности полученных результатов. Впрочем, говорить 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 относится к компетенции метафизики). Однако характер этой связи трактуется по-разному, причем разброс мнений здесь достаточно широк: от крайнего оптимизма (уверенности, что модель (реконструкция) будет тождественной самой исторической реальности) до крайнего агностицизма (убеждения, что прошлое «закрыто» для познания). Положение дел усугубляется тем, что наблюдаемый ныне разгул интерпретаций ставит под удар не только историографию, но и подрывает онтологический фундамент самой истории, ибо становится неясным отличие *подлинной* истории от вымышленной или сфабрикованной, равно как и сам смысл 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. Но историческое бытие не может просто так предъявляться. Ведь когда для аргументации историографических построений приводятся ссылки на источники, 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; для поиска последнего необходимо установить характер реальности исторического прошлого и способ его присутствия в бытии.

Что именно происходит, когда теоретик «работает» с прошлым? Если прошлого «нет», то сама возможность такой работы становится сомнительной, ведь нельзя работать с тем, чего нет. Однако 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 *и не было*». Хотя *со стороны настоящего* может показаться, будто и то, и другое равно «нет», это «равенство отсутствия» иллюзорно, оно не стирает границы между тем, что «некогда было» и тем, чего «никогда не было».

Ясно, что историка интересует лишь то, что «было» и даже осуждаемые некоторыми теоретиками [139, с. 66] игры с «контрфактической» историей ([19; 24; 64; 75; 94; 106; 111; 124; 125; 179]) имеют научную ценность лишь в аспекте лучшего понимания и

оценки того, что *реально* произошло. Леопольд фон Ранке считал, что чистая любовь историка к истине требует пристального и глубокого изучения документов [221, р. 39]. Возможность исторического исследования основывается на имплицитном допуске, что прошлое, не будучи реальностью в смысле наличного сущего, все же имеет к реальности отношение, поэтому не может быть названо «небытием» (последнему не 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-ранкеански». 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 действительной природы прошлого, потому что мы никогда не сможем сверить это предположение с самим прошлым» [9, 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, логично 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? 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, *о-существовишись*, уже *о-предел-илось*, устоялось, именно на него проецируется историческое время, сворачиваясь и упаковываясь в соответствующую прошлому и называемой «исторической памятью» область рефлексивной сферы. Поэтому постигающий историю дух направляет свою познавательную активность на прошлое, хотя бы и имея в виду настоящее или пытаясь угадать контуры грядущего.

В этом смысле «завязанное» на прошлое историческое бытие не может претендовать на обыденно понятую «реальность». Следует ли из этого заключить, что историческое бытие оказывается *не-реальным*, ввиду чего и не бытием вовсе. Если такое мнение справедливо, грань между прошлым как уже-не-бытием (сбившейся историей), сослагательным прошлым как если-бы-бытием (альтернативной историей) и вымышленным прошлым (виртуал-бытием) 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 ([166, с. 382]). Если же истории будет отказано в реальности, то о существующем *наглядно* придется заключить, что оно бытийствует беспричинно и беспредпосылочно, возникая 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 мнение об идентификации реальности как наглядности.

Но если реальность *нечто* не наглядна, что дает основание причислять это «нечто» к реальности, и каким образом можно указать на это «нечто»?

Реальная определенность настоящего заключается в наличии универсального и открытого *поля действия*, служащего аренной 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 духа (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 сопresentует с ним во времени, сосуществует с ним в хронопотоке, будучи формой 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, стало, *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 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 «действительности». Прошлое задействовано в настоящем, но не имеет в нем своего автономного онтологического представительства. Оно бытийствует как бы в зазоре между духовным миром познающего его субъекта и объективным миром настоящего (*настоящим* миром), а потому, будучи в-себе-определенной реальностью, *извне* (а подход к «прошлому», понятное дело, возможен только извне) ускользает от схватывания. Можно ли в таком случае рассчитывать на достоверное 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 Я*. Чтобы сказать: «Я мыслю...», «Я сомневаюсь...» и т.д., он должен иметь изначальное (пусть сколь угодно смутное и нереклексивное) представление о том, что *Я есть Я*.

Именованье себя как Я предполагает осознание (в снятом виде) 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, состоящим из множества моментов формирующего личность мышления. В акте самоидентификации (самоосознания) единичный дух устанавливает тождество между собой как бытийствующим в момент мышления, и тем, что он по-мнит о себе, т.е. тем, что вошло в сферу его 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 подойдя еще к мысли об аподиктичности собственного существования в противоположность проблематичности существования не-Я, уверен, тем не менее, что *его* сомневающееся Я принадлежит конкретной личности. 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 присутствует *непосредственно*, всегда *здесь и сейчас*, а весь остальной мир центрируется вокруг этого наличного Я: эта вещь близко, а та – далеко, это событие происходит, 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 немыслима 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 дух 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 *своей* истории, посредством которой оно формируется как 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 возникает искушение целиком свести сущность Я к хранящейся в клетках мозга информации. Если это мнение справедливо, то человека

можно уподобить компьютеру, где мозг соответствует аппаратной начинке («железу»), сознание (включая память и мировоззрение) – программному обеспечению и массивам данных; процесс мышления, таким образом, обеспечивается взаимодействием человеческого «hard'a» и «soft'a». Несмотря на свой явно редуционистский характер, эта аналогия 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, оцифровки и копирования на иной носитель (например, компьютер или «отформатированный» мозг другого человека), в результате чего будет иметь место «умножение Я». Можно допустить и возможность изменения личности путем «стирания» информации с последующей «перепрошивкой» («перепрограммированием»). Франкенштейны будущего могли бы пойти еще дальше, найдя способы «обмена телами» или «проката тел», не говоря уже о перспективе выхода человечества в «электронную форму жизни», при которой работа сознания зависела бы не от человеческого тела, а от компьютерных систем; при этом 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 только, и не столько в технических ограничениях. 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 оригиналу.

Представим себе, что каким-то образом удалось «считать» информацию с головного мозга одного человека и записать ее на предварительно «отформатированный» мозг другого. 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 Я так или иначе зависимо (сбои» в работе организма, например, 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 имеет смысл говорить 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 (потому мы и не ведем речь о «физическом Я»), а фундаментальное единство тела и души, причем, именно *этого* тела и именно *этой* души; гуссерлевское понятие «психофизическое Я» не кажется нам очень удачным ввиду двусмысленности такой номинации, самой своей формой наталкивающей на предположение, что таковое «Я» есть предмет изучения психологии и физиологии.

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

На первом этапе устанавливается достоверность эмпирического Я, когда дух, пройдя горнило методического сомнения, признает, что он сам, мыслящий, несомненно, существует. На втором этапе обосновывается существование окружающего мира, в котором дух выделяет некий объект, вокруг которого «мир» центрируется и который служит для него самого пристанищем – это *его* тело, которое, по крайней мере, в этом пласте бытия, есть условие существования мыслящего Я<sup>9</sup>. И на третьем этапе дух сталкивается в

---

<sup>9</sup> «Среди тел, – отмечал Гуссерль, – охваченных этой *природой* в моей собственной сфере, я нахожу мое живое тело, выделенное в своей

опыте с Другим Я, которое действительно, поскольку действителен весь окружающий мир, но в отличие от иных объектов мира, выражающих себя через протяженность, содержит в себе вселенную собственных *cogitations* (говоря словами Гуссерля). Подозрение о тождестве разных, конституируемых в актах мышления вселенных *cogitationes*, центрированных вокруг разных Я, выводит дух на трансцендентальный уровень, где он задает вопросы уже не о сущности собственного, этого-вот Я, но о Я-как-таковом, человеческом вообще.

Для эмпирического Я прошлое, как уже было сказано, выступает конституирующим фактором, без которого это Я теряет самое себя. Для субстанциального Я прошлое есть не память, а след. Знание о прошлом, определяющее своеобразие эмпирического Я и необходимое ему для установления самоидентичности, для субстанциального Я не имеет никакого значения. Являя собой онтологическое единство тела и сознания, субстанциальное Я несет на себе отпечаток прошлых событий, предоставляя помнить и размышлять о них эмпирическому Я. Последнее, работая с переданной от субстанциального Я информацией и используя его «физические ресурсы», выступает как *актуальность* сознания. Эта актуальность, впрочем, суть лишь вершина айсберга жизни сознания, которое «помнит» несравненно больше, чем осознает, и «знает» больше, чем оно знает (см.: [84, 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 стало мое

---

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» [56, с. 194].

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» [95, 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 должен заниматься установлением достоверности того или иного факта, критикой источников, архивными изысканиями и т.д.; историк же, оставаясь историком, не должен 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 метафизики истории.

Выше была показана неотделимость Я от исторического (пусть даже выраженного в форме сугубо индивидуальной истории) опыта; как видим, 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. Но каков познавательный статус

опыта? Анкерсмит постоянно противопоставляет истину и исторический опыт, пытается вырвать опыт из-под власти истины. Мы же полагаем, что 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 предпосылку, то есть, приступая к познанию, дух уже изначально направлен на истину, и лишь затем, задним числом, он пытается выяснить для себя, что же можно обозначить в качестве истины и каковы ее критерии.

Человек стремится организовать свою познавательную деятельность таким образом, чтобы она вела его к истине, но уже то, что познавательная деятельность для него вообще возможна и *желанна*, свидетельствует о том, что человек заранее обладает истиной (хотя и не в ее собственной сущности, но, по крайней мере, в виде оправдывающей соответствующие усилия цели), причем истина оказывается не просто соотношенной с конкретной познавательной ситуацией, но она делает возможным само существование ситуаций как познавательных. «Истина», стало быть, есть изначальное антропологическое свойство, благодаря которому возможно всякое вообще познание с его *истинами*.

При такой постановке вопроса оказывается, что истина лишь во вторую очередь соотношена 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 духа от установки на истину следует признать неадекватным природе 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» [82, 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 увязанным с проблемой интерпретации) предстает как *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, порой весьма существенно. Его оценка, так или иначе, оказывает влияние и на сам пережитый опыт. Ретроспективно он может переосмыслить содержание своего опыта, изменить акценты, перестроить иерархию компонентов опыта (те из них, 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; разница в описании участниками одних и тех же событий «по горячим следам» и «по прошествии времени» почти всегда присутствует.

С другой стороны, 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 «*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 его в качестве реальности (даже если оно имеет самые смутные представления о фактическом характере этого прошлого).

Аподиктичность, стало быть, распространяется лишь на сам факт задействованности прошлого в бытии, 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 духовной несамодостаточности, Я вынуждено признать факт реального существования иных духовных сущностей (*других Я*) и создаваемой ими социокультурной среды.

Следовательно, самопознание для Я не может ограничиться познанием эмпирической и субстанциальной своих составляющих, но проведенное с полной серьезностью, требует расширения когнитивного горизонта и включения в него мира культуры, явленного через историю. 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» [82, с. 14].



### 2.3. Тотальная история

Выше было показано, что хотя прошлое и не обладает наглядностью здесь-и-сейчас бытия, в онтологическом горизонте Я оно выступает (это выявляется посредством проведения процедуры установления самоидентичности) имманентно-присутствующим, что позволяет говорить об истории как о чем-то действительном. 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 будет тезис о том, что содержание истории не сводится целиком и полностью к проявленности (явленности в событиях). Данный тезис позволяет поставить 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. об 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; стало быть, 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 личности никак не может считаться общезначимым, и уж тем более – соотнесенным с тотальностью.

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 его осуществления *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 такого рода обороты, как: «На этом заканчивается история державы Ахеменидов», или: «С этого начинается история европейской колонизации Америки», но не составляет труда понять, что в подобных фразах «историей» именуется длительность конкретного явления (процесса), а не длительность как таковая. Стало быть, даже обыденное

мышление, если только оно осознает себя в какой-то степени историческим, направлено (смутно, неясно, неререфлексивно, но все же направлено) 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 проблему «нестыковки» эмпирической дискретности и интеллигибельной тотальности, снять с себя бремя ответственности, передав историю в собственность Другого. Если же сам субъект, по тем или иным причинам, оказывается *замешанным* в истории, то временной интервал (чем он больший, 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» [69, с. 79]. Явленная история эмпирична, ее тотальность – трансцендентна. Отправляясь в странствие по волнам истории с целью наполнить конкретным содержанием чистую идею, мышление проделывает путь от данной *в предчувствии* тотальности к фактичности самой истории. Здесь познающий субъект предстает как **абстрактный субъект**, который обладает лишь желанием (хотением) познакомиться с историей, которая для него на этом этапе есть *история вообще*. Этот образ, не будучи наполненный конкретным содержанием, тем не менее, уже *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 всемирной истории, приводит к ее дроблению на отдельные осколки, которые уже невозможно склеить при сугубо эмпирическом подходе к делу.

Представленный абстрактным субъектом профан не может, конечно, выступать на равных со знатоком истории (историографическим субъектом), который более или менее свободно оперирует историческими фактами. Но у него все же есть некоторое преимущество перед 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 (историографической) 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, ибо для открытия тотальности необходимо снять частность, фундируя свое предметное поле в иной плоскости. Здесь речь должна идти не об истории как реконструируемом процессе, а о предельных условиях возможности самой истории; постановка этой проблемы выводит исследователя на позицию **метафизического субъекта**. Как же он мыслит историю и где находит тотальность?

При постижении истории нельзя обойтись без ее реконструкции; эта последняя процедура возможна лишь в отношении *прошлого* (как 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). Фактичность же пройденного накладывает ограничения на его интерпретацию: не наличествуя в сфере непосредственной эмпирической данности, прошлое *уже* установилось, оформилось, завершилось. Оно в-себе-и-для-себя суть живое, *настоящее* бытие, но извне, для-нас, прошлое суть нечто окостеневшее; жизнь в нем снимается, оставляя после себя лишь голый факт. Однако в своей собственной сущности история есть процесс жизни, а жизнь не терпит ограничений, она находится в становлении, для нее возможны разные пути, она не предопределена. И здесь возникает противоречие: поскольку для прошлого путь и характер развития определяются фактичностью ставшего, т.е. жизни *уже* (ретроспективно из настоящего) предписаны формы выражения, то она (жизнь) оказывается втиснутой в застывшие, *мертвые* формы свершенного. Дух *настоящего* исследователя не сможет без внутреннего протеста воспринимать иную жизнь («историю») в форме предписания. Если прошлое *пере-живается*, оно не есть уже полностью и целиком прошлое, но в большей степени настоящее, хотя и не наличествующее как данность.

Историка прежде всего интересует достоверность реконструкции (*wie es eigentlich gewesen* – «как было на самом деле», по ставшему крылатым выражению фон Ранке), для *метафизического* же путешественника в прошлое бóльшее значение имеет характер «начальных условий» жизни-как-возможности. Этот путешественник,

желающий окунуться в иную эпоху, посмотреть на мир глазами ее современников, не может удержаться от вопроса: «А что было бы, если 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 проявленности истории вовне, в форме события; но как онтологическое высказывание, на статус которого эта максима, несомненно, претендует, она сама нуждается в прояснении содержания своих допусков (предпосылок).

Речь идет об установлении онтологического характера ставшего: насколько законно оно утвердилось и есть ли в факте его бытийной задействованности необходимость? В абсолютном смысле запрет на применение к прошлому сослагательного наклонения имеет свое оправдание только в отрицающей случайность всецело детерминированной вселенной (например, во вселенной Демокрита). Но не этот смысл и не эта вселенная имеются, очевидно, в виду. Ставшее могло бы стать иным или не стать вообще, но поскольку оно все же стало, причем именно *так* и именно *тогда*, то оно тем самым включилось во всеобщую взаимосвязь, вплелось в ткань бытия, и его нельзя произвольно «вырвать» оттуда, 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» бифуркация, 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 (ср. «эффект бабочки»). Тем не менее, мы полагаем, было бы нечто общее для всех *этих* 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 утверждению произвола 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 архитектуру и «завязанные» на антропные характеристики духа, пребывают практически неизменными безотносительно к конкретным формам актуализации исторического бытия, трансформируясь только при наличии исключительных антропных же обстоятельств* (об исключительных обстоятельствах см. подраздел 4.2.).

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 (о полемике вокруг этого вопроса см.: [77, с. 68 сл.]). 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 *тех* 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 социальной и культурной деятельности существо, его

история наверняка будет отличаться (не только по содержанию, но и по своим предпосылкам) от истории человечества. Те параметры мира истории, которые человеку кажутся естественными и закономерными (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 «все-мирная история» относится к человеку, создающему *свой* «мир»; если в иных точках пространства-времени *имеет место* бытийствование иных разумных существ, их деятельность *по аналогии* также может быть названа «историей», но это будет *иная* «история» *иного* «мира». Стало быть, онтологические параметры истории свое пристанище имеют в природе человека и способе его 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 запрограммированы. Онтологические условия истории не предопределяют формы актуализации потенций 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 проявления человеческого духа), при метафизическом подходе открывающейся как *тотальность*.

Ткань же исторического бытия ткется из деяний духа, манифестирующего себя в отдельных *актах*, различающихся по масштабу и последствиям. Наиболее значительные из них принято относить к «историческим», что удобно и уместно, хоть и нет возможности провести между «частными» и «историческими» актами (событиями) четкую *онтологическую* границу, равно как и невозможно строгое обоснование гегелевского дуализма (см.: [41, с. 89-90]) случайного и действительного.



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 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: [102, 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 это как в-себе сущее, действительно, нельзя, ибо любое такое представление будет «отталкиваться» (заключение по аналогии и / или заключение от противного) от фактичности «нашего мира».

Итак, метафизический субъект приходит к уяснению того, что подлинно всемирной может быть лишь тотальная, обладающая субстанциальным единством, история. Тотальность предпослана всякому систематическому знакомству с историческим материалом как абстрактная идея, которая не получает наполнения в рамках историографии, но достигает конкретной стадии в метафизике истории. Напряжение между явленным в опыте и умопостигаемым определяет напряжение между историографическим и метафизическим (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 соотнесенности выступает (как бытие) объектом постижения метафизики истории. Характер исторического бытия в своих наиболее фундаментальных параметрах определяется характером своей субстанциальной основы; поскольку в качестве таковой выступает дух, первые начала истории пребывают в его царстве. 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 его свободное историческое творчество.

#### 2.4. Дух в истории

**В** двух предыдущих подразделах речь шла о бытийном статусе прошлого-как-истории и об истории-как-тотальности. Таким образом, было обозначено содержательное наполнение того, что ранее было формально номинировано как *объект* метафизики истории, а именно – тотальность исторического бытия. Но *предмет* метафизики истории пока остается лишь декларативным. 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 следует занять такую позицию, которая стала бы базой для проведения процедуры выделения субстанциального содержания 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 распространяющим свое влияние 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 исторического развития (политического, экономического, религиозного, 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 различные факторы находятся друг с другом в сложной системе взаимодействий и взаимовлияний, так что опора на один из них при философско-исторических исследованиях в большей мере выражает мировоззренческую установку и метафизическое кредо автора, чем собственно историческую реальность в ее бытии.

Однако поскольку любая теория основывается на изначально выбранном принципе отбора и интерпретации релевантных относительно нее фактов, создание работающей модели исторического процесса невозможно без некоей исходной установки, которая не всегда эксплицитно проговаривается, но имплицитно 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 культурно-исторической системы.

Любой подобный подход упрощает и схематизирует действительность, но это 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 базировались на некоем неverifiedируемом метафизическом принципе, которому каждый теоретик волен был придать свое наполнение. Мы также не разделяем оптимизма Стивена

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 явления, то хотя бы помог обозначить *стержневые тенденции* всемирно-исторического процесса.

Какой фактор принять за ориентир, чтобы при этом свести к минимуму опасность волюнтаристски выдавать желаемое за действительное? В реальной исторической жизни присутствуют одновременно множество из них, причем *с близкого расстояния* практически невозможно выявить главный. По-видимому, следует попытаться найти такой фактор, который мог бы считаться фундаментальным для всей истории человечества.

Предположим, что это материальный (более конкретно – экономический) фактор. 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 никогда не обходится без последствий, но одни государства *находят в себе силы* преодолеть этот удар, а то и использовать его во благо, для других же стран и меньшие удары могут оказаться фатальными (например, проигрыш обеих мировых войн имел чудовищные последствия для экономики Германии, однако она смогла вернуть себе экономическое лидерство, недостижимое для, казалось бы, априори более «благополучных» государств).

Мы полагаем, что глубже уровня материальных детерминаций лежат иные силы, 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 осуществляется в истории все как великое, так и низкое. Как же выйти на эту основу?

Возьмем в качестве аналогии историю отдельной личности. Проходя через испытания и переживания, взлеты и падения, радость и горе, человек накапливает материальные ценности, меняет свой социальный статус, у него появляются семейные узы, дружеские связи

и т.п. Но все это имеет необязательный характер: далеко не всякое событие в жизни оставляет после себя материальный след, не каждая жизнь связана с движением по социальной лестнице, не все создают семьи, 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; лишь распад или деградация личности подрывает действие этого фактора в жизни индивида.

В общественной жизни также можно обнаружить нечто подобное, 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*.

Обозначим это активное творческое начало словом «дух». Ранее мы неоднократно употребляли этот термин без какой-либо оговорки, теперь же пришло время для его экспликации. Но 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*, 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 (мир) постижение.

При непонимании подобного рода ограничений возникают недоразумения, а то и просто курьезы, когда, например,

инструментарий естествознания используется для исследования трансцендентного бытия. Мы не говорим о многочисленной псевдонаучной литературе, но порой и в работах, претендующих на некоторую академичную респектабельность, встречаются весьма странные пассажи. Так, Ю.С. Владимиров в работе под названием «Метафизика», в частности, пишет: «Возвращаясь к различию понимания Святой Троицы в Восточной и Западной Церквях, 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  $R_m$  ( $m$ ))» [33, с. 497]. Прямо-таки фантастическая наивность автора процитированного фрагмента, искренне уверенного в возможности разрешать касающиеся сущности Бога вопросы 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 объяснится через другое неизвестное. Впрочем, положение дел не будет казаться совершенно безнадежным, если принять во внимание то, что сам разговор о трансцендентном приобретает смысл лишь тогда, когда оно не есть чисто и полностью трансцендентное, а каким-то образом все же связано с эмпирическим миром, проявлено в нем, сопричастно ему. Это позволяет описывать трансцендентное в статусе агента, действующего в пространстве-времени феноменального мира.

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, для которого трансцендентное оказывается коррелятом трансцендентального и в

таковом статусе для него существует мир, положенный как объективность (соответственно, в модусах необходимости и т.д.). Проведение процедуры ελοϋή в отношении *исторических* фактов узаконило бы произвольность их интерпретаций лишь на том основании, что любая, самая безумная и скандальная из них (интерпретаций) основана на явленности неких фактов внутреннему миру размышляющего Я. Если факты естествознания могут быть даны сознанию непосредственно, а субъект, не будучи уверенным в достоверности объективного бытия соответствующий сущностей, тем не менее, может быть уверен в достоверности (аподиктичности) этих фактов как *фактов сознания*, то исторические факты лишены свойства непосредственности восприятия, вследствие чего 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 своей модели! На деле, впрочем, проблема аподиктичности исторического знания *в этом смысле* вовсе не стоит, ибо факт существования мыслящего Я, принимаемый в качестве исходной достоверности Гуссерлем (вслед за Декартом), неявно, но с необходимостью отсылает (как мы уже отмечали в подразделе 2.2.) к своим историческим предпосылкам, т.е. Я не мыслится мыслящим Я вне исторического контекста, в котором оно только и может себя осуществить как мыслящее и (во вторую очередь) – как рефлектирующее.

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*. 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, назовем его так, **фонда креативной 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 посредством творческого усилия (к обсуждению сущности творчества мы вернемся в подразделе 3.2.). Понятно, ни о каком количественном измерении этого фонда не может быть и речи. И все же, креативная энергия вполне реальна, причем 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» [150, с. 254]). Одно общество расходует свой запас креативной энергии (и, соответственно, направляет свою деятельность) 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* («надстраиваемых») 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*. Наделяя, 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 *определенный* 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).

Будем называть *духом фактор, направляющий метафизический выбор общества и определяющий как стратегию использования фонда креативной энергии, так и формы, посредством которых это общество себя манифестирует.*

Наше понимание духа корреспондируется с гегелевским пониманием [36-41], 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.

Чтобы понять механизм осуществления духом функции накопления, хранения и использования исторического опыта, необходимо ввести еще один конструкт. Внутренним результатом

деятельности духа есть формирование им **культурно-исторической матрицы**.

Слово «матрица» происходит от лат. *matrix* (матка, первопричина, первоисточник) и активно применяется в науке и технике. Это же слово (англ. *The Matrix*) вынесено в название известного фантастического фильма, описывающего теорию, в соответствии с которой реальным миром правит Матрица – компьютерная система, симулирующая действительность для миллионов людей. 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 (об этом см., например: [136, с. 34–60]).

**Под культурно-исторической матрицей** в данном исследовании **понимается система кодов и алгоритмов, посредством которых дух выражает себя в конкретных условиях исторического бытия.**

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 сбышести названная матрица выступает как *субстанциальная сфера готового образца*, в модусе же настоящего она суть незамкнутое и открытое будущему *поле действия*.

Поскольку действие предполагает множественность форм, а значит – и путей исторической деятельности, дух создает разные матрицы, которым соответствует отдельные культурно-исторические общности, высшей формой которых выступают локальные цивилизации (о понимании цивилизации в данной работе см. подраздел 2.5.).

Зарождение новой цивилизационной общности всегда представляет собой загадку. В хронологически и топологически локализованной области исторического бытия возникает более или менее спонтанная флуктуация духовной энергии, которая, не будучи

тотчас же погашена, вызывает неуправляемую реакцию, следствием чего из этой флуктуации развертывается 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 – случилось. И уже ставшись, оно следует некоему алгоритму, который суть сущность этой-вот матрицы, выражение индивидуальности и неповторимости создавшего ее духа. Понимание возникает *после* начала разворачивания 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 применяемыми при историческом объяснении средствами, подобно тому, как описывающая этот мир наука не может, не прибегая к спекуляциям, указать причину его возникновения. Поэтому цивилизация *является миру* как исторический субъект лишь спустя какое-то время после своего фактического возникновения.

Онтологический проект не может быть истинным или ложным, но – жизнеспособным или нежизнеспособным. Жизнеспособный проект есть действительный в метафизическом смысле, а нежизнеспособный – недействительный. Для истории становления духа не имеет никакого значения то, что формы, в которые проект облачается, порой иллюзорны. Критерий жизнеспособности (а значит – и действительности) заключается в создании духом механизма, делающего как возможным его самореализацию, так и обеспечивающего ему (духу) возможность давать адекватные ответы на вызовы истории, эффективно использовать имеющиеся возможности и даже обращать себе на пользу негативные факторы. Нахождение такого механизма – задача самого духа, которую он ни на кого переложить не может, ибо нет решений, надежно работающих всегда и везде. История суть открытый процесс и смысл деятельности духа заключается в отыскании нестандартных, стало быть – незадействованных ранее, оригинальных решений.

Отдельные (локальные) цивилизации, реализующие свои уникальные онтологические проекты, создают универсум истории, в котором представлены все существующие матрицы, включая матрицы погибших цивилизаций. Однако ошибочным было бы утверждение, что всякой 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 3.3.); 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 персонификаций или, тем более, построения различных схем «иерархий духов»<sup>10</sup>. Полифония *проектно-ориентированных* версий истории (мультиверсум истории) имеет своей основой не конкуренцию множества духов, а богатство одного (подробней об этом будет идти речь в подразделе 4.2.).

Все внешние образы, посредством которых данная цивилизационная общность себя манифестирует, есть 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

---

<sup>10</sup> 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 [8]. Оценка этого учения не входит в наши планы, поскольку, хотя у мистики и метафизики и одинаковые цели (см.: [173]), но пути все же разные.

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 ограниченности 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 совершает одних и тех же ошибок.

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

На этот счет существуют разные мнения, которые, по большому счету, сводятся к двум альтернативным позициям: *универсалистской* и *цивилизационной*. Нет недостатка в теоретических моделях, обосновывающих единство всемирно-исторического процесса как реализации некоего инварианта развития. 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 постановка 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 версиям идеи «магистральной линии» – от наивного и бесхитростного европоцентризма трехчленной схемы «Древний мир – Средние века – Новое время», выдаваемой за модель всемирной истории, до самых изощренных концепций «стадий роста» [189; 220; 224]. 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 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 (онтологических проектов), оказываются причинами возникновения долговременных трендов (локальных цивилизаций). Темпоральные интервалы между точками бифуркаций могут быть *условно* обозначены как «исторические эпохи» (здесь можно говорить о возможности разного масштабирования: «эпоха» может хронологически представлять собой период в несколько веков или даже тысячелетий (эпоха первобытного общества и т.д.), а может – лишь несколько десятилетий; все зависит от того, какого порядка явления будут рассматриваться в качестве «бифуркаций»).

Преыдушие исторические этапы дух переводит в *опыт собственного самопознания*. Этот опыт есть результат пройденного. Отталкиваясь от него, дух ставит перед собой новые задачи, имеющие смысл не как повторение того, что было, а как движение к иному,

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 наперед не известны, причем параллельно реализуется *несколько экспериментов для экономии времени*.

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

Актуальное действие духа зависит от степени его действительности, что связано с уровнем зрелости и самосознательности. Незрелый и несамосознательный дух будет подчиняться своему собственному прошлому и внешним по отношению к нему обстоятельствам, воспринимая это подчинение как *необходимость*, т.е. прошлое детерминирует его настоящее и будущее становление. 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 ведут к его самостоятельности и свободе. Он уже в состоянии не только реализовывать 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 культурно-исторической матрицы, а поскольку последняя есть его исторически обусловленная потенциальность, при этом он преодолевает свою собственную ограниченность, создавая пространство ранее немислимых возможностей, кодов, алгоритмов, изменяя, следовательно, базовые ее (матрицы) характеристики. 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 исторического бытия становятся *уже не актуальными*.

Коды культурно-исторической матрицы не только не имеют строго директивного характера, но и допускают вариативность своего прочтения. Поэтому одна и та же матрица на протяжении истории становления духа предстает в разных формах, явленных набором символов, идей и т.д.; эти ее исторические формы, воспринятые носителями данной цивилизационной общности в качестве фундаментальных принципов организации социального бытия, выступают как *мировоззрение*. Несмотря на свою фундаментальность, мировоззрение гибко, лабильно, управляемо (например, с помощью идеологии); в течение 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 превратностям. 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 ее основании коды, что внешне проявляется как смена мировоззрений. Подобно тому, как отдельная личность не держит в актуальности мысли все свое прошлое, а лишь экстракт его в виде жизненного опыта, так и дух относится к своей истории. Он сам



уже подверг прошлое негации, результатом которой эти коды и выступают.

Задача же постигающего внутреннюю жизнь данной цивилизационной общности теоретика заключается в необходимости облечь в категориальную форму то, что духом уже осуществлено в истории. Метафизическому углублению в *суть дела* должно предшествовать знакомство с теми внешними формами (историческая эмпирия), через которые дух за-явил о себе, что позволит провести процедуру предварительного выявления фундаментальных для соответствующей общности духовных принципов.

Основой для этого мог бы стать предложенный Питиримом Сорокиным алгоритм выявления характера «больших посылок культуры». («Выясняя *бóльшие* посылки данной культуры, – писал 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» [143, 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 эмпирическую историю.

Из сказанного выше следует, что основные метафизические факторы цивилизационного становления (цивилизационной динамики) суть: **дух, культурно-историческая матрица и метафизический проект организации бытия (онтологический проект)**, и именно характером их взаимодействия определяется специфика соответствующей цивилизации и пути ее становления.

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 сложней. 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 сущностном различии. Что же касается сущности (есть ли это одна и та же сущность, или разные), то, еще раз подчеркнем, 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 указанных категорий.

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

*Ранее* были обозначены основная задача, объект и предмет постнеклассической метафизики истории. Но чтобы метафизическое постижение всемирной истории было эффективным и имело строго определенный смысл, необходимо максимально четко (насколько это вообще возможно) провести демаркацию «береговых линий» 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».

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

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 (об этом подробнее см.: [7, с. 84 сл.]). Можно начало человеческой истории связывать с орудийной деятельностью или даже с неолитической революцией. При ином подходе все вышеперечисленные события будут отнесены к

предыстории, а собственно история будет отсчитываться от времени возникновения государств и т.д.

Все эти подходы имеют частнонаучный характер и направлены на решение историографических задач; для постижения тотальности истории они не годятся. Дело не в том, что они плохи, просто они не метафизические по сути, при их разработке метафизические проблемы не имелись в виду. Ответ на вопрос о «начале истории» напрямую зависит от принятых в рамках отдельных научных традиций концептуальных установок, но выбор одной из них, если он не подкреплён метафизическими аргументами, поставит метафизику в зависимость от конкретной научной традиции (школы) и конкретной познавательной ситуации. 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 деяниями. Подведшее черту под ним грехопадение есть первое *событие* собственно человеческой истории и именно с ним логически и тематически увязывается последующий текст Книги Бытия. Ее первые две главы представляют собой космологическую 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* они и людьми-то не были. 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 [10, с. 5] или слишком

самонадеянной видовую характеристику человека в соответствии с восходящей к Карлу Линнею<sup>11</sup> классификацией. 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 запретным было дерево познания именно *добра* и *зла*. Поскольку это было дерево *истинного* познания (а ведь 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 утверждения, 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. Лишь религия позиционирует «добро» и «зло» как нечто онтологически

---

<sup>11</sup> 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 *Nomo sapiens* был предложен в 1825 г. Дж. Греем (см.: [7, с. 86]).

устойчивое <sup>12</sup>. 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 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 непринципиальна. Как говорил П. Тейяр де Шарден, человек вошел бесшумно. Но подобно тому, как «бесшумность» появления человека не умаляет значение факта его входа в бытие, так и «тихое» (выразившееся в 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 у неандертальцев и первых кроманьонцев место подобного рода дуализм. 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

---

<sup>12</sup> Зло некоторые теологи отказываются признавать реальностью, трактуя его как простое отсутствие добра, однако церковная *практика* нивелирует эту оговорку, *противопоставляя* зло добру.

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 трансцендентное как на сакральное.

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

Тем не менее, если *формально* начало всемирной истории можно (при метафизическом, 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 2.4.), 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. [117, с. 280]. В соответствии с этими данными, история цивилизаций насчитывает около пяти тысячелетий. Эти два критерия и примем за основу.

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 [164])?

При всех отличиях друг от друга пытающихся дать ответ о «конце истории» концепций, есть некое объединяющее их всех 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, ибо если все уже решено и предрешено, то на долю времени ничего не остается.

Отрицание онтологического характера времени приводит к отрицанию бытийной значимости самой истории, а также к девальвации уникальности личности, поступка, события и т.д. В этом случае рассуждающий о «конце истории» философ оказывается в роли «увидевшего будущее» пророка, отличаясь от последнего лишь способом визионерства, используя не откровение извне, а силу собственного спекулятивного разума.

Характеризовать данный подход можно и далее, но не это 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 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 (прежде всего) онтологически неопределенным.

Конечно, это накладывает определенные ограничения на адекватность восприятия истории. Как заметил А.Дж. Тойнби, «из невозможности определить конечную цель развития вытекает невозможность точно определить и характер самого развития. Мы не можем достаточно полно обрисовать жизнь общества, частью которого мы сами являемся, ибо это общество будет жить и после того, как мы утратим способность его наблюдать» [150, с. 34]. Неопределенность будущего предоставляет большие возможности для творческой деятельности индивидуального духа, который видит в истории не только собрание древностей, но и себя самого, совершающего историческое деяние и созидającego будущее. Это придает смысл не только истории, но и человеческому существованию. Причем такая метафизическая схема никоим образом не препятствует проведению футурологических исследований, поскольку под «неопределенностью» будущего здесь понимается его открытость, но вовсе не непознаваемость, хотя познание будущего, понятное дело, отличается от познания наличного бытия.

Впрочем, здесь есть одна терминологическая двусмысленность. Если познание есть движение мысли к истине, а последняя, в духе Аристотеля, есть соответствие знания действительности, то, поскольку будущее еще не наступило и не обладает полнотой бытия, его познание контрфактично, т.е. познания в обычном смысле быть не может, 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 4.1.).



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 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 (положение дел меняется в условиях глобализации, но об этом разговор еще впереди).

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

Поскольку политическая, экономическая, социальная жизнь на протяжении писаной истории проходила преимущественно в 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 возникает методологическая проблема, связанная 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 обнаруженные в одном из них явления могут отсутствовать (или присутствовать в совершенно иных формах) в других государствах. Многие недоразумения в социальной мысли связаны с тем, что рассуждающий на уровне высоких абстракции теоретик на деле не осмеливается выйти за рамки собственного социокультурного топоса, которому приписывается эталонность бытия (соответственно, «инаковость» 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? Может быть (для того, чтобы в модель было заложено как можно больше переменных) правильней было бы проследить тренды развития многих таких образований? Но и здесь не все однозначно. Даже изучение истории и культуры многих (в лимите – всех) государств не обеспечит решения проблемы, поскольку даже будучи осуществленным (в принципе, подобные задачи могут ставиться перед крупными научными коллективами), такой замысел мало бы способствовал делу создания целостной и удобоваримой картины будущего, ибо далеко не факт, что *все* государства развиваются по *одним и тем же* алгоритмам.

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

Государства отличаются между собою по характеру и уровню культурного, политического, экономического, военного и т.д. развития. Стало быть, релевантные объекты не тождественны друг другу, а находятся на разных этапах эволюции, причем нет никаких гарантий, что это есть этапы *одной* эволюции. Проходя с неизбежностью через «точки бифуркации», социальные системы

могут круто менять векторы своего развития (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, так или иначе, 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 и другие государства будут эволюционировать в направлении их состояния, хотя, конечно, вовсе не обязательно повторять их путь. Топосы лидеров выступают, стало быть, в роли аттракторов, к которым разными путями, вольно или невольно, прямо или окольно стремятся «все остальные».

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

Для своего самоутверждения и самопознания дух, действующий посредством той или иной культурно-исторической общности, создает уникальный онтологический проект, отражающий его видение бытия. Для него этот проект (как *его* произведение) будет привлекательным *по определению*. Но бывают ситуации, когда этот проект вызывает интерес и у других духов. У них есть свои проекты, при отказе от которых каждый из них перестал бы быть самим собой, т.е. духом конкретной общности. Поэтому в большинстве случаев они и не отказываются целиком и полностью от собственных проектов, но, тем не менее, проект какого-то одного духа приобретает для них особое значение, становясь фактором уже их собственного развития.

То есть, проект духа может иметь привлекательность не только для него самого, а и для других духов, которые, более или менее сознательно пытаются ему следовать и подражать. Это то, что Дж. Най назвал «мягкой властью» [214]. 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, Южная Корея, Тайвань или Сингапур экономически довольно сильны, но не имеют большого влияния на мировую политику и не оказываются моральными лидерами для других государств; 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 может. Факт культурного влияния (безотносительно к характеру влияния и его оценке) для метафизики является определяющим при выявлении лидирующих обществ. Поэтому будет правильным, если метафизика истории в качестве модели государства будет использовать именно западные общества, тем более что фактически если и не формы власти, то политические

стандарты, выработанные на Западе, постепенно утверждаются в качестве всеобщих стандартов.

Итак, вернемся к контролю над основными источниками власти. В работе Элвина Тоффлера «Метаморфозы власти» как таковые 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 приоритет 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» [154, с. 575].

Нам представляется, что в своей 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 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, как правило, занимается специальное подразделение), причем эта информация закрыта не только от конкурентов, но и от государства.

В большей степени контроль государства проявляется в экономической сфере через систему налогового законодательства, государственных заказов, субсидий, льгот, 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 его включенности в мировое экономическое пространство, вследствие чего оно уже не может устанавливать «правила игры» по своему усмотрению. В значительной мере прерогатива установления этих «правил» переходит к негосударственным и надгосударственным органам. Соответственно, и здесь происходит диффузия власти и «размывание» суверенитета государства.

Отчетливей всего монополия государства проявляется в сфере организованного применения насилия, и даже наличие в стране частных охранных служб не может поколебать его монополии, поскольку негосударственные структуры имеют право на силовые действия лишь в исключительных случаях и только в пределах компетенций, очерчиваемых государством<sup>13</sup>. Впрочем, и здесь не все однозначно. До каких пределов простирается монополия государства на применение насилия?

Пытаясь определить меру того, что принято называть порядком (а его обеспечение является одной из основных функций

---

<sup>13</sup> Монополию государства подрывают различного рода стоящие *вне закона* структуры, практикующие в своей деятельности насилие (криминальные группировки и иные военизированные формирования, например, экстремистской направленности). В некоторых странах роль таких организаций очень велика, но как раз эти страны и не относятся к разряду лидирующих (в моральном плане) обществ.

любого государства<sup>14</sup>), Тоффлер по аналогии с Марксом 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.)» [154, 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, покушаясь на их жизнь, честь, свободу и имущество. Обсуждение этой проблемы выходит за рамки данной 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 механизмов, например, революций, так и внешних, например, посредством экономических санкций или даже вооруженных интервенций).

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

---

<sup>14</sup> Т. Гоббс выразил это следующим образом: «Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни» [46, с. 129].

контроль над информацией. Судя по характеру отмеченной тенденции, государство и далее будет терять контроль над источниками власти, причем диспропорция в степени контроля сохранится.

Таким образом, роль государства как организующего начала культурно-исторической жизни людей будет неуклонно снижаться. Альфред Вебер также полагал, что «...государство... понесет значительные утраты... в приданной ему со времен Бодена внешней суверенности; как большие, так и малые государства будут вынуждены уступить свои права частично стоящим вне прежней государственности международным организациям и формам, частично надгосударственным, рассматривающим политические вопросы, подлинно политическим объединениям. Придет время совершенно новых политических форм, настолько же отличных от тех, которые развивались в Европе с XV в., насколько те отличались от предшествовавших им, в сущности догосударственных средневековых образований» [29, 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 государстве достаточно удобно, поскольку у него 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: *государство*, выступая, конечно, единицей исторической, *не представляет 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 коллизиях видеть



онтологический факт? Государства разнятся по степени внутренней интегрированности: наряду с жестко централизованными структурами такого типа исследователь истории сталкивается и с такими образованиями, суверенитет которых на определенных территориях действует сугубо номинально (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 прекращает свое существование в результате ее Третьего раздела (1795 г.), на непродолжительное время восстанавливается в призрачном образе Герцогства Варшавского (1807–1813), которое разрушается войсками Шестой коалиции, вновь появляется в 1918 году, опять прекращает существование в годы Второй мировой войны и снова возникает после ее окончания); понимать ли это так, что некая онтологическая реальность вдруг «уходит в небытие», какое-то время «в нем» пребывает, а затем *из* «небытия» возвращается к жизни? 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», но когда 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 [148, с. 14–24; 150, с. 21–42], национальные границы окажутся слишком «узкими». Для метафизика же государство в качестве основной культурно-исторической единицы и вовсе не подходит. Какая же тогда единица 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 организации бытия (онтологическом проекте). Объединенные общим проектом люди могут создать одно государство, но могут сформировать и разные политические структуры. Бывает и так, что одни носители этого онтологического

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

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

Цивилизации (а из сказанного выше понятно, что мы имеем в виду *локальные* цивилизации как культурно-исторические *общности*, а не *типы хозяйствования, стадии развития* и проч.), осуществляющие в ходе своего исторического становления проект духа, в гораздо меньшей степени подвержены случайностям, чем государства (на развитие которых оказывают огромное влияние политическая борьба, экономические кризисы и другие частно-событийные факторы). Не цивилизации понимаются исходя из входящих в них государств, но, напротив, государства приобретают свое оправдание и смысл исходя из степени вовлеченности в реализацию цивилизационных проектов. Стало быть, ***релевантной единицей при метафизическом постижении истории оказываются (локальные) цивилизации***, и лишь во вторую очередь – государства и другие формальные и неформальные структуры, участвующие в историческом процессе.

О каком количестве цивилизаций, разворачивавших свое бытие во всемирной истории, следует вести речь? Здесь диапазон мнений очень широк. Например, у Шпенглера – это 8 основных культур, у Тойнби – 21 цивилизация. В отношении выделения ныне существующих цивилизаций у исследователей меньше разногласий, хотя и здесь нет полного единства: одни выделяют 5, другие – 9 и т.д. Для нас вопросы об идентификации цивилизационной принадлежности древних обществ не является вопросом принципиальным (за исключением тех случаев, которые имеют прямое касательство к современной культурно-исторической ситуации и которые отдельно оговариваются), а вот в отношении ныне существующих цивилизаций внести ясность необходимо. Мы примем следующий список из 7 современных цивилизаций: ***синская*** (китайская, или конфуцианская), ***японская***, ***индуистская***, ***исламская***, ***западная*** (включая США, Канаду и, до определенной степени,

Австралию, которая, однако, последнее время пытается рассматривать себя в контексте азиатской идентичности), *российская, латиноамериканская*. Ф. Бродель и С. Хантингтон говорят также о возможном формировании африканской цивилизации (имея в виду Африку «ниже» Сахары (субсахарную)) [170, с. 54, 59], но нам справедливость такого выделения не кажется очевидной.

Итак, основной культурно-исторической единицей при метафизическом подходе оказывается цивилизация. Но проблема остается. Тот же Тойнби не ограничивает всемирную историю рамками историй отдельных цивилизаций, а указывает на наличие «контактов» (в пространстве и времени) между ними, а также выводит целую «генеалогию» цивилизаций, расширяя, таким образом, реальное поле своего исследования.

Локальные цивилизации суть довольно устойчивые образования, что позволяет рассматривать их как *естественную* единицу исторического бытия. Однако если всемирная история есть история цивилизаций, то о ее тотальности речь уже не идет, ибо, во-первых, далеко не все народы им сопричастны (создают цивилизации или входят в их состав), следовательно, наличествует пространственная «разорванность» исторического бытия, а во-вторых, нестыковки присутствуют и на хронологическом уровне, поскольку цивилизации (даже родственные) практически никогда не «перетекают» одна в другую (в тойнбианской терминологии такая ситуация обозначается как «междущарствие»). Кроме того, отнюдь не все события жизни цивилизаций объясняются внутренними причинами.

Простое признание наличия межцивилизационных контактов не решает проблему, поскольку пока присутствует топологическая неопределенность поля такого взаимодействия, особенно принимая во внимание тот факт, что контакты имеют не только внешние результаты, но и внутренние, конституирующие духовную жизнь той или иной цивилизации «с учетом» внешних по отношению к ней факторов. 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 их пространственными (и темпоральными) границами. Иными словами, режим бытийствования цивилизаций создает «силовые линии», определяющие метрику истории, но последняя к ним (цивилизациям) не сводится. Этот режим определяется не только внутренними потенциями духа входящих в них народов, но и широким *историческим контекстом*, в котором цивилизации определяют формы своей явленности.

Здесь следует иметь в виду различие между теоретическим осмыслением истории как тотальности и предметным «внутренним» бытием самой истории. Восприятие истории «изнутри» отталкивается не от метафизической (объективной) позиции, а от связанного с «местоположением наблюдателя» вполне определенного топоса, исходя из которого формируется конкретная «картина мира истории» (сама являющаяся 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...» [133, с. 6]. Стало быть, «картины мира истории» имеют не только эпистемологический (хотя бы и было доказано, что они есть результат «абerrации 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 всегда шире цивилизации. В случае независимой (единичной) цивилизации она включает в себя саму эту цивилизацию и ее «варварское» окружение, в случае связанной – базовую (определяемую топосом «наблюдателя») цивилизацию, ее цивилизационных «контактеров» и «варваров».

Кроме того, ойкумена имеет ряд характеристик, отличающих ее от цивилизации. Во-первых, она *не выражается в формах идентичности*. Во-вторых, в отличие от относительно устойчивых и пространственно определенных цивилизаций, ойкумена менее четко топологически оформлена и *демонстрирует тенденцию к расширению*. В-третьих, если цивилизационная динамика разворачивается как в пространстве, так и во времени, то

существование ойкумен характеризуется *исключительно пространственными* параметрами.

Для до- и вне-(не-)цивилизированных этносов, чей исторический горизонт гораздо уже и фактические контакты с человеческим окружением намного беднее, чем у представителей цивилизаций, соответствующую топологическую область бытийствования 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 ойкумене цивилизации (или даже ее превосходить). Такое «разбухание» микроойкумены характерно для кочевых этносов (или этнических конгломератов), проводящих активную территориальную экспансию. Например, в некоторые периоды своей истории гунны (хунну) или монголо-татары имели территориально более широкое поле деятельности по сравнению с некоторыми современными им цивилизациями.

Увеличение территориального масштаба исторической деятельности предоставляет для соответствующей общности людей значительные перспективы, но их реализация напрямую зависит от «культурного обеспечения». Дело в том, что «варварские империи» – конструкции крайне неустойчивые; такие образования оказываются перед нелегким выбором: либо в исторически короткие сроки они закрепляют цивилизационным каркасом свое могущество, либо они сохраняют в неприкосновенности свои «варварские» традиции, сходя при этом с исторической сцены.

Итак, топос ойкумены (микроойкумены) определяется характером культурной деятельности соответствующей исторической общности. В историческом бытии, с самого его метафизического «начала», одновременно присутствуют несколько ойкумен (микроойкумен<sup>15</sup>), поскольку историческая деятельность человечества рассредоточена в разных областях Земли и осуществляется в разных режимах. В случае замкнутой цивилизации, охватывающая саму цивилизацию и живущих за ее границами «варваров» ойкумена пересекается с микроойкуменами отдельных групп последних; наличие же цивилизационных корреспондентов (вариант взаимодействия цивилизаций в пространстве) значительно усложняет

---

<sup>15</sup> Очевидно, что применительно к доцивилизационной эпохе истории человечества речь может идти только о микроойкуменах.

конфигурацию, поскольку при таких контактах неизбежно происходит «наложение» друг на друга разных ойкумен. Особый интерес представляет изучение современной цивилизационной раскладки, поскольку одним из следствий глобализации оказывается *тотальное* наложение друг на друга различных ойкумен, что приводит к образованию некоей многослойной **Мегаойкумены**; к этому вопросу мы еще вернемся.

Какие познавательные возможности дает очерченный выше подход? Во-первых, заполняются неизбежные при чисто цивилизационно-ориентированном описании «пустоты», «дыры» и «разрывы» в модельном образе всемирной истории; при этом сохраняется иерархия культурно-исторических явлений. Во-вторых, обосновывается пространственная многомерность истории, поскольку «точка зрения» оказывается привязанной к культурно-историческому топосу, который выступает не только эпистемологической платформой спекулятивных построений, но и онтологически значимой реальностью. В-третьих, такой подход позволяет построить «неевклидовую» модель истории, метрика которой будет задаваться не абстрактными и равнодушными величинами (например, годами и километрами), а воздействием между собой разнопорядковых «масс» духовной энергии, влияющих на «кривизну» и «неоднородность» исторического пространства-времени.

## 2.6. «Машина времени» для метафизика

Уже была возможность убедиться в том, что, несмотря на свою «пройденность», прошлое, тем не менее, действительно задействовано в бытии. Не имея возможности исследовать его непосредственно, теоретик (как историк, так и метафизик истории) создает более или менее адекватную модель прошлого. Последняя, будучи виртуальным миром, в котором прошлое реального мира присутствует в настоящем, задумывается и реализуется как невымышленный, 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 минувшем так, как будто оно налично присутствует, 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. Читатель исторического романа может мысленно перенестись в иную эпоху и / или иную культуру, уходя от привычных (и оттого – *скучных*) параметров знакомого бытия в иную, экзотически-притягательную реальность, примеряя на себя доспехи седой старины. Разумеется, это путешествие будет чистой иллюзией, поскольку история открывается такому сознанию лишь через призму фабулы романа, автор которого более озабочен решением художественных задач, чем (даже если он вполне добросовестный) исторической достоверностью.

В этом отношении историческое образование предоставляет гораздо бóльшие возможности. Знакомство с историографической традицией, исследование артефактов прошлого, работа с историческими источниками, овладение приемами и навыками их критики позволяет составить об интересующей эпохе более адекватное и рельефное представление, 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*, перестает быть «выделенной точкой» в историческом бытии. Через постижение иных исторических лакун происходит «умножение топосов», т.е. субъект получает возможность воспринимать мир истории из разных «наблюдательных пунктов», а совокупность этих последних и обуславливает топологическую многомерность *его* 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 виртуальных станций, путешествуя по которым он воспринимает историю не извне (сквозь призму вымышленной реальности исторического романа или сухого схематизма учебника), а как бы изнутри, постигая бывшее *некогда* как существующее *сейчас*, как жизнь в ее динамичном развертывании, а не как мумию бывшего. Изученные исследователем фрагменты прошлого предоставляют ему

ориентеры, с помощью которых он будет строить свои пространственность и темпоральность исторического бытия, объединяя эти фрагменты в умпостигаемую тотальность.

Назовем описанную мысленную процедуру «*виртуальной машиной времени*». Эффективность ее «работы» зависит 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? Иными словами, каковы «технические характеристики» указанной «машины»?

Сначала необходимо уточнить, что рассматриваемая «машина времени» настроена на работу исключительно с прошлым. Как же 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. К примеру, «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 на него «выйти», следует определить степень влияния на настоящее прошлого и будущего.

В своей собственной сущности прошлое, 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, оно, однако, оставляет действительные, а потому и действующие следы, *со-бытийствуя* таким образом. Будущее же выступает 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 (скорее даже – предчувствие), выраженное через *заботу* (см.: [166, с. 210–211]), придает будущему бытийную структуру. Забота, проявляемая в настоящем, есть та реальность, которую можно зафиксировать при обозначении сущности будущего, *колонизацией* [43, с. 109] которого человек не может не заниматься.



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» [167, с. 399].

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 минувшее и грядущее, 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* временах, 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 дух ведет поиск инновационных, ранее не задействованных моделей. Поскольку эти новые модели отрицают прежние, происходит девальвация ценностей, идей, структур прошлого.

Инновация и традиция – это лишь условные обозначения для стратегий, которые дух данной общности берет на вооружение, решая актуальные, на его взгляд, проблемы. Свои достоинства и недостатки есть у обеих стратегий, а существенное различие между ними состоит в том, что традиция *управляется* из прошлого, инновация – из будущего.

Однако прошлое *уже* определилось, а будущее – *еще* нет, и этот факт не зависит ни от каких стратегий и 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» «машин времени», к обсуждению «технических характеристик» которой и вернемся. В ее «работе» мы выделяем следующие особенности.

*Во-первых*, в отношении прошлого действует **топологическая избирательность**: прошлое, имеющее прямое отношение к «базовой станции» («родному» топосу субъекта) отличается от прошлого, у которого такое отношение непосредственно не фиксируется. Каждая цивилизация и каждая эпоха ищут свои способы интерпретации и покорения бытия. Внутри смыслового поля, генерируемого в результате подобных поисков, деятельность по поддержанию соответствующим образом понятого *порядка* (равно как и деятельность по реализации метафизического *идеала*) воспринимается как *норма*, хотя для внешнего наблюдателя эта деятельность может приобретать странные и нелепые черты.

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 вводятся в иной контекст (сегмент исторического пространства-времени), *знаковые системы* которого переводятся 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 «путешественника»).

*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!» [112, 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 дух 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 периоды кризисов, когда созидание будущего связано с той или иной формой отрицания прошлого. По-видимому, для эффективного преодоления кризиса необходимо сохранить исторический контекст, не допустить полного разрыва традиции, но при этом обеспечить *суверенитет будущего*, предоставив творческому духу свободу выбора и поле для маневра.

Кризис – обычный спутник любого развития, но *ощущение кризиса* свидетельствует о глубоком системном сбое, поскольку далеко не всякий кризис воспринимается и осмысливается современниками как таковой; кроме того, ощущение предполагает сильную эмоциональную компоненту, что придает кризису известный драматизм и экзистенциальную вовлеченность, выводя 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 многое из того, что воспоминает «дед», но он созерцает наличное положение дел, ставшее таковым в результате процессов, о которых «дед» может ему поведать *как очевидец* (другой уже вопрос, *поверит* ли «внук» «деду» и его интерпретации). «Внук» конструирует картину *этого* прошлого не только из книг, но и из рассказа, поэтому оно кажется ему гораздо более близким и знакомым, чем «прошлое пращуров»; здесь присутствует воспоминание, хоть и не свое, а «дедовское». В этом отношении *чужая* история гораздо более однородна: ее можно исследовать, но не вспоминать.

Известно, что исторические события воспринимаются в своем подлинном смысле лишь спустя продолжительное время. Невозможно адекватно и объективно интерпретировать то прошлое, которое еще присутствует в настоящем через воспоминание. В периоды кризисов и болезненных трансформаций именно *актуальное прошлое* наиболее цепко держит в своих руках настоящее, и именно оно преодолевается во имя будущего.

То, что отношение к истории во многом определяется топологическими и социокультурными факторами, приводя к соответствующим абберациям восприятия, давно стало известным фактом. Этот факт рассматривается преимущественно в эпистемологической плоскости, увязываясь с особенностями исторического познания. Но он имеет и онтологические следствия, которые связаны с неоднородностью представленности прошлого в настоящем и влиянием прочтения кодов прошлого на

конструирование будущего. *Актуальное прошлое* оказывается в особой «группе риска», а стратегия «работы» с ним определяется исходя из целей, которые ставит перед собой *современное и родное* для «путешественника» общество, его духовных императивов и характера развития.

## Раздел 3. ЛОГИКА ИСТОРИИ И МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПРОЕКТИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ

### 3.1. Историческое сознание и исторический закон

Как уже было установлено, исторический процесс обладает субстанциальной основой, «завязанной» на онтологические параметры духа. *Отношение* между ней и исторической эмпирией ближайшим образом есть то, что обычно именуют как «логика истории», т.е. субстанциальная основа *про-является* в со-*бытиях*, и эта проявленность, взятая в своей необходимости, называется *объективной логикой исторического процесса*. Можно ли ее выразить средствами дискурсивного мышления? Насколько уместно в этой связи говорить о *законах истории*? Попытаемся 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 основу должны составлять соответствующие «законы». Это убеждение имеет и обратную сторону: если некто высказывает сомнение в существовании исторических законов, 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 [223].

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.)» [35, с. 298].

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. Во всем корпусе произведений Тацита нам удалось найти 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» [146, 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» [146, 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, Тацит рассматривает состояние умов и нравов (см. также: [155, с. 584]). Стало быть, у него никаких исторических законов попросту нет и, более того, нет даже постановки такой проблемы.

Почему возникают подобные недоразумения? Идеи законов истории у Тацита нет, но его противопоставляют Светонию как

философствующего историка библиотекаря. 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, предстающих сознанию действительными еще на дорефлексивном уровне. Социальная реальность не представляет первобытному человеку свидетельств собственной 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. 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» [116, 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 мифов, 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 наделяют то, что было, есть и будет. Поход варваров на Рим – *событие* в истории Рима, но лишь *легенда* для последующих поколений варваров. Галльский поход Гая Юлия Цезаря



– это часть римской истории, в которую попали варвары; галлы 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. Причем, первоначально история является человеку 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 воедино была перенесена и на исторические регистрации, накопление которых постепенно привело к возникновению прототипа летописи [80, 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 [42, 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» [116, 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 далекого прошлого философско-исторические концепции, сетуя при этом на несовершенство последних.

Пожалуй, из античных авторов 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» [122, 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, во-вторых, ввиду признаваемой свободы воли человека. Единственное, что не достает платиновской 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 под влиянием 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 стойка (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 выполняют 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 историческом 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 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 небольшое 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); как следствие, происходит коренная переоценка земных событий.

Как известно, европейское Средневековье не выработало единой концепции истории. В рамках парадигмального поля христианского мировоззрения могли сосуществовать схемы Аврелия Августина, Евсевия Кесарийского, св. Иеронима, Беды Достопочтенного, Иоахима Флорского и др. Объединяющим мотивом всех этих схем было убеждение в *направленности* исторического процесса. Тем не менее, «закон» как в-себе-объективное, безличное начало не входит в когнитивный горизонт мыслителей средневекового христианства, опиравшегося на личностную концепцию Бога; гераклитов безличный Логос гораздо более соответствует современному понятию закона (но не закона истории!), чем Логос Нового Завета.

Неправомерной модернизацией является приписывание древним авторам представлений о законах природы и законах истории. Дилемма «случайное-необходимое» у современных теоретиков незаметно для них самих заменяется дилеммой «случайное-закономерное» как тождественной оппозицией. Но если мысли о господствующей в природе и обществе необходимости 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» [128, с. 248, 252].

Если «законы природы» входят в горизонт европейского сознания в XVII–XVIII веках, то «законы истории» – лишь в XIX веке. В системе Гегеля еще не было места историческим законам: для него существовали лишь законы природы и законы права [40, с. 57], а процесс развития мирового духа протекает хоть и необходимо, но в-себе не закономерно. Мировой дух устанавливает законы тому, что ниже его – природе; установить закон самому духу может лишь более высокая инстанция, которая придала бы законам духа объективность.

Но подобно тому, как для христианина абсурдно звучало бы утверждение, что есть объективные законы, подчиняющие себе Бога, так же для Гегеля недопустима мысль, что есть законы, подчиняющие себе дух. Единственный закон для духа – он сам, но именно потому закона никакого нет, а есть лишь необходимость, с какой абсолютная идея разворачивается, познавая свою духовную сущность, приходит к себе, утверждая себя как дух.

Впрочем, обществоведы, давно с завистью глядевшие на успехи естественников, рано или поздно должны были прийти к идее законов, которым подчиняется историческое развитие общества. Поскольку возможность оперирования законами стала критерием научной объективности и теоретической зрелости, 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 существенно затрудняют выведение законов истории; сама же идея закона, как она представлена в «эталонных» естественных науках, предполагает повторяемость. Чтобы разрешить проблему, некоторые мыслители шли от событийного микроуровня к универсальным теоретическим обобщениям. Широкое поле для этого предоставляла статистика. Например, английский историк 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» [23, с. 35]. Здесь принципы механистической парадигмы проведены вполне последовательно, ведь если законы истории (или социальные законы) 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 конstellации, которая точно никогда не воспроизводится» [11, с. 411] и т.д.

В таком случае, о чем может идти речь при познании логики истории, и если соответствующие ей законы существуют, то где их искать? Статистика в этом деле едва ли поможет, во всяком случае, у нас подход Бокля не вызывает энтузиазма. 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 [41, с. 89–90]. Все бы хорошо, но для определения случайностей нет априорных критериев. Однако здесь, как отмечал Э.В. Ильенков, «... 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...» [71, с. 299]. Получается, что история лишь стирает случайность и обнаруживает «необходимо-всеобщие параметры», а значит, эти последние от нее и не зависят вовсе.

Мы примем иную модель. Подлинно онтологического (вне-исторического) основания для различения случайности и необходимости нет. Событие, которое современниками воспринимается как случайное, в контексте дальнейших событий может оказаться существенным и необходимым. Необходимость проявляется 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. Таким образом, только в исторической *ретроспективе* исследователь может определить, какое событие случайное, а какое – необходимое.

По нашему мнению, ни в природе, ни в истории нет событий или процессов, которые *не могли бы не быть*. Образование Солнечной системы, 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 дальнейшие события, тем самым формируя структуру бытия (в том числе – и 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 процессов и событий) произошел с большей степенью вероятности, чем какое-то частное событие из жизни одного из обитателей Земли. Но категория «вероятность» все же имеет к проблеме исторической необходимости самое прямое отношение.

Развитие сильно неравновесных систем, к числу которых относятся все перешагнувшие первобытную стадию социальные образования, далеко не всегда следует наиболее вероятному сценарию. В узловых событиях потенциально заключено множество альтернатив, а 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» [108, с. 179]. Действительно, собирательство и охота «естественнее» земледелия и скотоводства, сельское хозяйство «естественнее» промышленности и т.д. 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» этого интервала не будет совпадать; отличаться она будет и для одного объекта, но на различных этапах его 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, изменяющий, так сказать, онтологическое устройство мира, занимает гораздо меньше времени, чем предыдущие. 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 течение жизни одного поколения. Ввиду ускорения социальной эволюции предвидение *длительности* последующих этапов оказывается практически невозможным, поэтому нам трудно согласиться с мнением П. Тейяра де Шардена, полагающего, что *по аналогии* с другими живыми пластами конвергенция человечества в «точке Омега» должна осуществиться через несколько миллионов лет [147, 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 общеэволюционных процессов здесь не будет иметь определяющего 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). Такой 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 авторских допущениях, все многообразие которых 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 «притормозить» 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 разделяет – 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 соглашаться 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 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 социального развития делает невозможным построение целостной модели истории, а исследователь вынужден ограничиваться лишь феноменально-событийным уровнем, которому приписывается вся полнота бытия. Такая установка для философского (метафизического) постижения истории наименее конструктивна, поскольку она не предполагает какого-либо определенного 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 метафизика 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 пытается решать этот, в сущности, теологический вопрос с философских позиций [126, с. 281-304], результат получается не очень убедительным.

Впрочем, в последние столетия провиденциализм в своем аутентичном виде мало соответствует интеллектуальной моде.

Поскольку в Новое время стандарты научного мышления устанавливались классическим естествознанием, идея направленности истории трансформировалась в представление об особых исторических законах, рассматриваемых как формализованное и категоризированное отражение логики бытия.

Особенность ситуации в том, что далеко не всегда эти законы эксплицируются или даже вообще упоминаются. Есть теории, отсутствие в которых явно сформулированных законов выглядит лишь как стилистическая условность или жанровый прием. Например, как известно, Освальд Шпенглер отрицал наличие в истории смысла, цели, логики, разрабатывая модель, которая не предусматривала законы истории («Средство для познания мертвых форм – математический закон. Средство для понимания живых форм – аналогия» [177, с. 129], «Природу нужно трактовать научно, об истории нужно писать стихи» [177, с. 252] и т.д.). По формальным признакам его морфологию мировой истории следовало бы отнести к третьему подходу. Однако шпенглеровская система подчиняющих себе процессы развития культуры инвариантных жизненных циклов *тематически* укладывается именно в рамки первого подхода, т.е. хотя лично Шпенглер не признавал существования исторических законов, характер его учения таков, что будь у этого немецкого мыслителя несколько иной *вкус*, законам истории *a la Николай Данилевский*), нашлось бы вполне подходящее место в «Закате Европы».

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; лишь соображения научной респектабельности, для поддержания которой нельзя было отставать в уровне теоретического обобщения от стандартов естествознания, поставили на повестку дня вопрос о «законах истории». Идейным наследникам стоявших у истоков новоевропейского проекта знания титанов мысли казалось, что еще немного – и мир раскроет перед человеком все свои секреты; в этом почти мистическом действе снятия покровов с тайны бытия обществоведы не хотели быть на последних ролях. Фигурально выражаясь, если бы законов истории не существовало, их бы следовало выдумать. Отсюда – характерный для XIX века зуд законосочинительства.

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 философской мысли) вмешались политические факторы. А.П. Назаретян отмечает: «Зарубежные историки и социологи часто указывали на тщетность немногочисленных попыток сформулировать “законы истории”, объясняя это либо свойством объекта, не терпящего генерализаций, либо пороками исторического мышления. В СССР такие законы были хорошо известны и лихо 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”» [108, с. 189].

Сегодня марксистская схема уже не вызывает к себе прежнего всеобщего доверия. 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 содержания этих законов. 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 делают, 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» [145]), но эвристическая продуктивность их, как правило, весьма скромная.

*Классическое* понимание исторической необходимости основывается на той или иной форме редукционизма (механического, физического, биологического и т.д.), что выражается не только и не столько во внешних аналогиях и аллюзиях, сколько в допущении, что в развитии природы и развитии человека есть изначальное тождество, которое может быть выражено в общем понятии закона. Но классический идеал знания применительно к истории всегда был лишь благим пожеланием, а то и просто частью идеологической доктрины. Причем если в естествознании познавательный процесс шел от

открытия законов к их осмыслению, то в науках о духе наоборот: от осмысления факта неизвестности законов истории к попыткам их открытия.

Так есть ли в историческом развитии человечества логика, и если есть, то можно ли ее выразить без апелляции к *классическому* пониманию законов?

Здесь следует иметь в виду, что хотя человек «не задается» действующими *физическими* законами, он «не предусмотрен», и в этом смысле он чуждый, посторонний миру, но с его появлением что-то в бытии изменилось, определилось, *стало*. Происхождение человека можно пытаться проследить эмпирически, 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 занимается, когда есть индивидуация, и существование выступает как единичность» [102, 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 *пред-*посланными и *пред-*положенными, уже наличествуют, они задают онтологический характер исторического. История не начинается с «чистого листа», поэтому, не будучи наперед определенной, она уже изначально дана как *предположение*.

Впрочем, история, будучи уже антропно определена в своих онтологических рамках, все же *еще* недоопределена. Она нуждается в конкретном человеке, который придаст жизненность бытию и, преодолев свою эмпирическую дискретность, 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 переформирует выступающую в модусе необходимости действительность.

Каким образом это удастся, т.е. каковы онтологические условия, предоставляющие человеку саму возможность такого формирования и переформирования? 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 и 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 несерьезная, равно как и не то, что вопрос навсегда закрыт, а то, что на *данном историческом этапе* найдены эффективные, *применительно к данным социальным условиям*, средства ее разрешения.

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 бытийного статуса человека. От уровня животного, которое мало чем отличалось от других животных, вполне вписываясь 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 последних (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.

Фундаментальные параметры мира допускают появление в нем наблюдателя [188], 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 утверждается в бытии. Причем от того, как именно он утвердится, 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 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, подлинным субъектом которой выступает дух. Могут ли у духа быть свои законы? Если да, то кто их устанавливает? Свойственны они духу имманентно или, в свою очередь, они трансцендентны уже относительно трансцендентного духа? И если есть начало, устанавливающее законы духу, кто устанавливает законы для него самого? Так можно задавать вопросы *ad infinitum*.

При такой постановке проблемы становится очевидной некорректность классических формулировок вопроса о «законах истории» и возникает необходимость в ином стиле 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.

Так есть ли у истории законы? Уже упоминаемый нами А.П. Назаретян не без иронии заметил, что во многом проблема законов истории зависит от условностей и авторского честолюбия [108, 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 закрепления 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, не позволяя схеме подменять собой и порабощать действительность.

Итак, среди трех выше обозначенных 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 «большую» тему законов истории, переводя вопрос о формализации логики исторического развития в разряд сугубо технических.



### 3.2. Творчество как культурогенный фактор

*Объективная логика исторического процесса, как выше было отмечено, вырывает из форм и механизмов вхождения в бытие и закрепления в нем человека. Сферой реализации его интенций как существа исторического является культура, постижение которой есть процесс узнавания человеком лежащих вонне собственных предпосылок. Эти культурные предпосылки индивидуального Я представляют собой, очевидно, нечто принципиально иное, чем природные предпосылки возможности физического существования Homo sapiens (впрочем, есть концепции, более или менее тесно увязывающие эволюцию биологическую и эволюцию культурную; их обзор см.: [152, с. 146–165]). Природные предпосылки оказывают свое влияние, так сказать, объективно, при минимальных усилиях человека, в то время как культурные очерчивают поле возможностей, предлагая индивиду самому конституировать себя в качестве личности. Поскольку культурные предпосылки действуют не автоматически, а лишь при наличии внутренней духовной работы, характер которой и, соответственно, результаты, будут существенно отличаться у разных людей, они для развития личности оказываются более фундаментальными, чем предпосылки собственно природные; последние, конечно, необходимы, но их необходимость имеет сугубо внешнюю форму, выступая как фон, на котором протекает история становления духа.*

Систематизируя и интерпретируя бытие, мыслящее Я попадает в двусмысленную познавательную ситуацию, возникающую, с одной стороны, ввиду того, что многомерный и многообразный мир не желает покоряться человеческому разуму в его стремлении к упрощению (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?». Переплетающиеся в подобных вопросах онтологические, эпистемологические, антропологические и иные аспекты очерчивают

многоуровневый характер проблемы, которую можно обозначить как проблема сущности культуры.

Именно культура обеспечивает воспроизводство человека как существа мыслящего, но при этом, ее собственная реальность как бытийной сферы обусловлена специфическими режимами человеческой деятельности (антропными режимами), возможными благодаря наличию у человека способности, во-первых, к *спекулятивному мышлению*, возникающему при рассмотрении мира в проблематичном модусе как некую загадку, как что-то удивительное, непонятное, а поэтому и требующее разъяснения, разгадывания, расшифровки, во-вторых, к *рефлексии*, которая снимает (потенциально полностью, актуально – всегда частично) противоположность между мыслящим и предметом мышления, которая (противоположность) именно в спекулятивном мышлении впервые и проявляется. 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» [147, с. 137].

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, личное человеческое Я почти не фигурирует как данность в иудео-христианской традиции, а если все же и присутствует (в Книге Иова, Посланиях Павла, у Августина), то всегда в соотнесенности с Божественным Я. Подлинная действительность и полнота Я принадлежит лишь Создателю, 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 выступает не эмпиричная данность Я, а само мышление, которое оказывается (впервые явно и отчетливо у Декарта) гарантом достоверности этого Я. Мышление фигурирует в роли абсолютной сущности, но здесь 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 особенностей *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 *заброшенность*, 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» [21, с. 60].

Человек, осознавший свою покинутость в чуждом ему материальном мире, 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 качестве выступает культура, будучи механизмом адаптации человека к условиям сущего.

Но следует иметь в виду, что хотя возможность культуры обеспечивается способностью человека к спекулятивному и рефлексивному мышлению, сама по себе мысль 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 схемы бытия*. Этот набросок есть первый шаг, нужный для созидания культуры. Вторым шагом является облечение 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 реализуется на практике, другой может и не предполагать прямого практического воплощения, бытийствуя в культурном пространстве как теория или идеал.

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

Умозрение нужно человеку для восприятия символического мира культуры, для того, чтобы стать личностью, т.е. собственно *культурным* индивидом; 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 последняя 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 не вдохновленных единым творческим порывом людей 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. Мераб Мамардашвили сравнивал ее с исторической точкой, пребывающей живой на безумно закрученной кривой [101, с. 144]. Причем культура возможна лишь при наличии актов творческой мысли, которые стремятся раздвинуть ее горизонты и как бы

«подпитывают» ее 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» [101, с. 145]. Но локальностью действия в историческом пространстве-времени не ограничивается значение этих актов. Деяния отдельных личностей оказываются значимыми не только для определенного топоса, но и для коллективного опыта человечества, помысленного как целостность.

Подлинной основой культурного бытия есть дух. Ранее (подраздел 2.4.) мы уже формально обозначили тот смысл, который придается этому понятию 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*» [39, 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 [50; 52; 53]. Соответственно, причины пассионарности указанный автор искал 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 природы, поэтому и законы природы не являются законами духа. Скорее прав был Н.А. Бердяев, отмечая, что всякий творческий акт есть творчество из ничего, т.е. создание новой силы, а не изменение и перераспределение старой [17, с. 137–138].

В рамках иудео-христианской доктрины творчество выступает одним из основных атрибутов Бога. «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. Будучи образом и подобием Бога, 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.

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 возможного, мыслительными актами, 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 историческому развитию общества дают такие личности, которые решаются подняться над окружающей действительностью, формулируя идеи, создавая ценности, обустроивая, таким образом, новую духовную реальность. В данном



обществе на данном этапе его истории может быть больше или меньше творческих личностей, но их всегда меньшинство; хотя саму способность к творчеству можно считать видовой характеристикой человека, у человеческого большинства она развита в минимальной степени.

Но чтобы творческая активность единиц 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. Если творческое меньшинство оказывается не в состоянии достойно ответить на вызов истории, решить актуальную задачу, сформулировать новые цели и включить механизм мимесиса, общество переходит в состояние стагнации, после чего может последовать его надлом и распад. Именно поэтому так велика ответственность творческих личностей за происходящие в обществе процессы 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» [150, с. 305].

Каждый индивид потенциально творец, однако 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 перед перспективой 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; консерватизм не менее необходим, 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 выступает необходимой предпосылкой исторического развития общества и его движущим фактором, но он и сам историчен как продукт. Роль и внешние проявления творчества меняются от эпохи к эпохе. В обществе, находящемся на ранних стадиях своего становления, деятельность *нескольких* индивидуумов может быть определяющей для эпохи в целом; усложняясь, культурно-исторические образования становятся более устойчивыми относительно единичных творческих актов, они имеют тенденцию «гасить» последствия отдельных духовных флуктуаций. Для действия на высокоразвитую цивилизационную общность необходимо, чтобы творческие акты были объединены 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 подвижна по своему существу. 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 (даже если бы полное познание этого «здесь-и-сейчас» было возможным!) не может учитывать сам факт познания, который создает грядущее, уже отличное от того, что было познано.

Возрастание духа требует и увеличения количества его представляющих 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 современности 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 просматривается 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 *неисторическом подходе к историческому процессу*. Это выражается в попытке построить модель, которая позволила бы дать хронологически и культурно-исторически 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 же ситуации. Абстрактное рассмотрение этого вопроса может приводить к весьма вульгарным построениям, в рамках которых, скажем, роль личности в истории определяется 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 жизнеспособная 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 динамичная и саморазвивающаяся, оно не только нуждается в поддержании status quo, но также вынуждено каким-то образом решать актуальные проблемы; здесь представители творческого меньшинства оказываются генераторами идей, определяющих тот или иной выбор общества (выступая, стало быть, 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, скажем, 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 не один человек, а целая организация, например, партия).

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 социальными институтами. 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 имеет возможность и выражает желание, конечно, далеко не каждый. Духовная иерархия при этом выстраивается уже на основе не столько социального положения, сколько личностного экзистенциального выбора, способностей 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. Для переживающего информационный бум общества сакрализация одного из элементов социального механизма – института власти – все более становится анахронизмом, а проблема получения информации отходит на второй план, уступая место проблеме 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 2.5., государство все меньше контролирует этот «постиндустриальный» источник власти.

Из этого следует, что чем выше информационная плотность общества, тем более оно «открыто», и тем меньшую роль в его развитии играет так называемая «политическая элита». Если в традиционном жестко иерархизированном обществе вектор развития (социального, духовного, экономического, политического и т.д.) в значительной степени (хотя никогда – полной мерой) определяется политиками (собственно, поэтому не лишены определенного смысла отождествления исторических этапов с правителем (режимом) и проводимой им политикой), то в открытом информационном обществе влияние института власти 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 онтологическом смысле единственным и подлинным творцом культуры и истории, как уже не раз отмечалось, выступает дух. В феноменальном мире он выражает себя через творческих личностей (творческое меньшинство), поскольку творчество есть его неотъемлемый атрибут. На каждом же конкретном этапе истории творческое меньшинство решает свои специфические задачи, а потому оно и представлено разными социальными группами, в большей или меньшей степени связанными с функциями прямого социального (политического) управления. Также важно отметить тот факт, что 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*.

### 3.3. Культура и цивилизация

*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 духа как истории *всемирной* является достаточно двусмысленным. Что означает «всемирность» истории? Свидетельствует ли она о наличии «единого магистрального пути» или же дело следует понимать иначе?

Ранее мы говорили (подраздел 2.3.) о тотальной истории, но таковое 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 2.5.) 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 чем же является всемирная история и что дает право говорить об истории в аспекте всемирности?

Историческое мышление может ограничиваться историей хутора, города, района, рода, организации и т.д.; в 1970-е гг. на Западе в исторической науке даже оформилось отдельное направление, назвавшее себя «микроисторией» [91]. Эти опыты представляют определенный методологический интерес для метафизики истории, но различные варианты микроисторических исследований осуществляются сугубо в границах исторической науки. 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.

Разумеется, проблему «всемирности» истории не следует сводить к вопросу исторического масштабирования. Она касается выявления онтологических параметров мира истории и актуализируется в контексте противостояния универалистской и цивилизационной философско-исторических парадигм. Сама многогранная реальность допускает возможность своего противоположного «прочтения» и истолкования. Здесь задача метафизики истории заключается не в том, чтобы подтвердить одну и отвергнуть другую схему этой реальности, а в том, чтобы преодолеть их крайности, обустроить некое метапарадигмальное поля дискурса, в рамках которого можно было бы учесть и теоретически осмыслить как универсальные, так и локальные тенденции исторического развития человечества.

Каждый народ, ощущающий свое бытие как историю и 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. Тем не менее, говорить о замкнутости и самодостаточности отдельных культурно-исторических систем (как неких социальных организмов) также не приходится (особенно применительно к *нашему* времени). Противостояние универсалистской и цивилизационной парадигм имеет своим основанием противоречивость и многомерность исторического бытия. Осмысление соотношения между собою разных сторон человеческой деятельности порождает вопрос о соотношении культуры и цивилизации.

Существуют сотни определений культуры и разные подходы к выявлению сущности цивилизации [210]. Причем если в одних случаях речь идет об отличиях в нюансах, то в других приходится сталкиваться с принципиально альтернативными подходами, что не может не вносить изрядную путаницу.

Люсьен Февр как-то провел любопытное исследование эволюции 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 *policeés* 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» [158, с. 277]. Постепенно формируется немецкая традиция понимания под цивилизацией определенного уровня развития общественных отношений, под культурой – духовной, интеллектуальной жизни человека.

Во 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 прогрессом человека» [44, 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» [44, с. 13].

Итак, налицо принципиально разные подходы: один, постулировавший существенное различие между социальной деятельностью и деятельностью интеллектуальной, духовной, и другой, признающей эти формы человеческой деятельности двумя связанными сторонами общего процесса цивилизации. Первый подход, утвердившийся в Германии, постепенно трансформируется от признания различия двух сфер человеческой деятельности у Вильгельма фон Гумбольдта до резкого их противопоставления у Освальда Шпенглера. Это разделение культуры и цивилизации до сих пор принято в Германии, а поскольку 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» [170, с. 48].

Казалось бы, что история терминов – это сугубо частный случай. В одном обществе принята одна традиция номинирования, в другом – другая. Но бинарность (как связка или как оппозиция) «культура-цивилизация» имеет вполне метафизические коннотации, связанные с вопросом о культурной преемственности, без решения которого словосочетание «всемирная история» так и останется двусмысленностью. В зависимости от решения этого вопроса все исследования в области культурной динамики Альфред Вебер разделил на два типа: эволюционный и морфологический (см. его работу «Принципиальные замечания к социологии культуры» [28, 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 имел в виду шпенглеровскую морфологию мировой истории) акцент смещается на культуру, которая оказывается внешней формой, образом, символом сокрытой и совершенно иррациональной внутренней сущности народа. Несравнимыми и уникальными оказываются не только собственно культурные (религии, системы идей, искусство и т.д.), но и цивилизационные феномены (наука, например).

Сам же А. Вебер считал культуру и цивилизацию в основе своей совершенно разными бытийными сферами (в работе «Идеи к проблемам социологии государства и культуры» он уже говорит о трех относительно автономных процессах: культуры, цивилизации и социального развития [27, с. 43 сл.]). Цивилизация для него – это духовное и материальное вспомогательное средство человечества в его борьбе за существование. Поскольку последняя в своих основных элементах одинакова для всех людей, достижения цивилизации универсальны и общезначимы: они совершенствуются от поколения к поколению и передаются от одного «исторического тела» к другому. В отношении 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. Как видим, он пытался примирить оба подхода, разделив культуру и цивилизацию на два «космоса»; при этом разделении снимается и (характерное для Шпенглера) их противопоставление.

Однако на деле весьма проблематично так же элегантно провести четкую демаркацию между «культурой» и «цивилизацией». Начнем с того, что борьба за существование и, соответственно, знания, средства, методы господства над природой вовсе не одинаковы для всех людей: сравним хотя бы формы социального бытия оседлых народов и кочевников. При конкретном исследовании выясняется, что «космос цивилизации» в значительной степени детерминирован ментальными факторами, которые относятся к «космосу культуры». Да и последний не может рассматриваться в отрыве от технологических решений, предоставляемых цивилизацией, ведь имеет немалое значение то, какие материальные возможности лежат в основе артефактов культуры; к тому же, в самих этих артефактах порой невозможно разграничить оба «космоса».

Ввиду того, что для реализации своих внутренних возможностей дух вынужден решать не только фундаментальные проблемы самосознания, но и текущие задачи, связанные с его существованием и утверждением в материальном мире, проявления одного и того же духа столь различны, что провоцируют теоретика на разделение, а то и противопоставление друг другу отдельных сторон человеческой деятельности. Нам не кажется убедительным социальный дуализм духа и души, а поэтому мы не считаем необходимым принципиально разделять те стороны общественной жизни, которые относятся к «космосу цивилизации» (составляя достижения всего человечества), и те стороны, которые относятся к «космосу культуры» (и в отношении которых экспорт от одной культуры к другой невозможен или, по меньшей мере, крайне нежелателен).

Поэтому мы не видим смысла в противопоставлении культуры и цивилизации; 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 – это лишенная жизни форма, мертвая плоть, которая не может долго задерживаться в мире живых, разве только посредством бальзамирования. Культура же без цивилизации – это младенческие потуги духа обозначить самого себя; лишь в рамках цивилизации, получив возможность полноценной (относительно конкретных исторических условий) объективации, дух выступает зрелым и самостоятельным историческим персонажем. Поскольку основой и источником как культуры, так и цивилизации суть один и тот же являющий себя в историческом пространстве-времени дух, подлинного онтологического основания для разделения культуры и цивилизации нет. Поэтому можно согласиться с Ф. Броделем относительно того, что цивилизация есть основа культуры [190, p. 205].

Однако рассматриваемая проблема культурной преемственности имеет еще одно измерение, связанное с вопросом о соотношении 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 онтологический фундамент всемирной истории, непосредственным ее участником является человек. Между духом-как-таковым 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 [58], О. Шпенглер, К. Лоренц [211] и др.). Когда же речь идет о «духе народа», не следует это понимать так, как будто бы дух *присущ* данному народу как его «собственность». Дух не принадлежит народу, но может *через* него себя являть. Стало быть, не дух есть собственность народа, а скорее народ есть средство, избранное духом для явления себя в качестве духа. Нет множества духов, но есть множество форм, в которых дух разворачивается; эти формы в историческом пространстве-времени бытийствуют как народы.

В связи с этим может возникнуть вопрос: почему бы духу не проявляться прямо через человека, зачем ему нужна инстанция в виде народа?

Дело в том, что человек-как-таковой есть абстракция. Как дух для самопознания 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 выступает участником всемирной истории. Народ есть общность, в которой отдельные личности могут объединить свои силы для производства культуры, следовательно, народ есть ступень, на которой происходит *встреча духа и человека*.

Впрочем, утверждение, что народ – это средство самопознания духа, еще слишком абстрактное: в нем указывается метафизическая функция, но не показано конкретное содержание. Чем наполняется это понятие?

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» [45, 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» [159, с. 284].

Достоинство дефиниции напрямую зависит от того, какие задачи с ее помощью можно решать, и в этом отношении оба приведенных определения 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*. Итак, государство и дух... Как же они между собой связаны?

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, 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, свои представления о цели, ценностях и идеалах.

Вне государства дух может лишь *подавать надежды*; шанс осуществить их он получает посредством социально-политических структур. Гегель не без оснований утверждал, что во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство [37, с. 90]. 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» [178, с. 470].

Мы полагаем, что ***подлинно историческим становится народ, создающий цивилизацию***, поскольку цивилизационная общность, как ранее (подраздел 2.5.) было показано, в метафизическом смысле имеет намного бóльшую степень реальности, чем государство.

Итак, опуская нюансы, выделим основные подходы к определению понятия «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). Тогда народ – это как население полиэтнических колоссов, таких 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 народах Германии и Австрии. Если во втором смысле в Канаде живут канадцы, то в третьем – англичане, французы, украинцы и др. народы. Во втором смысле, стало быть, древнегреческую цивилизацию представляли такие народы как афиняне, спартанцы, милетцы, в третьем – единый эллинский народ.
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 смысл.

Каждый из этих подходов (мы их лишь условно свели в четыре группы) отражает какой-то аспект многомерной действительности; предпочтения здесь должны скорее определяться характером исследования (смысл понятия «народ» в экономике и фольклористике, понятное дело, не совпадут) и конкретными его задачами.

Мы же остановились на самом широком смысле ввиду того, что перед нами стоит задача метафизического осмысления реальности, обозначенной ранее как «дух». При такой постановке вопроса оказывается, что хотя народ суть изменчивая и преходящая форма исторического бытия, он, тем не менее, играет чрезвычайно важную роль в становлении духа и развитии человека, получая от них онтологическую действительность и продуцируя образы, имеющие относительную автономность и самооценность. Эти образы представляют собой как бы сгустки духовных энергий, вокруг которых разворачивается действие, содержание которого и составляет историческое развитие данной человеческой общности.

Однако если дух один, то как объяснить, что разные народы создают не просто разные, но и противоположные по своим императивам культуры? Ответ заключается в сущностной свободе духа. Последняя предполагает возможность выбора. Поскольку есть разные культурно-исторические формы деятельности, выражающие альтернативные проекты, дух может, отвергая одни, выбирать иные, более адекватные истинной его природе, 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 4.2.), дает этому последнему поле для маневра, так что общечеловеческое развитие не привязывается жестко ни к одной из культурно-исторических форм. Для тех, кто творит культуру, собственный проект может и должен восприниматься как универсальное ноу-хау, но абсолютный дух учитывает реальную жизнеспособность этого проекта по сравнению с другими.

Чем больше проектов, тем больше возможностей для духа адекватно ответить на вызов времени. «Конец истории» в интерпретации Ф. Фукуямы означал бы не просто завершение событийной истории, но конец всякой истории вообще, ибо 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 есть не просто случайное соединение 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 сопричастные его сущности. Нелепо думать, что все они аутентичны самому духу, но еще абсурднее полагать, что они никак с ним не связаны (к этому вопросу мы вернемся в следующем подразделе). 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 вызревающую в глубине народного самосознания идею (мифологему). Она суть одновременно уникальная и универсальная. Уникальной является эта идея потому, что выступает собственностью и основой этой и именно этой культуры; при этом, представляя собой способ видения мира, она претендует на всеобщую значимость, т.е. универсальность. Такая универалистская претенциозность может быть сколь угодно иллюзорной, но именно вера в действительность этой иллюзии оказывается стержнем народного самосознания. Эту мысль замечательно выразил Ф.М. 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 одна истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тот час же обращается в этнографический материал» [63, 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 универсальными же мифологемами. Именно такие универсальные идеи становятся стержнем, на который нанизываются культурные смыслы, выражающие вовне внутреннюю потаенную сущность духа. Эти универсалии культуры оказываются основой идентификации (как самоидентификации, так и идентификации в глазах всякого Иного) явленного духа; через них же дух воспринимает свое единство. Прежде чем прийти к осмыслению своей всеобщности и абсолютности, дух должен познать себя в единичности и уникальности, идентифицировать свое Я в противопоставлении другим Я, задекларировать верность своему Богу и отвергнуть всех прочих богов. Для этого дух берет себе *Имя* как символ и знак собственной самости.

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

*Проблема оптимального пути развития общества всегда была и будет одной из наиболее сложных не только для обществоведов, но и для всех тех, кто в силу своих возможностей, знаний или амбиций оказывает или пытается оказывать влияние на выработку соответствующих стратегий; эта проблема многократно усложняется, если общество уже находится в состоянии кризиса, а 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 создавать идеальные модели, на которых можно было бы*

отрабатывать наиболее характерные ситуации и выявлять основные тенденции; решая проблему в целом, гораздо легче затем переходить к решению конкретных вопросов, связанных с разработкой стратегии развития для отдельного общества в заданной исторической ситуации.

Как выше было отмечено, все стороны жизни цивилизации проистекают из одного источника – 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. Нередки и такие ситуации, когда материальная и духовная жизнь находятся в состоянии конфликта. Почему так происходит?

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 эпоху. Действительно, так ли уж легко «разграничить» материальные и духовные факторы, когда дело касается, к примеру, сети Интернет? А ведь информационные технологии ныне затрагивают почти каждого. 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 цивилизационном становлении.

Уже шла речь о том, что центрирующим 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 первобытных обществах ввиду отсутствия четко выраженной проектно-ориентированной ментальной сферы имеет место практическая нерасчлененность бытия (все формы общественной жизни, включая сюда и духовную ее составляющую, непротиворечиво вписываются в природный ландшафт, 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. Онтологический проект выступает в роли проекта цивилизационного, включая в себя предельно общие представления о цели и смысле, добре и зле, справедливости и несправедливости, 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 выражаемого онтологическим проектом идеала, общество сталкивается с 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 (картезианский) смысл. Речь идет о наличии у общества (цивилизации) некоего предданного, т.е. не связанного с вопросом о формах и инструментах измерения, убеждения в 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 обобщение наличных в конкретном обществе на определенном 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 конкретно-исторических условий. Например, производство, торговля, распределение и потребление товаров всегда и в любом обществе рассматриваются как факторы принципиально исчислимые, а, скажем, религиозность, моральные нормы, эстетические предпочтения никем не воспринимаются как нечто квантифицируемое (так, «большая» или «меньшая» религиозность – характеристики, понятное дело, не количественные, а качественные, подобно тому, как не подразумевается, что «глубокая» мысль могла бы вместить в себя несколько мыслей «поверхностных» («мелких»)).

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 «пространство». Даже внутри одного общества представления о сущности, ценности и гомогенности (гетерогенности) пространства могут существенно отличаться. Аграрий воспринимает пространство в контексте годной к сельскохозяйственному использованию земли, полководец – через призму возможности контроля над ключевыми точками (его представления о пространстве предполагают наличие этих *выделенных* «точек»), 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 культурно-исторические. Только на Западе могла возникнуть метрическая система мер, универсальность которой куплена ценой ее полной абстракции. Если фут или дюйм достаточно наглядны, то подобного никак не скажешь о метре, привязанного к длине Парижского меридиана как его одна сорокаmillionная (сейчас используется ничуть не более наглядное определение метра как длины пути, проходимого светом в вакууме за  $1 / 299\,792\,458$  секунды); при этом, в метрической системе происходит объединение расстояний и площади, поскольку единицы измерения последней оказываются производными (возведенными в квадрат) от единиц измерения расстояний.

На Ближнем 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 до наших дней сохранился обычай измерять расстояния по времени, затрачиваемому на какое-то действие [97, с. 135]. Потребность 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 [97, с.

134]. Не менее приблизительными 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» [97, с. 144].

Культурно-исторические императивы проявляются и при исчислении времени. То, что представления о ценности времени зависят от этико-религиозных факторов, весьма убедительно показал Макс Вебер [30]. 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 цивилизационных парадигм (см., например: [97, с. 148]).

Итак, даже в восприятии таких, казалось бы, нейтральных сущностей, как пространство и время, обнаруживается действие культурно-исторических (более широко – 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 в проявлениях, 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 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 существования цивилизации. Исчисление бытия происходит не в силу произвола или прихоти, но поскольку исчисляемое рассматривается как *ресурс*.

**«Ресурсом» мы назовем 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 допусках оно может иметь вполне определенный смысл), однако из него вовсе не следует, что и сам ресурс с необходимостью суть нечто материальное. Например, имеющие духовную природу произведения интеллектуального творчества 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, соответственно, разным будет и ее исчисление; если же земля 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 доктрины, философские концепции, 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 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*<sup>16</sup> (его ценность часто еще и повышается), но зато *появляются новые ресурсы из числа факторов, которые ранее не рассматривались как ресурс*. 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 обочину общественной жизни. Их «терпят» из уважения к традиции, но не воспринимаяют серьезно, – в них просто не видят ресурса.

Зарождающаяся культура увлечена проектной сферой и мало заботится о ресурсах. В этом ее слабость, но в этом же и ее сила. Зрелая цивилизация расширяет до предела свою ресурсную базу. В этом ее сила, но в этом же и ее слабость. Расцвет технического гения слишком часто совпадает с общим закатом цивилизации.

Резюмируем сказанное в виде тезисов:

1. Для поддержания 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 культурно-исторических принципов организации общественного бытия.

---

<sup>16</sup> 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.



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 исчислимых (а значит – управляемых и пригодных к употреблению). 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, в результате чего все компоненты цивилизации приобретают подчиненное по отношению к материальному «базису» положение. Как это влияет на ее (цивилизации) дальнейшее становление?

Ответить на этот вопрос поможет сформулированный Е.А. Седовым *закон иерархических компенсаций*. Краткая формулировка закона Седова такова: в сложной иерархически организованной системе рост разнообразия на верхнем уровне обеспечивается ограничением разнообразия на предыдущих уровнях, и наоборот, рост разнообразия на нижнем уровне разрушает верхний уровень организации (т.е. система как таковая гибнет) [140–141] (о применении закона Седова к исследованию цивилизационных процессов см.: [108, с. 183 сл.]).

Следует учитывать, что закон иерархических компенсаций описывает общесистемную логику; его использование при осмыслении исторического процесса предполагает внесение существенных корректив. По нашему мнению, применительно к культурно-исторической (в том числе – к цивилизационной) системе нижним уровнем организации следует считать культурно-

историческую матрицу, которая включает в себя онтологический проект, а также основные принципы, в соответствии с которыми он реализуется в конкретных исторических условиях. Верхний же уровень – это те политические, экономические, социальные, культурные (в узком смысле слова) и т.д. формы, в которых цивилизация себя эксплицитно выражает.

Итак, согласно закону 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 степень разнообразия на верхних уровнях организации и максимальная устойчивость цивилизационной системы. Подтверждается ли это предсказание на практике?

Здесь необходимо отметить, что полная унификация несущего уровня принципиально возможна лишь в *первобытном обществе* и *тоталитарном государстве*.

В первобытном (примитивном) обществе происходит подчинение природе и гармония с ней, за счет чего обеспечивается устойчивость в рамках экологической ниши. При наличном status quo, т.е., при отсутствии творческого порыва (который, как было отмечено ранее (подраздел 3.2), только и способен «вырвать» общество из этнографического инфантилизма), отсутствует же и потенциал его развития.

В тоталитарном государстве осуществляется полный контроль со стороны институтов 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.

Данные идеальные типы мы предлагаем исключительно для наглядности, ибо на цивилизационном уровне зависимости намного сложнее, но уже из такой экспозиции проблемы следует, что ограничение разнообразия несущих составляющих на определенном этапе (а именно на этапе *полной* унификации) перестает давать предсказываемый законом Седова эффект. В первом 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 социальной системы (или, по меньшей мере, для существующей формы организации социального бытия) эффект. В примитивном и тоталитарном обществах <sup>17</sup> 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 подобного обозначения), в отличие от тоталитарного государства и, тем более, примитивного социума, 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

---

<sup>17</sup> Тоталитарное *государство* как идеальный тип мы принимаем для простоты иллюстрации, ибо словосочетание «тоталитарная цивилизация» лишено прямого смысла; в то же время, в некоторых аспектах цивилизации могут вести себя *аналогично* тоталитарным государствам, что и дает нам основание использовать (условно!) такие обобщения.

культу материальных благ, каковой выступает следствием общей «материализации» общественной жизни. Порой при этом возникает показательная оптическая иллюзия, связанная с тем, что материально благополучный социум *может себе позволить* поставить духовное производство «на поток»; при кажущемся многообразии форм культурной деятельности происходит коллапс духовной составляющей данной системы, «вымывание» ее онтологической основы, что влечет за собой самые печальные для такой общности последствия.

Наиболее устойчивой является культурно-историческая (в частности – цивилизационная) система, интегрированная на уровне ядра, то есть обладающая единым онтологическим проектом (не сводимым к одному принципу!). Функция обеспечения коммуникации (связи) между ядром и отдельными элементами культуры принадлежит базовым (для данной 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 культурно-исторической системы начинают функционировать в одном режиме, определяемым единственным принципом, но поскольку последний «заглушает» ядро, «горизонтальные» связи между элементами ослабевают, ибо именно ядро играло основную интегрирующую роль. 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 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.: [2, с. 50]). Эту мысль 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 культурно-исторической 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 Иран и 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 цивилизационной системы. Поэтому было бы ошибкой полагать, что, скажем, либерализация

сексуальных отношений априори негативно (или позитивно) сказывается на культурно-исторических 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. Периодическая смена моральных норм есть неперемный атрибут всякого находящегося в процессе развития общества, причем частота этих изменений напрямую связана с характером 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 ее онтологический проект. Если проект исчерпал себя, дух либо в соответствии с новыми вызовами истории его обновляет и переформулирует, направляя все свои силы на его реализацию, либо уходит в небытие, оставляя место для деятельности своим более творческим и удачливым конкурентам. Процесс ухода может произойти за несколько лет, но может растянуться на десятилетия или даже столетия (химеричная полужизнь оставленных духом культурно-исторических организмов). Как правило, внешние обстоятельства лишь делают явным то, что уже ранее метафизически случилось. К примеру, 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. Говоря о высшей идее, можно подразумевать как бытие отдельного человека, так и целого общества. Высшей идее в культурно-историческом аспекте соответствует онтологический проект; речь, стало быть, только в ракурсе (аспекте) рассмотрения. В случае цивилизации, онтологический проект выступает ее ядром.

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 приходится сталкиваться 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, а освободившуюся нишу занимает культ материальных благ. Однако этот культ, сопровождающий любую клонящуюся к закату 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 такая интенция 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 онтологический проект более «не работает». Как следствие, общесистемная логика ограничения разнообразия приводит нижний уровень организации социальной системы к полной унификации. Последняя достигается за счет выдвижения «единого принципа», который, как ранее было показано, практически всегда связан с «материализацией» бытия и рассмотрением всех сторон социальной деятельности сквозь призму «ресурсной эффективности». Такое положение дел оказывается деструктивным, а в итоге – гибельным для соответствующей системы.

И все же, отмеченная тенденция не является непреодолимой силой, а закон Седова, даже с внесенными поправками, не может рассматриваться как нечто неотвратимое. Данный закон, как и другие подобного рода обобщения (см. подраздел 3.1.), отражает некоторые тенденции, но нет в историческом бытии таких факторов, которые бы действовали с абсолютной неизбежностью, а те, которые действуют, например, факторы биологические или физические, не являются, строго говоря, факторами историческими. Вопрос поэтому не в том, можно ли переломить тенденцию, а в том, как с наибольшей эффективностью, т.е. с большей пользой и меньшими потерями, ею воспользоваться.

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

Первый способ – **«перезагрузка матрицы»**, т.е. обновление ее кода. Мы имеем в виду следующее. Культурно-историческая матрица суть образование многомерное, поскольку в ней сосредоточен многообразный исторический опыт духа. Кризис цивилизации наступает, когда дух сводит ее содержание к одному принципу и пытается разместить всю ее размерность на одной «плоскости» (повторимся, эта плоскость практически всегда оказывается плоскостью материальных потребностей). Однако матрица даже при таком «уплощении» сохраняет свой потенциал, просто он оказывается актуально невостребованным. Задача заключается в том, чтобы «перезапустить» матрицу, но не в смысле «возврата к изначальности» (дух 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 значительные перспективы на будущее. Но «перезагрузка» культурно-исторической матрицы весьма сложна в реализации (причем, в каждом конкретном случае должна быть разработана уникальная стратегия, ибо 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, зависят они от наличной ситуации и от решимости общества. 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 осуществлению первого пути.

## Раздел 4. ИСТОРИЯ БУДУЩЕГО?

### 4.1. Будущее как проблема метафизики

*Познание истории и культуры будет однобоким, если теоретик ограничится прошлым, с ужасом отшатываясь от задачи исследования будущего. Не для того ведь 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, чтобы в актуальном настоящем, используя опыт путешествий по волнам истории, участвовать в созидании будущего. К тому же, любая философско-историческая схема будет концептуально незавершенной 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 грядущего – дело сложное и неблагодарное, почти всегда вызывающее у кого-то скепсис и всегда рискующее оказаться ошибочным. Это мысленный эксперимент, адекватность которого зависит от корректности принятых допусков и уровня нестабильности системы в настоящем.

Футурологические проекты в большинстве случаев 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. Решение подобных проблем начинается с уровня экспертов, которые разрабатывают стратегию, переходит в

ведение политиков и топ-менеджеров, 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 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 имплицитная онтологичность будущего допускает применения к нему категории «истина». Но каков может быть смысл у *истины будущего*?

С точки зрения классической метафизики, ограничение через «еще» есть факт более познавательный (и даже «технический»), нежели бытийный, поскольку время в классической традиции рассматривается как нейтральный относительно сущности фактор, никак или почти никак не влияющий на ее (сущности) проявление (см. подраздел 1.2.). Распространенный на философско-историческое познание, такой подход означает: нечто, будучи заложено в «теле» сущности изначально, должно произойти с абсолютной необходимостью. Частный же вопрос составляет «когда?» и «кем?» будет реализовано это нечто, и только эта частность отдана случайности.

Допуск о неотвратимости будущего 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 отнюдь не только как прямая (кривая) линия, но и как спираль или 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 патетически восклицал: «Кто не понимает, что ничто уже не изменит этой развязки (завершение истории западного человечества. – 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» [177, с. 172–173]. Правда, не вполне ясен смысл борьбы, если все равно ничего не изменить. 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*» [178, с. 672].

Совершенно иной смысл и звучание приобретает вопрос о прогнозировании будущего при принятии иного онтологического допущения, согласно которому будущее открыто для творчества свободного интеллектуального субъекта. Неопределенность будущего, по мнению Пригожина, лежит в основе человеческой креативности [217, р. 202]. Здесь речь может идти уже не о совпадении прогноза и реального положения дел так, будто бы это положение дел было уже заранее принципиально реализованным («записанным на небесах») и лишь временная отсрочка мешала бы созерцать это налицо. Задачей футурологического исследования становится не описание неизбежного, но созидание *лучшего из возможного*. Сам же 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, либо, если прогноз негативный (прогноз-предупреждение), будущее реальное выстраивается как альтернатива возможному, но нежелательному.

Мы модельно-проектному стилю дискурса в данном случае отдаем предпочтение перед созерцательно-истинностным, поскольку полагаем (как не раз уже отмечалось), что будущее есть поле творческих возможностей духа, оно не задано ныне сущим, хотя и зависит от него. Проблема заключается в том, чтобы как можно точнее определить степень суверенитета будущего по отношению к прошлому и настоящему.

В каждом конкретном случае эта проблема должна решаться исходя из наличной ситуации (степени неустойчивости социальной системы в настоящем, долгосрочности прогноза, характера действующих тенденций и т.д.). Но и здесь в основе футурологической модели 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 принципиально отлична от представлений классического детерминизма, в философско-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 системы характеризуется чистой случайностью, тогда ни о каком социальном познании речи быть не может. Вопрос о наличии логики социального (исторического) развития является, таким образом, ключевым для обществоведения, подобно тому, как установка на принципиальную познаваемость мира выступает необходимой предпосылкой 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 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 социального (в том числе – 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?

Пригожин и Стенгерс отмечают: «Режим называется хаотичным, если расстояние между любыми двумя точками, первоначально сколь угодно малое, экспоненциально возрастает со временем» [128, с. 81]. Приняв это определение за основу, увидим, что функционирование социальной системы соответствует порядку на микроуровне лишь в том случае, если «траектории» движения двух «социальных атомов», характеризующиеся максимальным числом общих переменных будут в общем и целом одинаковыми или, по меньшей мере, очень похожими. 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), а потому о «тождестве траекторий» речь не идет.

В возможности выбора социальной роли проявляется индивидуальная свобода, но это означает, что свобода ведет к хаосу, а иерархически более сложные общества оказываются более хаотичными; 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, ведь сложноорганизованная система требует для своего функционирования очень тонкого и точного взаимодействия (во всей совокупности «вертикальных» и «горизонтальных» связей)

между различными подсистемами и элементами. При таком подходе более упорядоченной следует считать иерархически более сложную систему, выше организованную.

Итак, имеем противоречие, источником которого является либо категориальный произвол, тогда противоречие – лишь видимость, результат небрежного обращения с терминологией, либо этим источником оказывается имманентная противоречивость социальной действительности, которая стремясь к порядку на одном уровне, порождает хаос на другом.

Мы уже рассматривали вопрос об исторической *необходимости* в подразделе 3.1., 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) подойдем 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» [128, с. 93 прим.]. Если бы социальная действительность характеризовалась *чистой случайностью*, познание общества было бы принципиально невозможным, 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 волевым актам (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 и масштабы. Разброс ситуаций, в которых личность проявляет свободу выбора, невероятно велик, причем невозможно даже примерно определить порядок числа, которое обозначает количество принятых решений одним «средним» человеком за один «средний» день, поскольку любое простое решение можно рассматривать как набор еще более простых и т.д. При этом следует иметь в виду, что заранее 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 пресс-секретарей, а иной раз случайное и нелепое стечение обстоятельств приводит к масштабным историческим последствиям; не только горы рожают мышей, но бывает, что и мышь может родить гору.

Впрочем, анализ актов социального выбора дает картину не броуновского движения, 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 неконформистские 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*». В социальной реальности *A* может стать причиной *C*, *D*, *E*, *F*, а отнюдь не только *B*; moreover, оно может остаться и просто *A*. Одни сценарии более вероятны, другие менее вероятны, но осуществиться может любой *возможный*. В этом смысле акты социального выбора и следующие за ними события в общем и целом случайны: они могут быть, могут 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 актов, порожденных столкновениями индивидуальных волений; компенсация происходит потому, что система стремится к устойчивости, иначе разгул



своеволия социальных атомов, каждый из которых мнит себя центром бытия, привел бы общество 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 оказывающий влияние на всю систему фактор, 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. Какая-нибудь *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 социальной (соответственно – и в культурно-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 либо соответствуют наличному характеру системы, либо несут в себе более или менее удачный ответ на актуальный вызов; последние тоже отвечают характеру системы, но реализуют не сохраняющий, а развивающий (воплощение потенциальных возможностей) сценарий.

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 совершает неопределенно много актов выбора, 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 (историческими – в широком смысле, культурно-историческими – в более узком), 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 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 различных сферах социальной жизни. 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» [118, с. 29].

Кроме сугубо технических сложностей социального прогнозирования, связанных с учетом всех релевантных факторов (и

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. Пospешив отбросить первую теорию (она ведь неточна в прогнозах!), можно лишить себя возможности довести ее аппарат до приемлемого уровня точности.

Да и прогноз вовсе «не обязан» осуществиться, он лишь демонстрирует теоретически определенную возможность. Например, если один ученый предсказывает гибель всего человечества в результате крупномасштабной ядерной войны, а другой утверждает, что такая война возможна, нет необходимости проверять оба эти прогноза на практике. Да и сами эти теоретики, скорее всего, не ждут такого рода подтверждений своим предположениям, а скорее желают создания таких условий, при которых эти прогнозы вообще не осуществляются.

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.

Футурологический элемент является самым уязвимым местом любой социально-философской и философско-исторической теории, но он необходим как в практическом аспекте, так и в логико-методологическом; он нужен 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 социальных структур, ввиду онтологической сложности и многомерности последних, требует построения различных моделей, отражающих те или иные аспекты исследуемых объектов. 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», будет иррелевантным в другой. Это означает, что каким бы тщательным образом ни была сконструирована модель конкретного общества или даже всемирной истории, она 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» [36, 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. Эталоноточности, как принято считать, является математика. Социогуманитарному знанию с его расплывчатостью формулировок и приблизительностью прогнозов точность совсем не помешает. 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; конкретная реализация клиометрического анализа представлена, например, в монографии В.В. Подгаецкого [123]).

Прежде чем пытаться определить границы допустимости применения математических моделей для предсказания поведения социальных (в частности – культурно-исторических) 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» [171, с. 145–146].

С аналогичной ситуацией теоретик сталкивается и при попытке построить математическую модель общества: огромное количество «частиц», невозможность точного определения начального состояния, к которому социальная система весьма чувствительна... Кроме того, если управляющие функционированием 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 3.1.) 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 вопрос не только возможность предсказания поведения человека и общества, но и компетентность всей социальной мысли. Такой вывод, конечно, не сулит ничего хорошего гуманитарным и общественным наукам.

Однако этот вывод может быть оспорен исходя из работок в области синергетики и нелинейной динамики, в частности исходя из концепции параметров порядка. В математике даже появился соответствующий раздел – теория инерциальных многообразий [194].

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. В основе чрезвычайно сложных явлений лежит внутренняя простота (см.: [78, с. 64–116]).

Впрочем, теория инерциальных многообразий ориентирована на математическую интерпретацию параметров порядка. Всегда ли математическая интерпретация имеет необходимую *точность* и возможны ли не менее достоверные интерпретации?

В социогуманитарном знании некантитативная интерпретация не только возможна, но 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. 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 описывающие деятельность мозга уравнения, невозможно получить *и такого* результата! С точки зрения электрической активности мозг человека в состоянии бодрствования ведет себя совершенно хаотично, 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 исторического развития общества, где 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 исторических процессов. Довольно заманчиво описать историю человечества в виде четкой формулы, но результаты подобного квантифицирования 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» [108, с. 98]. 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 Вычислительного центра РАН, но «... к сожалению, пока аппарат получается слишком громоздким...» [108, с. 98].

В частном историческом или футурологическом исследовании математический аппарат может 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 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 [198, 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.

На наш взгляд, формализация в виде уравнения ничего не добавляет *по существу* к словесному представлению закона техно-гуманитарного баланса. 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. У нас 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 (для современного западного общества нужно включить 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. Моля вполне серьезно говорит об экономической ценности идей, себестоимости их создания и т.д. [107]. Для нас предельный технократизм А. Моля представляется неприемлемым.

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 ею управления?

На первый взгляд кажется, что легкость управления системой напрямую зависит от ее простоты. Однако следует иметь в виду, что с усложнением самой социальной системы ее аппарат управления также становится все более сложным и, в общем, более сложная система оказывается более управляемой. Это вполне объяснимо. Во-первых, сложная социальная 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, жизнеспособному обществу 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 это происходит без внутренней связи с самим социальным процессом, в некоторой степени «параллельно» ему; усовершенствование методов прогнозирования вызывается, 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 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 энергетических затрат и ей труднее, по сравнению с более простыми системами, поддерживать баланс с окружающей средой), 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 историей вызовы и быть готовыми (технически, 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.

#### **4.2. Современная цивилизационная ситуация и метрико-онтологические параметры истории**

*Исследование* современной цивилизационной ситуации 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 культурно-исторической реальности необходимо подвергнуть ревизии, а в случае необходимости – и поменять апробированный и хорошо себя зарекомендовавший в других познавательных условиях инструментарий. Для осуществления

подобного замысла теоретик нуждается в опоре на некие базовые допуски, которые обеспечили бы возможность таковой категоризации бытия. Очевидно, 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 невысказанной, 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. Проверим достоверность такого предположения.

Топос – важная характеристика цивилизации, но далеко не единственная. 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 силы, 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 3.3.), 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 бытия духа) в ее собственной онтологической 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, они и себя определяют посредством кодов именно *этой* культуры, выступающей, таким образом, средством самоидентификации.

Совершив некий творческий акт, личность в значительной степени обязана возможности такого акта культуре, в рамках которой она *стала*сь 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 того 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 3.2.). 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 гаранты таковой связи выступают история, традиция, религия, обычаи и т.д.; в отношении же человечества (мирового духа) таких гарантов нет, а только лишь умозрение (например, космополитизм) как фундамент соответствующей связи все же слишком ненадежно. 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 3.3.). 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 принципиального 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 действителен, как действителен 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 формах развертывания духов народов, но даже в их собственном *как-есть* существовании (при иных исторических обстоятельствах человеческие коллективы могли бы быть представлены иными, отличными от тех, которые фактически представлены, цивилизациями, вдохновляемые иными онтологическими 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 если первый получает от них *конкретность*, то второй – *действительность (реальность)*. Хотя абсолютный дух мыслится как мировой, его *всемирность* не зависит ни от каких исторических обстоятельств; это согласуется с тем, что мысли о единой сущности человечества высказывались задолго 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» также 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 (понимаемую как действительность, или даже скорее – задействованность) абсолютного духа можно выйти и иным способом. 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 бытийствование. Значит, что-то поддерживает ее существование в условиях, когда ее «родной» дух канул в Лету. 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*, благодаря которой познание культурной жизни иных цивилизаций становится вообще возможным. В Мегаматрице

заключен *исторический опыт всего человечества*, хранителем, интерпретатором и распорядителем которого и выступает абсолютный дух.

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 и выработке онтологического проекта. Однако едва ли будет обоснованным утверждение, что такой процесс на самом деле происходит. Ни в становлении общей идентичности, ни в выдвижении некоей сверхзадачи, ни в формировании культурно-исторической матрицы (Мегаматрица – это *произведение* культурно-исторических матриц, а не одна из них), ни в разработке онтологического 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, выводя 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 описывать не как становление мировой цивилизации, а как формирование Мировой Ойкумены, или *Мегаойкумены* (см. подраздел 2.5.). 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 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. Далее, Мегаойкумена обеспечивает 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) несущего уровня есть (до оговоренного нами ранее предела (подраздел 3.4.)) 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 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 изоцирченной пространственной топографии* (курсив наш. – А.Х.)» [110, 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.

Нам трансформация роли пространства в Новом мире представляется иначе. 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; следовательно, в смысле масштабов культурно-исторического 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; в этом смысле, стало быть, пространство сжимается. Соответственно, о пространстве можно говорить 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 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 [153]. 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 цивилизованными народами и варварами ни теми, ни другими не воспринимались как темпорально обусловленные, т.е. проходящие *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 способов своего прочтения. Возникает идея временной дистанции, разделяющей страны, народы, цивилизации, но при этом объединяющей их на более высоком уровне, поскольку указанная идея имплицитно предполагает некую *эквивалентность* между участниками всемирно-исторического процесса, позволяющую

применять к ним единый критерий – *время*, которое начинает выступать мерилom 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 его 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, а вопрос о том, «где?» произведен тот или иной товар (место сборки) становится второстепенным, уступая первенство вопросам «кем?» и «когда?». Бренд по традиции еще ассоциируется с национальными его корнями, но в реальности эта привязка все более превращается в фикцию.

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, 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 что-то неподвластное Крону*. 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 теоретически позволяет сохранять ее *неограниченно долго*, причем *без качественных и количественных потерь*. «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, так и производителей, причем здесь играет роль не только ноу-хау и темп его внедрения, но и *свое-временность* анонса (классический пример преждевременного анонса, приведшего к плачевным последствиям – так называемый «эффект Осборна»).

Таким образом, значимость пространства для культурогенеза (субкультурогенеза) уменьшается, а 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 об его ценности, характером инновационности и т.д. и т.п.

Системность социальных объектов предполагает когеренцию между их составляющими, а также возможность изменения общесистемных характеристик в результате трансформационных (мутационных) процессов на отдельных ярусах системы; особенно это касается фазовых переходов, во время которых система отличается повышенной нестабильностью. Влияние таких факторов как информатизация, диджитализация, виртуализация, глобализация затрагивает не только феноменальный, но и субстанциальный уровень истории, а как следствие – ее метрико-онтологические характеристики и архитектуру.

Возможность изменения неизменного (констант) свидетельствует о происходящем ныне сдвиге в «первых принципах» исторического бытия, что отражается не только на социокультурной 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 вторые 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 весьма далеких от математизированного орфизма пифагорейцев формах) в новом пост- (и, одновременно, транс- и мега-) цивилизационном мире. Но если в умопостижимом Космосе Пифагора царит вечная, отрицающая время гармония, то в мире исторического бытия изменению подвержено даже – наряду с пространством – и само время.

### 4.3. Цивилизационный принцип «открытой архитектуры»

Отмеченные выше фундаментальные изменения исторического бытия явились следствиями глобализации. Последняя суть процесс *объективный*, отражение наличных в современном мире тенденций, 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. Следует учитывать, что глобализация суть западный проект; стало быть, чтобы разобраться с онтологическим смыслом глобализации, необходимо обратиться к исследованию того, как Запад выдвинул этот проект и каким образом ему удалось навязать свой проект всему миру.

Постулируемые духом истины претендуют на то, чтобы быть действительными везде и всегда, а не только здесь и сейчас. Однако универсальность мифологемы 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.

Но хотя каждый народный дух потенциально универсален, во всемирной истории в таком 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*; во-вторых, от его

запаса сил и решимости отстаивать и утверждать свой онтологический проект. Дух, в котором универсальность остается лишь в предчувствии, но не на деле, вынужден постулировать свою исключительную уникальность, что позволяет ему оградить свое культурно-историческое 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» [92, с. 137]. Чтобы выяснить, как Запад стал, собственно, Западом, следует принять во внимание его «детский» опыт. Этот последний проходил при колоссальном влиянии античности (греческой и римской культур) и христианской религии. Не копируя прямо существующие образцы, Запад, утверждая себя в мире истории, постоянно соотносит себя с этими традициями.

Во избежание возможных недоразумений следует оговориться, что западную цивилизацию мы не считаем простым продолжением греческой и римской, соглашаясь в этом вопросе с аргументами Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и др.; «переворачивая» проблему, отметим, что древние греки и римляне не были «европейцами» в современном понимании. Однако история и духовный путь Запада генетически неразрывно связаны с ментальным пространством 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 «генеалогии» цивилизаций<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> 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

В античности долгое время сосуществуют две традиции, две цивилизации – эллинская и римская, между которыми шли процессы взаимного влияния, но полной ассимиляции не происходило; данное обстоятельство во многом способствовало разворачиванию отдельного *византийского* (римского по названию, греческого по характеру, христианского по идеологии) цивилизационного проекта.

У Рима был свой уникальный онтологический проект, который по-своему был воспринят западными народами. Интересно, что Ле Гофф всю римскую историю рассматривает как историю грандиозного *закрытого мира* [92, 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 таковым, он вынужден инкорпорировать в свою структуру иные народы и иные культуры<sup>19</sup>, что, конечно, не проходило для него бесследно. 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» [116, с. 168]. Последнее обстоятельство во многом обусловило закат Западной Римской империи.

После битвы на Каталаунских полях, когда «последний римлянин» Аэций остановил в 451 г. гуннские орды Аттилы, римляне

---

ее Рим, у греков и римлян были совершенно разные духовные императивы (онтологические проекты). Мы рассматриваем эллинское (древнегреческое) общество (цивилизацию, культурно-исторический тип) как «материнское» по отношению к римскому, которое в свою очередь становится «материнским» для западного.

<sup>19</sup> 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.



крупных побед не одерживали. Империя все более превращалась в «живого мертвеца», а ее судьбу решали уже не римляне. Защитой Рима от варваров занимались другие варвары, которые, в свою очередь, при случае также были не прочь взять себе кусок «римского пирога». Мало кто из современников обратил внимание на событие, которое можно считать последним в собственно римской истории, а именно на смещение Одоакром (вождем герулов, скиров и ругиев) в 476 году западно-римского императора малолетнего Ромула Августула (фактическая власть принадлежала его отцу Флавию Оресту, который в 449–452 годах был, кстати, секретарем Атиллы, а в 475 году сам поднял мятеж против императора Юлия Непота). Интересно, что инсигнии императоров Запада Одоакр отправляет в Константинополь императору Зенону [92, с. 31], формально признавая его верховную власть.

Не вдаваясь в подробности всех этих перипетий, отметим конечный результат. 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 Западной Римской империи, образуется духовно-политический 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; даже «могильщик империи» Одоакр и, особенно, сменивший его Теодорих Великий пытались копировать римские политические и юридические каноны (и номинально признавали верховную власть Константинополя как легитимного преемника Рима). 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 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...

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, отличного от греческого и римского, *иного* онтологического проекта. В событийном срезе эта зарождающаяся новая духовная реальность выразилась в деятельности Карла Великого, который не только объединил под своей властью огромную территорию, но и решился короноваться (в 800 г.) в качестве императора, попытавшись провести *translatio imperii* (в терминологии Тойнби – *эвокацию* [150, с. 43 сл.]<sup>20</sup>). Однако уже его внуки вынуждены были разделить империю на три части; 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 [92, с. 67–70].

---

<sup>20</sup> 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.

Призрак ушедшего 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 прямого 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.

Основой же культурно-исторической идентичности европейцев постепенно (с победой над арианством и длительной христианизацией восточных территорий (прусы 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 преимущественно 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» [46, 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; хотя политические амбиции пап далеко не всегда

удовлетворялись в полной мере, значение самого 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» [59, 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 универсалистских 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 [37, с. 147]).

Привнесение в историческую рефлексию географической терминологии служит способом идентификации феноменов культурно-исторической 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”» [151, 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 [116, 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». Он 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 (которую, собственно, и планировалось «возродить»), а поскольку последняя в снятом виде<sup>21</sup> имплицитно присутствует в «теле» Запада, для него это «открытие» воспринимается как «возврат к истокам», к теряющемуся в дымке истории «золотому веку».

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 назвали *философией*. «В возникновении... философии, заключающей в себе все науки, я вижу, как ни парадоксально это может прозвучать, изначальный феномен духовной Европы» [57, с. 108].

Эллинский *универсализм* оказался (позволим себе игру слов) событием *уникальным* во всей мировой истории, и именно он определил наиболее характерные черты как собственно древнегреческого общества, так и римского, отразившись и в универсализме западной цивилизации. Через опыт Возрождения западное общество фактически 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 вопрос о влиянии религии на цивилизационное становление и об идентификации соответствующих культурно-исторических феноменов. Одним из основных элементов метафизического проекта организации бытия выступает религия как наиболее аутентичная природе духа форма *коллективной* сопричастности трансцендентному, однако задействованность религиозной мотивации в цивилизационном становлении может иметь самый разный характер. Допустимо ли религиозную принадлежность рассматривать как

---

<sup>21</sup> Мы имеем в виду переработанную теологической мыслью средневековой Европы греческую философию, амбивалентное отношение Церкви к которой отчасти напоминает отношение варваров к Риму.

цивилизационный признак и если допустимо, то в каком качестве? Все ли христианские народы принадлежат к Западу? Если не все, то кто принадлежит, а кто – нет?

Эти вопросы приобретают практический (и даже политический) смысл в особенности при попытке определения «восточной границы» Запада. 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; впрочем, признавая историческую роль православия в становлении российской цивилизации, они почти никогда не обозначают ее термином «православная»<sup>22</sup>. 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* (т.е. особое исповедание веры в пределах религии). 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 [74, с. 75–79]. О внутренней же целостности протестантизма говорить не приходится, а разногласия между протестантскими деноминациями часто более серьезные, чем разногласия между католиками и православными. Однако 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!

Логика западных теоретиков понять несложно. К тому времени, как начал преодолеваться кризис «темных веков», т.е. Запад стал собственно формироваться в качестве локальной цивилизации, фактическое разделение на восточное и западное христианство уже

---

<sup>22</sup> Дискуссии о цивилизационном статусе России см., например: [13-14; 15; 16; 31; 34; 48; 49; 51; 83; 86; 93; 135; 157; 172].

произошло, а ко времени начала подъема новой цивилизации (XII–XIII вв.) это разделение произошло и юридически (1054 г.). Реформация, начавшись как движение за очищение католической Церкви (именно в этом поначалу видел свою миссию Мартин Лютер), очень быстро превратилось в движение антикатолическое. Но хотя Реформация и поставила под сомнение единство «Христианского мира», протестантизм остался явлением западным, генетически и содержательно связанный с католицизмом.

Даже 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* христианства 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 [170, с. 140]. Для западного автора православие – это особая религия, отличная от того, что он 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. Таким образом, не конфессии создают 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 культурно-исторического влияния, но при этом, скажем, Болгарское царство или Киевская Русь не стали частью византийской *православной* цивилизации. Византия (*Βασιλεία Ῥωμαίων*) представляла собой *греческую версию христианского римского государства*, т.е. она реализовала цивилизационный синтез греческого, римского и христианского духовных «ингредиентов». Православие же стало одним из *результатов* этого синтеза, но никак не «отправной точкой».

При всей религиозности, свойственной населению империи ромеев, Церковь в ней не имела такого же влияния, как Церковь на Западе. Духовная власть папы никогда не привязывалась к национальным границам, она всегда их преодолевала; обозначение Римской Церкви как «вселенской» (ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία) нельзя считать бесосновательным. Становление же православия идет «под сенью» империи, из чего вытекает не только его имманентный (и исторически инвариантный) цезарепапизм, но и привязка к государственным и этническим границам, что впоследствии выражается в появлении нескольких *национальных* православных Церквей.

Начиная с V века римский католицизм просто вынужден был включаться в активную культурно-историческую (и политическую) деятельность, устанавливая свои «правила игры» и пытаясь духовно объединить политически разделенные народы Европы; перед византийским православием такая задача не стояла. Католическая Церковь формируется как межнациональное, вне- и надгосударственное духовное образование, Православная – как Церковь государственная. Однако отличие этих конкретно-

исторических образов не отменяло общности трансцендентного фундамента. И даже когда конфессиональное деление Европы стало реальностью, чувство христианского единства сохранялось, что иллюстрирует характер выстраиваемой европейской политической системы, в которой Византия была одним из ключевых и духовно близких игроков, в отличие 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 исчезнувшей византийской цивилизации? В действительности этот вопрос является весьма важным и имеющим отношение как в целом к мировой истории, так и (как ни странно это звучит) 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». При этом факт конфессиональных отличий между двумя обществами сам по себе еще вовсе не свидетельствует о том, что эти два общества принадлежат к разным цивилизациям. Например, Реформация, поколебав 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 иными общинами, противоречия между которыми порой 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, но это не значит, что по духу и по культуре европейские западнохристианские народы «ближе» к Бразилии или к Колумбии, чем к православной Греции. В связи с этим многие исследователи выделяют Латинскую Америку в качестве отдельной цивилизации, хоть генетически и связанной 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 у двух различных обществ не препятствует возникновению разных цивилизаций на базе этих обществ. Но из этого следует, 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; есть православные общины в Словакии, Польше и др. странах. Можно ли согласиться с Хантингтоном в том, что эти народы образуют единую цивилизацию?

Если предположение о существовании православной цивилизации верное, то ее деятельность не может пройти незамеченной. В частности, между частями этого *православного мира* на протяжении его истории должен происходить интенсивный культурный обмен. Однако говорить о таком обмене можно разве что с большой натяжкой. Например, 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 патриарха Никона, задуманной с целью привести церковные книги и богослужение к соответствию с греческими образцами. Эти контакты не стали как-то особенно тесными и в последующие века, 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 чувство общей идентичности, объединяющее представителей входящих в нее народов. Однако вряд ли 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. 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 – более или менее последовательно стремятся к этому. А есть и такие страны – Россия, Белоруссия – которые проводят достаточно четкую 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 проводящего эту границу прямо по территориям Украины, Белоруссии и Румынии [170, 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 идентифицировано как цивилизация. Однако онтологический 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 и институтов гражданского общества. Короче говоря, на протяжении веков Российское государство (Великое княжество Московское – Московское царство – Российская империя – СССР – Российская Федерация) 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 российский онтологический проект сложился во времена более ранние; вестернизированные императоры лишь несколько его корректировали и 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. Получается, что 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 онтологический проект, свою культурно-историческую матрицу и т.д. Географическая граница между ними достаточно неопределенная; 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 преимущественно культурно-исторические основания, выражающиеся в том, 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 цивилизации являются родственными, то их влияние на эти общества не имело в большинстве случаев антагонистического характера, не ставя конкретное общество 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. Сложилась достаточно уникальная ситуация, когда несколько православных обществ Европы могут быть идентифицированы как относящиеся к западной цивилизации, а могут и как относящиеся к цивилизации российской, а, в сущности, могут быть отнесены как к одной, так и к другой. В конечном счете, *метафизический выбор таких обществ зависит от воли их наций, идентифицирующей себя с той или иной цивилизацией*.

Как видим, «границы» западной цивилизации достаточно размыты, а ныне территория того, что называется «Западом» существенно отличается от территории средневекового «Христианского мира». Запад открыл 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.

Разумеется, эти вопросы имеют не юридический (поскольку не влекут за собой ни малейших правовых последствий), а культурно-исторический смысл. Принципиальным здесь оказывается то, какие именно народы являются носителями соответствующего онтологического проекта, 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 позволяет Западу (начиная с Нового времени) заложить идейные принципы грядущей глобализации. Прежде всего, это (условно назовем его так) принцип «открытой архитектуры».

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 – ныне его используют около 90 % компьютеров. Показательно, что принцип открытой архитектуры принес не только потрясающий успех компьютерам IBM PC, но и лишил саму корпорацию 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.** Этот 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 риски, 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).

#### 4.4. Глобализация и индивидуализм

Деятельность цивилизации всегда проходит в рамках некоей локальной пространственной (и временной) ниши, но ее влияние не обязательно ограничивается собственным топосом; порой культурно-исторические границы «раскрываются», благодаря чему в сфере ее духовного притяжения могут оказаться иные общности. Большую роль при этом порой играет «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; 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 многогранного феномена эллинизма. 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 в цивилизационном становлении и межцивилизационных контактах ими детерминируется далеко не все.

Большинство цивилизаций (за исключением одиночных обществ) находились в состоянии контактов (во времени и в пространстве) между собой, в той или иной степени влияя друг на друга. Нынешняя цивилизационная ситуация формируется под знаком глобализации, которая выводит эти контакты на качественно новый уровень. Человечеству необходимо научиться жить в глобализованном мире, но сделать это непросто, особенно учитывая то, что споры вокруг глобализации очень часто 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» [119, с. 706].

Несмотря на кажущуюся логичность, такой подход 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 имеет ли отношение к этому факту 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* исторического процесса. Эти действия уже *post factum* объективируются ввиду своей осуществленной наличности, но они не задаются изначально в некоей предписанности сценария. Поскольку же 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.

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 *вестернизацией*, поскольку сам проект глобализации начала развлекать 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, – пространства экономического) был бы не таким, каков он фактически представлен ныне. Глобализация экономики связана отнюдь не с некими естественными процессами, идущими «параллельно» и независимо от метафизических императивов Запада, но в самой непосредственной связи с ними. Здесь экономические изменения оказываются результатом деятельности духа, а не *естественной* данностью. 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 их в жизнь и навязать свой проект глобализации (являющийся составной частью его онтологического проекта) иным ныне существующим цивилизациям?

При исследовании современных тенденций общественного развития сложно избавиться от желания искать поверхностные параллели для того, чтобы трактовать этот всемирно-исторический переход посредством системы координат привычно-знакового мира

*традиционной* истории. Поэтому глобализация многими авторами рассматривается как синоним «американского империализма», как реализация плана «мирового господства» и т.д. и т.п. Порой некоторые представители политической элиты Запада сами дают повод для подобных оценок (см., например: [20]). Даже в трактовках признанных мэтров нередко дают себя знать устоявшиеся шаблоны *классического* 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» [170, 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) практически на все человечество? 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. Например, изобретение в IX веке пороха не имело для Китая значимых последствий, чего не скажешь о народах Запада, познакомившихся с ним пятью столетиями (!) спустя (пожалуй, если бы жители Поднебесной руководствовались европейскими императивами, свободное экономическое пространство исчерпалось бы намного раньше, и исчерпали бы его китайцы).

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 собственно 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 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 духа, в ней должно соблюдаться единство самости, без которой не было бы оснований рассматривать наличную совокупность неких событий как историю *этого особого духа* и не было бы возможности придать соответствующим событиям структурную оформленность. Тождество 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 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 конкурентами, а потому, что само это преимущество стало возможным благодаря реализации уникального онтологического проекта, лежащего в основе западной цивилизации; технологии и организация явились здесь лишь *средством* его (проекта) реализации.

Какие же особенности Запада стали при этом определяющими? По мнению Хантингтона, это: античное (классическое) наследие, католицизм и протестантство, европейские языки, разделение духовной и светской власти, господство закона, социальный плюрализм, представительные органы, индивидуализм [170, 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, считают Россию 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) [137]<sup>23</sup>.

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 онтологического проекта Запада, следует использовать в качестве ключа не конкретные (исторически-конкретные) формы организации бытия, а некое свойственное ему универсальное метафизическое же кредо. Таковому статусу более всего из перечисленных Хантингтоном характеристик соответствует «индивидуализм» (об индивидуализме как особенности западной цивилизации см., например: [205; 230]).

Слово «индивидуализм» имеет самые различные коннотации, зачастую несвободные от аксиологической и эстетической нагруженности. Помимо «бытовых» представлений об индивидуализме, отдельно выделяют теоретический (близкий

---

<sup>23</sup> Вопрос о принадлежности России к Западу в значительной степени имеет политическую подоплеку и связан как с дискуссиями внутри российской интеллигенции (спор между «западниками» и «славянофилами»), так и с восприятием российского общества и российской культуры со стороны западных интеллектуалов. 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 развития, которая представлена российским обществом, поэтому мы и рассматриваем последнее как основу особой цивилизации.

номинализму, солипсизму и субъективизму), этико-политический (анархизм, либерализм и т.д.), хозяйственный (знаменитый лозунг *laissez faire, laissez aller*), педагогический, социологический варианты индивидуализма [159, с. 175]. Под **индивидуализмом** здесь будет пониматься **установка на признание онтологического статуса личности и ее определенного 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 организации бытия) 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 про-явление* 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» [70, с. 43].

У Ивина, как видим, индивидуализм и коллективизм рассматриваются как характеристики общечеловеческого развития. 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» [70, 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 логике указанного автора, нужно признать, что до появления ростков индивидуализма в Греции и истории-то не было, а большинство народов, не имеющих счастье 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, оказывается одной 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 связано 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 онтологических проектов, возникших 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 онтологический проект формируется под влиянием двух картин мира – античной (греко-римской)<sup>24</sup> и христианской. Но эти две картины мира не просто

---

<sup>24</sup> Лишь достаточно поздно (никак не раньше эпохи Возрождения, а возможно 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

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; даже аскетический уход от «мира» приобретает сотериологический 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, полулегдарному 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, ведомые Византией, и католические народы, предводительствуемые

---

заходит о культурном влиянии со стороны Греции и Рима, а не о самих этих общностях в их собственном историческом бытийствовании, в ряде случаев имеет смысл говорить о целостной античной традиции, хотя бы в-себе и разделенной, но в сложном переплетении судеб и символов предстоящей для внешнего реципиента (каковым оказался Запад в свой «детский» период истории) в качестве единого источника.



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. Как уже было сказано, Церковь в Византии играла важную, но иную роль, подчиненную по отношению к государству, фактически превратившись в один из его департаментов; это была стратегия, принципиально отличная от стратегии папства. Немаловажное значение имела также разница в «возрасте» Византии и Запада. Римская империя окончательно разделилась на Западную и Восточную после смерти Феодосия 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. Византийская (ромейская) 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 – нет. 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 мировоззрения.

При всей своей сложности и противоречивости, Реформация стала дальнейшим шагом в этом направлении. Показательна полемика между Эразмом Роттердамским и Мартином Лютером. Рассматривая в своих письмах-памфлетах сугубо теологические вопросы христианского вероучения, они фактически выступают в роли двух эллинизированных европейцев. 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 христианства, у него гораздо больше мистики, чем у Лютера: Эразм предполагал наличие принципиально тайного, непонятого, невысказанного, для Лютера же нет веры без понимания [98, 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 было не просто возвратом к античности, так и западный индивидуализм не стал простым повторением индивидуализма античного. Во-первых, античный индивидуализм строго ограничен: он не распространялся на рабов и иностранцев (по законам Рима, статус римского гражданина, даже если он самый последний плебей, был несравненно выше статуса иноземного монарха). Во-вторых, античный индивидуализм был явлением политическим, экономическим и правовым, Запад же посредством христианства придал идее индивидуализма метафизическую основу.

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 к социальным 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» должно 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 соборности. 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 оно 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 (греческого и римского) мира и христианской религии, специфический синтез которых представлен феноменом западного индивидуализма. Именно последний позволяет преодолеть границы локальных традиций и (потенциально) вывести личность 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 сетевых сообществ – в которых на первый план выходят *индивидуальные* качества и способности личности.

Жизнь в условиях спровоцированной 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: [100]). Поэтому эта кардинально новая цивилизационная ситуация требует разработки соответствующих междисциплинарных концепций, направленных на максимально эффективное использование ее возможностей и нейтрализацию (а в идеале – переводению в конструктивную плоскость) ее рисков.

В настоящих условиях вопрос заключается не в том, быть или не быть глобализации, а в том, какие именно перспективы она открывает? С. 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» [170, 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 своем развитии.

Следовательно, человечество просто вынуждено ставить во главу угла свое единство. Но это единство возможно лишь при наличии единства аксиологического, т.е. при признании всеми участниками 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. Самому же основанному на цивилизациях порядку в обозримом будущем альтернативы мы не видим.

#### 4.5. Вызов деонтологизации

С помощью мировоззренческих кодов человек не только расшифровывает бытие, он и «перепрограммирует» его, при этом сам, совершая некий выбор и создавая прежде-не-сущее, становится другим. Индивид в состоянии изменить не только собственную жизнь, культуру, но, до известной степени, и протекание естественных процессов. Необходимо чтобы при этом он четко осознавал свои цели и хотя бы в общих чертах предвидел последствия собственных 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; принимая решения в настоящем, следует держать в голове потенциальные (на данный момент) вызовы будущего.

Поскольку современная цивилизационная ситуация возникла во многом благодаря деятельности западного духа, он вынужден первым принимать на себя все возможные риски, связанные с реализацией его же 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 подражают ему, но сохраняют верность собственным ценностям и проводят собственную политику; есть и такие, кто люто ненавидит западную цивилизацию и западные ценности. Тем не менее, игру ведет Запад, поэтому судьба игры и судьба игроков (в той мере, в какой они оказались в нее вовлечены) зависят от его судьбы. Какие испытания 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. 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 [57, с. 119 сл.]. Он имел в виду не саму направленность на рациональное постижение мира, не саму сущность рационализма, а его *овнешнение*, его извращение «натурализмом» и «объективизмом» [57, с. 126]. На непоследовательность чистого рационализма обращали внимание С.Л. Франк [162], Ф.А. фон Хайек [168, 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 наличие в своей основе некоей альтернативной модели логики, в рамках которой развертывается 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 ли данный индивид рационально или нет; Ницше, например, мыслил в своем роде не менее 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 отделять «рационалистов», ставящих в центр внимания разум как фундаментальную основу человеческого бытия, от «иррационалистов», в качестве таковой основы рассматривающих волю, чувства, веру и т.д.

Исходный рационалистический тезис о тождестве бытия и мышления легитимизирует 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 оснований 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 был прав, то у нее просто нет иного выбора, чем «переформатировать» свои базовые принципы в соответствии с канонами рационального мышления и отбросить 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 скоропостижный 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.

Запад как будто бы сохраняет свою христианскую идентичность, но дело в том, что во многих аспектах она оказывается сугубо номинальной, а фактически эта цивилизация все более попадает под влияние нигилизма. Последний уже редко выражается в антисоциальных действиях или подчеркнутым нонконформизме. Он стал вполне респектабельным и настолько врос в мировоззрение современного западного человека, что нигилизм почти никто не идентифицирует в его собственной сущности [88, с. 7]. Более того, 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» [88, с. 93]. Фактическое отсутствие этой самоочевидности, сознательное разрушение святынь, идеалов, даже обычных норм приличия и правил поведения – это все вполне *естественные следствия материалистического мировоззрения*.

Мы уже не строим пирамиды и готические соборы, мы не участвуем в крестовых походах и не сжигаем ведьм, нас не интересуют теологические диспуты и мы не спорим на площадях о философских системах. Более того, мы даже не понимаем мотивацию тех, кто это делал. Строители Парфенона не задавались вопросом о том, когда он окупится и начнет приносить доход; наша деятельность *невозможна без такого вопроса*. Мы стали слишком меркантильными и *теплыми* (ср.: Откр. 3: 15–16) и уже не способны на Поступок. Пожалуй, сейчас мы бы не осудили Сократа и не распяли Христа; мы бы поступили намного хуже, *не заметив* их. Но и заметив, не восприняли бы серьезно; максимум, на что бы нас хватило, так это нажать на кнопку «Добавить в друзья».

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. Будучи жестко привязаны к политическим убеждениям, последние воспринимаются лишь как поддерживающие полезные правила «священные коровы», сами по себе не имеющие никакого внутреннего обоснования.

Например, из чего следует, что у человека есть какие-то 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 [165, 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 основываться критика тех обществ, где либеральные ценности всячески попираются? Следует ли полностью исключить моральную оценку и, например, толерантно относиться к палачу и садисту только на том основании, что палачество и садизм легитимны в его обществе? А ведь (как было показано в подразделе 2.5.) 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).

Деонтологизация культуры и вызванный ею духовный кризис оказались не в последнюю очередь следствием гипертрофирования роли рационального начала в жизни человека и общества. Причем самому разуму не под силу справиться с кризисом цивилизации, поскольку ему не достает онтологической полноты. Поэтому и ставится вопрос о преодолении старого типа рациональности [60, с. 20; 217, р. 202], хотя, конечно, стратегии этого преодоления могут быть разными.

Можно ли строго рационально обосновать ценности? Последние приобретают подлинное звучание исключительно при соотношении 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 современное мышление, как отмечал М. Фуко, уже не способно предложить какую-либо мораль [163, 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. Фактическая значимость этого образа уже не имеет определяющего значения, подменяясь значимостью виртуальной. Если подвергнуты сарказму и, в конце концов, отвергнуты онтологически ориентированные ценности, то любая сколь угодно случайная и произвольная идея может занять «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. 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 (см., например: [229]), 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 шел, начиная с Нового времени, а потому, что этот путь фактически стал безальтернативным, вследствие чего произошла редукция культурных ценностей. Дело не в технике, а в технократическом идеале организации бытия, создающего иллюзию того, что все проблемы человечества могут быть разрешены с помощью технических методов. Чтобы стратегия была эффективной, она должна иметь под собой надежный онтологический фундамент, который связал бы воедино сущее и должное. Не имея его под собой, соответствующие технократические стратегии оказываются либо беспочвенным прожектерством, либо временным терапевтическим средством.

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», т.е. полярных друг по отношению к другу сценариев, при этом *логически возможных* и имеющих для своей реализации некоторое метафизическое «достаточное основание». В задачи метафизики истории не входит, конечно, их «усреднение» или 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: [109, с. 271–293]).

На наш взгляд, реализация этого сценария логически возможна, но практически 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). Границы между цивилизациями перестанут существовать только с исчезновением религий (по крайней 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 [108, с. 204 сл.]. Другие исследователи наступление «постчеловеческой эры» рассматривают как возможное следствие развития биотехнологий и геномной инженерии (соответствующие предостережения содержатся в недавно вышедшей работе Ф. Фукуямы [165], об этом пишут Уильям Мак-Нил [99, с. 1076], Роджер Осборн [116, 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» [218, р. 19].

*Сценарий 2. «Пиррова победа».* Запад продолжит завоевывать мир, опираясь на свое научно-техническое, экономическое, политическое и военное 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 дуполярную 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 переселения народов, перекроившего этническую карту Европы, мир не знал таких масштабных миграционных процессов. Причем, если бы они проходили на транснациональном, но внутрицивилизационном уровне, то оказывая влияние на этническую жизнь, миграции не подрывали бы целостность соответствующих локальных цивилизаций. Поскольку же ныне они приобретают общепланетарный масштаб (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 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 горько иронизировал Рорти, западный человек утрачивает чувство самости, гордость за свою традицию, свою культуру, он становится настолько широко мыслящим, что его мозги уже выпадают наружу [222, р. 203]. Западные национальные государства все более лишаются свойств собственно государств [156, с. 55], в то время как противостоять

Западу будут нации не столь рафинированные, но крепкие, традиционалистские, религиозные, – причем это противостояние уже переносится на территорию 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 цивилизаций, это плата за успех. Но если в цивилизациях (империях) прошлого такой процесс мог длиться веками, что отчасти снимало напряжение и позволяло проводить ассимиляцию, то ныне скорость миграционных процессов возросла неимоверно, причем правительства стран Запада уже не могут (часто – и не хотят) их контролировать. Однако трансквилизационные миграции 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”» [26, с. 21–23].

Итак, для самого Запада его собственный проект глобализации может оказаться разрушительным ввиду того, что в условиях, когда конкуренция между духами различных народов (и, соответственно, выдвигаемых ими онтологическими проектами) 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, и зачастую 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 [233, р. 117], приобретает зловещее звучание.

*Сценарий 3. «Перезагрузка матрицы».* Ранее уже шла речь о том, что наиболее эффективный способ выхода из цивилизационных кризисов заключается в «перезагрузке матрицы» (см. подраздел 3.4). 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 самоидентичность, самость, т.е. для Запада задачей является иное «прочтение» аутентичных кодов своей традиции, на основе чего можно будет откорректировать соответствующий онтологический проект.

Одним из вариантов «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 [208]), или о «десекуляризации мира» (Джордж Вайгел [232, р. 27–29]) приобретает практическое значение. Это не означает усиления власти Церкви, внедрения религиозных норм 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 обращался к этой теме, предсказывая неизбежный кризис чувственной культуры. Какими последствиями грозит этот кризис? Здесь американский социолог оказывается умеренным оптимистом. Он прогнозировал, что за кризисом последует катарсис, затем – харизма<sup>25</sup> и воскресение. «Кризис-катарсис-харизма-воскресение – это способ, посредством которого была преодолена большая часть предыдущих великих кризисов» [143, с. 810]. В отличие от Шпенглера, Сорокин не считал цивилизацию Запада обреченной, хотя и допускал, 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 верил, что через очищение трагедией, страданием и распятием люди Запада вернуться к

---

<sup>25</sup> Это слово в «Социальной и культурной динамике» употребляется в значении «благодать».

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 западного общества и его культуры будет продолжена, и великая социокультурная мистерия увенчается новой победой» [143, с. 811].

Проблема «выживания» Запада имеет еще один аспект. В предыдущем подразделе мы указали, на необходимость формирования глобального аксиологического пространства, которое не приводя к формированию общечеловеческой идентичности или планетарной цивилизации, позволит взаимодействовать между собой представителям разных типов мышления. Поскольку проект глобализации выдвинул Запад, он, в некотором смысле, оказался его «заложником». Стало быть, именно на нем лежит основная ответственность за выработку соответствующей системы ценностей. Существующие ныне международные организации эту миссию выполнить не могут (они решают узко политические или экономические вопросы), а западные формы коммуникации не обладают аксиологической составляющей (поэтому легко используются противниками Запада для борьбы с ним и его ценностями). Таким образом, проблему поиска путей собственного возрождения («перезагрузку») Западу придется увязать с «идеологическим обеспечением» проекта глобализации, *формулируя и навязывая* миру *онтологически значимые ценности*. Если он это сделать не сможет – это сделают другие.

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. Если соответствующая метафизическая стратегия не будет разработана и реализована в ближайшие десятилетия, Запад, заняв почетное место в Пантеоне духа, сойдет с арены мировой истории, подтвердив тем самым мрачные прогнозы мыслителей шпенглеровской закалки, – причем этот уход 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 предопределенным, 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, как уже было сказано, это лишь крайние сценарии, а в реальности может быть реализован какой-то «усредненный» или даже вообще здесь не предусмотренный.

Нет простых путей выхода из кризиса (здесь затронуты лишь некоторые его аспекты), с которым столкнулся современный Запад (а поскольку он *пока* объективно лидирует на нынешнем этапе всемирной истории – то и *все человечество*). Глубинные причины кризиса лежат в метафизической плоскости, поэтому для определения возможных путей обновления следует искать метафизические же инструменты.

Можно управлять страной от имени ее народа, можно заключать сделки от имени доверителя, 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.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Мы* поставили проблему *изменчивости* первых начал и высших причин сущего, – проблему, которая может стать центральной для постнеклассической метафизики, а соответствующая онтологическая установка – ее отличительной особенностью. Но дело не ограничивается этим. Как для классической, так и для неклассической версий метафизики характерно представление о том, что первые начала едины для всего сущего. Однако как построить модель сущего-как-такового, как свести все его уровни к «одному знаменателю»? Классическая метафизика исходит из признания приоритета внешней по отношению к человеку реальности, неклассическая же – смещает акценты в сторону человеческого существования. Постнеклассическая метафизика должна исходить из того, что мир онтологически многогранен, поэтому разговор о первых началах сущего следует перевести в формат исследования их конкретной определенности, отказавшись от построения универсальных онтологий.

Постижение первых начал сущего-как-истории («исторического бытия») берет на себя метафизика истории, постнеклассическая версия которой представлена в данной работе. Нами было показано, что первыми началами истории есть *дух*, формируемая им **культурно-историческая матрица** и выдвигаемый им **метафизический проект организации бытия (онтологический проект)**, причем эти начала изменчивы и взаимообусловлены. В этом аспекте и обсуждается вопрос о времени как о пределах власти Кроноса. Как оказалось, эта власть поистине всеобъемлюща, поскольку распространяется она не только на феноменальный уровень истории, но и на ее первые начала и высшие причины. Источник власти времени – в «шероховатости бытия», в зазоре между сущим и должным. «Ошибка в шестнадцатом знаке после запятой» как раз и имеет своим следствием утверждение времени не просто как формального условия сущего-как-длительности, но и в качестве конструктивного онтологического фактора. Однако эта «ошибка» также «ответственна» за появление свободы, в антропной плоскости представленной свободой воли. Поэтому власть Кроноса, будучи всеобъемлющей, не является все же абсолютной.

В статусе абсолютной эта власть может *восприниматься* лишь слабым и несамостоятельным духом, еще не вышедшим из

царства природной каузальности и не пришедшим к необходимости выстраивания своего уникального мира, своей вселенной смыслов и, стало быть, еще не за-явившего себя как деятельного исторического субъекта. Дух, рискнувший выдвинуть собственный метафизический проект организации бытия и прилагающий усилия к его фактическому осуществлению, тем самым манифестирует свой суверенитет по отношению к империи Кроноса. Но чем более серьезными становятся его намерения, чем более последовательно он претворяет их в жизнь, тем большим становится давление на него со стороны времени, что находит выражение в ускорении социальных (в частности – культурно-исторических) процессов. Освобождение духа от власти Кроноса через субстанциализацию своих достижений, превосходящих сиюминутность *hic et nunc* присутствия (закрепляющихся, таким образом, *во времени*), приводит к усилению его (духа) суверенитета в собственной антропогенной вселенной. Чем более самосознательным становится дух, тем иллюзорней оказывается власть Кроноса как чего-то высшего, предлежащего, чуждого и безразличного. Время мира, представляющее уже историческим временем, с неизбежностью приобретает антропный характер, постепенно превращаясь, вследствие процесса всемирно-исторического развертывания духа, в форму инобытия последнего.

Такая интерпретация «парадокса времени» имеет лишь формальное сходство с проблемой «парадокса времени», обсуждаемой в естествознании. «Парадокс исторического времени» невозможно разрешить с помощью естественнонаучных методов, хотя их и следует принимать во внимание. Поскольку история, номинально представленная в единстве трех модусов времени, фактически сворачивается в один из них (прошлое), имеющий привилегию определенности ставшего, метафизика истории свои заключения основывает на опыте прошлого, которое хотя не обладает наглядностью здесь-и-сейчас присутствия, в онтологическом горизонте Я оказывается (что выявляется посредством проведения *процедуры установления самождественности* (первый и необходимый этап более общей процедуры *cogito*)) имманентно-сущим. Прошлое обладает присутствием, которое задействовано в генерировании духом культурно-исторической матрицы, задающей хронотопную конфигурацию истории. В модусе сбывшеести названная матрица выступает как субстанциальная сфера готового образца, в модусе же настоящего она суть незамкнутое и открытое будущему

*поле действия*; адекватные считывание и расшифровка культурно-исторических кодов позволяет управлять будущим, неадекватные – порождают химеры. Причем это поле, эмпирически представленное локальными «участками», будучи укоренено в духе как в своей онтологической основе, разворачивается как тотальность.

Сам же дух, несмотря на свою трансцендентную природу, явлен в истории в качестве активно действующего субъекта, главными задачами которого есть выдвижение онтологического проекта, формирование и поддержание культурно-исторической матрицы, лежащей в основе самости отдельных цивилизаций. Духовная деятельность человечества своим началом имеет возникновение сферы сакральных смыслов («добро», «зло» и т.д.), а пространственные границы этой деятельности определяются не столько границами государств и цивилизаций, сколько соответствующими ойкуменами.

Метафизическое исследование путешествия духа также оказывается путешествием, и оно также есть деяние духа в плане самопостижения. Однако путешествие метафизика вовсе не тождественно путешествию духа хотя бы из-за того простого, но существенного обстоятельства, что прошлое в своей субстанциальности «закрыто» от проникновения извне. Пытаясь обойти этот обескураживающий факт, метафизик конструирует виртуальную вселенную, наивозможно более близкую (по крайней мере, в его представлении) по своим фундаментальным свойствам к вселенной реальной истории. Смысл такого путешествия не в том, чтобы повторить путь духа, а в том, чтобы приблизиться к пониманию его (духа) сущности, причем это постижение становится крайне актуальным ввиду необходимости получения ориентиров для *практического действия*.

Подобные мотивации могут толкнуть индивидуальное сознание на обобщения, призванные представить механизмы цивилизационного становления в простом и однозначном виде, который по замыслу должен отражать универсальные алгоритмы, *аналогичные* тем, которые действуют в природе. Так возникает идея законов истории, – идея, в которой находит свое полное выражение европейский рационализм. Все бы хорошо, если бы не «шероховатость бытия», не «ошибка в шестнадцатом знаке», не свобода воли, ломающая такие замечательные схемы. Закон, если его рассматривать как абсолютно объективное, безличное и безразличное

(человеку) начало, не соответствует характеру антропного бытийствования, реализуемого как *открытая возможность*. Начиная выстраивать вселенную смыслов, внешне явленную в различных формах социальной активности, а внутренне представленную как *культура*, человек уже тем самым манифестирует автономию (хоть и не полную независимость) своего мира от мира чуждой по отношению к нему природной причинности.

Возможность культуры обеспечивается потенциальной способностью личности к абстрагированию и рефлексии. Субъективный дух, выступая первоначально как функция *коллективного Мы*, затем противопоставляет себя коллективу и концентрируется на индивидуальности *своего Я*. Лишь на последующих этапах он приходит к осознанию тождественности уникального и универсального через признание *всеобщности Я*.

Свобода и творчество выступают важнейшими атрибутами деятеля культуры и, в то же время, онтологическими характеристиками исторического процесса. Каждый подлинный творческий акт в силу своей новизны выходит за рамки наличной культуры, в этом смысле отрицая ее. Но именно такое отрицание придает этой культуре жизненность, энергию, импульс к развитию, а значит, и дополняет ее: выходя за границы культуры, творческий акт устанавливает для нее новые границы. Как объективация духа, культура пребывает в движении, изменении и многообразии, но как форма социально-исторического развития она не может существовать без определенной стандартизации и унификации. Ее развитие зависит от творческих личностей, ее сохранение связано с реакцией на творческие идеи нетворческих масс. В целом, жизнеспособность культуры зависит как от творческого порыва единиц, так и от эффективности коммуникативных механизмов, которые они создадут для трансляции своих идей среди большинства.

Итак, бытие культуры имеет свою основу в творчестве отдельных личностей, а ее устойчивость обеспечивается скрепами в виде социальных структур, порученных попечению обывателей. Креативность и традиция – два необходимых и противоборствующих фактора, конкретное соотношение которых определяет конфигурацию данной культурно-исторической системы и ход ее эволюции. И хотя дух по-разному выражает себя в «вертикальной» (проблема соотношения культуры и цивилизации) и «горизонтальной» (локальные цивилизации, народы) плоскостях, в собственной

сущности он оказывается единым и тождественным себе, лишь в целях самопознания разделяясь на множество проявлений и аспектов.

Действующий в истории дух нуждается в ресурсах для реализации своих проектов. Как только он приходит к отчетливому пониманию этого факта, начинается процесс расширения ресурсной базы, за счет чего значительно повышается эффективность его *хозяйственной* деятельности, однако происходящая вследствие этого *«материализация»* бытия несет опасность его собственному существованию как духа и его произведению – цивилизации. Сведёние несущего уровня цивилизации к одному принципу, каковым практически всегда в силу внутренней логики социальной деятельности оказывается принцип приоритета материальных благ, заканчивается для цивилизации гибелью, если она вовремя не задействует антикризисные механизмы, из которых самым эффективным (но и самым сложным в реализации) является *«перезагрузка матрицы»*.

От перспективы гибели цивилизации не застрахованы и ныне существующие общества, поэтому столь актуальны проблемы, связанные с социальным управлением и прогнозированием будущего; их сложность соответствует парадоксальности, внутренне присущей развитию культурно-исторических систем. Эта парадоксальность имеет место и на современном этапе мировой истории, определяясь формами диалектического взаимодействия *духа народа*, *мирового духа* и *духа абсолютного*, а также трансформацией архитектоники исторического бытия, в частности, изменением роли, которую в истории играют такие фундаментальные параметры, как пространство и время. Эти изменения стали возможными во многом благодаря *принципу «открытой архитектуры»*, который берет на вооружение Запад, а также *индивидуализму*, как ключевому составляющему его цивилизационного кода. Однако новый этап всемирной истории, характеризующийся глобализацией, диджитализацией, виртуализацией и т.д., несет в себе вполне реальную угрозу *деонтологизации* культуры, с которой уже столкнулась западная цивилизация, и которая затрагивает, так или иначе, и другие общества.

Каким бы путем ни пошло развитие человечества в XXI веке, очевидно, что именно Запад будет задавать его тон. В любом случае следует ожидать коренных изменений в структуре социального и культурно-исторического устройства мира. Пока дух являет и *заявляет* себя в форме наций, основанные на их основе государства

будут существовать, получая от него самого свою легитимность и сохраняя за собой важную метафизическую функцию внешней формы представительства духа, – до тех пор, пока последний будет в этом нуждаться. Маловероятно, что государства отомрут уже в текущем столетии, но их роль как организующих центров социального (и особенно – культурно-исторического) бытия будет неуклонно снижаться. Параллельно будет идти процесс образования Мегаойкумены, которая, однако, не заменит и не вытеснит цивилизации как локальные культурно-исторические общности, поскольку не сможет предложить человечеству некую надцивилизационную идею. Поэтому цивилизационной конфигурации истории в обозримом будущем альтернативы не предвидится; Мегаойкумена же обеспечит пространство межцивилизационной (межкультурной) коммуникации, которая является жизненно необходимой на новом этапе мировой истории.

\* \* \*

Признание многогранности и многомерности реальности органично дополняется представлением об открытости истории будущему. Такие онтологические установки имеют глубокое экзистенциальное значение. Если мир не строго детерминистичен, если история не «просчитана» с математической точностью и несомненностью, 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 оно станет.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный. Исповедь // Августин Блаженный. Творения: Пер. с лат. – СПб.; К: Алетейя, УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 1. Об истинной религии. – С. 469–741.
2. Августин Блаженный. О граде Божиим. Книги I–XIII // Августин Блаженный. Творения: Пер. с лат. – СПб.; К: Алетейя, УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 3.
3. Августин Блаженный. О граде Божиим. Книги XIV–XXII // Августин Блаженный. Творения: Пер. с лат. – СПб.; К: Алетейя, УЦИММ-Пресс, 1998. – Т. 4.
4. Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 76–86.
5. Андрияускас А. Кризис классики и поиски “неклассической” метафизики // 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.: Санкт-Петербургское отделение Ин-та человека РАН, 1997. – С. 7–17.
6. Александров В.И. О соотношении философии и метафизики // Философские исследования. – М., 2002. – №. 3–4.
7. Алексеев В.П. Становление человечества. – М.: Политиздат, 1984.
8. Андреев Д. Роза Мира. – М.: Клышников-Комаров и К°, 1993.
9. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт: Пер. с англ. – М.: Европа, 2007.
10. Аристотель. Метафизика: Пер. с древнегреч. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
11. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории: Пер. с фр. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.
12. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М.: ИФ РАН, 1999.
13. Ахиезер А.С. Переходность в культурно-историческом процессе и роль субъекта в динамике цивилизации // Цивилизация. Восхождение и слом / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 2003. – С. 128–144.
14. Ахиезер А.С. Россия как большое общество // Вопросы философии. – 1993. – № 1. – С. 3–19.

15. Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 102–116.
16. Бердяев Н. Судьба России. – М.: ФО СССР, 1990.
17. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. – М.: Искусство, 1994. – Т.1. – С. 37–341.
18. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995.
19. Бестужев-Лада И.В. Ретроальтернативистика в философии истории // Вопросы философии. – 1997. – № 8.
20. Бжезинский З. Великая шахматная доска: Господство Америки и ее геостратегические императивы: Пер. с англ. – М.: Международные отношения, 1999.
21. Блох Э. Тюбингенское введение в философию: Пер. с нем. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1997.
22. Блюменкранц М. Глобальные проблемы современного культурного процесса // Вопросы философии. – 2006. – №5. – С. 160–164.
23. Бокль Г.Т. История цивилизаций. История цивилизации в Англии. – М.: Мысль, 2000. – Т. 1.
24. Бочаров А.В. Проблема альтернативности исторического развития: историографические и методологические аспекты: Дис... канд. истор. наук: 07.00.09. – Томск, 2002.
25. Бранский В.П., Пожарский С.Д. Синергетический историзм как новая философия истории // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс–Традиция, 2003.
26. Бьюкенен П. Смерть Запада: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003.
27. 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.
28. Вебер А. Принципиальные замечания к социологии культуры // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры: Пер. с нем. – СПб.: Университетская книга, 1999. – С. 7–40.
29. Вебер А. Прощание с прежней историей // Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры: Пер. с нем. – СПб.: Университетская книга, 1999. – 375–536.



30. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму: Пер. з нім. – К.: Основи, 1994.
31. Вейдле В.В. Россия и Запад // Вопросы философии. – 1991. – № 10. – С.63–71.
32. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження: Пер. з нім. – К.: Основи, 1995.
33. Владимиров Ю.С. Метафизика. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2002.
34. Гаджиев К.С. Введение в геополитику: Учебник для вузов. – М.: Логос, 1998.
35. Гаспаров М. Светоний и его книга // Светоний Г.Т. Жизнь двенадцати цезарей. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – С. 293–311.
36. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: Пер. с нем. – СПб.: Наука, 1993. – Кн. 1.
37. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории: Пер. с нем. – СПб.: Наука, 1993.
38. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1999.
39. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа: Пер. с нем. – СПб.: Наука, 1992.
40. Гегель Г.В.Ф. Философия права: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990.
41. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. Наука логики.
42. Геродот. Історії в дев'яти книгах: Пер. з давньогрец. – К.: Наукова думка, 1993.
43. Гидденс Э. Судьба, риск, безопасность // THESIS. – 1994. – Вып. 5. – С. 107–134.
44. Гизо Ф. История цивилизации в Европе: Пер. с фр. – 2-е изд. – СПб.: Склад у Н.И. Герасимова, 1898.
45. Гнатенко П.И., Бузский М.П. Национальная психология и бытие общества. – Днепропетровск: ДНУ, 2002.
46. Гоббс Т. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2.
47. Головка В.В. Історіографія кризи історичної науки. Український контекст. – К.: Інститут історії НАН України, 2003.
48. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. – 1992. – № 1. – С. 52–60.

49. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. – М.: Мысль, 1989.
50. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994.
51. Гумилев Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. – М.: Рольф, 2000.
52. Гумилев Л.Н. Письмо В.С. Молдавану // Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. – С. 631.
53. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994.
54. Гуревич А.Я. О кризисе современной исторической науки // Вопросы истории. – 1989. – № 2–3. – С. 21–36.
55. Гусев В.І. Вступ до метафізики: Навч. посібник. – К.: Либідь, 2004.
56. Гуссерль Э. Картезианские размышления: Пер. с нем. – СПб.: Наука, Ювента, 1998.
57. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука: Пер. с нем. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – С. 101–126.
58. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.
59. Дейвіс Н. Європа: Історія: Пер. з англ. – К.: Основи, 2000.
60. Делокаров К.Х. Синергетика и познание социальных трансформаций // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 18–35.
61. Джан Р.Г., Данн Б.Дж. Границы реальности. Роль сознания в физическом мире: Пер. с англ. – М.: Объединенный институт высоких температур РАН, 1995.
62. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации: Пер. с нем. – Москва; Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000.
63. Достоевский Ф. М. Бесы. – М.: Художественная литература, 1990.
64. Дуршмид Э. Победы, которых могло не быть. – М., 2000.
65. Евлампиев И.И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопросы философии. – 2003. – № 5. – С. 159–172.

66. Егоров В.С. Постнеклассическая наука и современное миропонимание // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс–Традиция, 2003. – С. 72–85.
67. Жеребкін С.В. Міф про метафізику // Філософська думка. – 1998. – № 1. – С. 98–122.
68. Заиченко Г.А. Необходимость метафизики // Философский век – СПб. – 1998. – Альманах 7. – С. 133–137.
69. Иванов Н.Б. Что такое история? // Метафизические исследования. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. – 1997. – Выпуск 3. История. – С. 69–82.
70. Ивин А.А. Философия истории. – М.: Гардарики, 2000.
71. Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991.
72. Ильин И. Основы христианской культуры. – СПб.: Шпиль, 2004.
73. Ильин И.А. Путь к очевидности – М.: Республика, 1993.
74. Иоанн Павел II. Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе: Пер. с итал. – Милан; Москва: Христианская Россия, 1993.
75. История в сослагательном наклонении? Круглый стол в Институте Всеобщей Истории РАН // Одиссей. Человек в истории. 2000. – М., 2000. – С. 5–85.
76. Кант И. Критика чистого разума: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1994.
77. Капітон В.П. Культура і об'єктивні закони. – Дніпропетровськ: Наука і освіта, 2000.
78. Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Синергетика и прогнозы будущего. – Изд. 3-е. – М.: Едиториал УРСС, 2003.
79. Кемеров В.Е. Метафизика – динамика // Вопросы философии. – 1998. – № 8. – С. 59–67.
80. Клягин Н.В. Происхождение цивилизации (социально-философский аспект). – М.: ИФ РАН, 1996.
81. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры. – СПб.: Алетейя, 2002.
82. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография: Пер. с англ. – М.: Наука, 1980.

83. Кондаков И.В. «Русский человек» в потоке смысловой неопределенности // *Цивилизация. Восхождение и слом* / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 2003. – С. 416–445.
84. Корет Э. Основы метафизики: Пер. с нем. – К.: Тандем, 1998.
85. Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1972.
86. Котельников В.А., Поддубный Н.В. Современное российское общество: феноменология нестабильности // *Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности.* – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 167–180.
87. Красников В.И. Метафизика определения. – Кемерово: Кузбассвуиздат, 1995.
88. Краус В. Нігілізм сьогодні, або Терплячість світової історії: Пер. з нім. – К.: Основи, 1994.
89. Кроче Б. Антология сочинений по философии: Пер. с итал. – СПб.: Пневма, 1999.
90. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2002.
91. Леві Дж. Про мікроісторію // *Нові перспективи історіописання* / За ред. П. Берка: Пер. з англ. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 122–148.
92. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005.
93. Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891) / Общ. ред., сост. и коммент. Г.Б. Кремнева. – М.: Республика, 1996.
94. Лещенко В. Ветвящееся время. История, которой не было. – М., 2003.
95. Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. – К.: Наукова думка, 1988.
96. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. – М.: ТЕЕРА-Книжный клуб, Республика, 1999.
97. Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм: Пер. с англ. – М.: Олимп-Бизнес, 2003.
98. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1987. – С. 290–545.

99. Мак-Ніл В. Піднесення Заходу. Історія людського суспільства: Пер. з англ. – К.: Ніка-Центр, 2002.
100. Малинецкий Г.Г. О «рисках культуры» в условиях системного кризиса // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 412–425.
101. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1992.
102. Мамардашвили М. Картезианские размышления. – М.: Прогресс, Культура, 1993.
103. Мамардашвили М.К. Неизбежность метафизики // Мамардашвили М.К. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 101–115.
104. Манхейм К. Эссе о социологии культуры // Манхейм К. Избранное: Социология культуры. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 7–233.
105. Михайлюк О.В. Кантівська теорія пізнання і сучасна епістемологічна ситуація в історичній науці // Філософсько-антропологічні студії 2004: Спецвипуск. – К.: Стилос; Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2004. – С. 335–346.
106. Модестов С.А. Бытие несовершеншегося. – М., 2000.
107. Моль А. Социодинамика культуры: Пер. с фр. – Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2005.
108. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. – М.: ПЕР СЭ, 2001.
109. Нейсбит Дж. Мегатренды: Пер. с англ. – М.: АСТ, ЕРМАК, 2003.
110. Неклесса А.И. Трансмутация истории. Вступление в постсовременный мир // Цивилизация. Восхождение и слом / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 2003. – С. 53–97.
111. Нехамкин В.А. Контрфактическое историческое моделирование К. Клаузевица: теоретико-методологический аспект // Вопросы философии. – 2006. – № 6. – С. 105–115.
112. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 5–237.
113. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: В.М. Скакун, 1999.

114. Окорочков В.Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития. – Днепропетровск: ДНУ, 2000.
115. Окорочков В.Б. Трансформация западноевропейской метафизики (онтологический аспект): Дис... докт. филос. наук: 09.00.05. – Днепропетровск, 2003.
116. Осборн Р. Цивилизация. Новая история Западного мира: Пер. с англ. – М.: АСТ, ХРАНИТЕЛЬ, 2008.
117. Павленко Ю.В. История мировой цивилизации. Философский анализ. – К.: Феникс, 2002.
118. Пантин И.К. Россия в мире: историческое самоознание // Вопросы философии. – 1993. – № 1. – С. 20–30.
119. Переслегин С. Самоучитель игры на «мировой шахматной доске»: законы геополитики // Классика геополитики, XX век: Сборник / Сост. К. Королев. – М.: АСТ, 2003. – С. 700–731.
120. Перов Ю.В. Проблематичность метафизических оснований философии истории // Метафизические исследования: Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. – Выпуск 2. История. – 1997. – С. 13–34.
121. 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.-Петербург. отделение Ин-та человека РАН, 1997.
122. Плотин. Эннеады (II). – К.: УЦИММ-ПРЕСС – ИСА, 1996.
123. Подгаецкий В.В. Города Украины в годы нэпа. (Вариант клиометрического подхода к анализу социальных структур). – Днепропетровск: ДГУ, 1994.
124. Поликарпов В. Если бы... Исторические гипотезы. – Ростов-на-Дону, 1996.
125. Померанц Г.С. История в сослагательном наклонении // Вопросы философии. – 1990. – № 11. – С. 55–66.
126. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – Т. 2.
127. Пресняков А.Е. Образование Великорусского государства. – М.: Богородский Печатник, 1998.
128. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1999.

129. Проблемы метафизики и метафилософии: история и современность / Под ред. М.М. Прохорова. – Нижний Новгород: ВГИПА, 2002.
130. Пронякін В.І. Історія філософії в особистісному вимірі філософствування // Філософія. Культура. Життя. – Дніпропетровськ: Дніпропетровська державна фінансова академія. – Вип. 26. – С. 172–177.
131. Пронякин В.И. Западноевропейская метафизика: истоки, эволюционные трансформации, перспективы. – Днепропетровск: ДНУ, 2006.
132. Пронякин В.И. Предмет и познавательные средства метафизики. – Днепропетровск: ДГУ, 1997.
133. Рассел Б. Історія західної філософії: Пер. з англ. – К.: Основи, 1995.
134. Рорти Р. Философия и зеркало природы: Пер. с англ. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1997.
135. Российская ментальность (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1994. – №1. – С. 25–53.
136. Роулэндс М. Философ на краю Вселенной: Пер. с англ. – М.: София, 2005.
137. Рубинский Ю.И. Две Европы или одна? // Европа: вчера, сегодня, завтра / Институт Европы РАН. Отв. ред. Н.П. Шмелев. – М.: Экономика, 2002. – С. 37–60.
138. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. – М.: Языки русской культуры, 1997.
139. Сахаров А.М. Методология истории и историография (Статьи и выступления). – М.: МГУ, 1981.
140. Седов Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность – 1993. – № 5.
141. Седов Е.А. Информационные критерии упорядоченности и сложности организации // Системная концепция информационных процессов. – М.: ВНИИСИ, 1988.
142. Соболь О. Постметафізика – майбутнє філософії // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 11–12. – С. 46–60.
143. Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики,

- права и общественных отношений: Пер. с англ. – СПб.: РХГИ, 2000.
144. Спиноза Б. Избранное: Пер. с голл. и лат. – Мн.: Попурри, 1999.
145. Стогов И. Пепел империй: В поисках законов истории. – СПб.: Амфора, 2001.
146. Тацит, Корнелий. Сочинения в двух томах: Пер. с лат. ТТ. I.–II. – СПб.: Наука, 1993.
147. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Пер. с фр. – М.: Наука, 1987.
148. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: Пер. з англ. – К.: Основи, 1995. – Т. 1.
149. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: Пер. з англ. – К.: Основи, 1995. – Т. 2.
150. Тойнби А. Дж. Постыжение истории: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991.
151. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Пер. с англ. – М.: Прогресс–Культура, 1996.
152. Токовенко А.С. Эволюционная эпистемология: становление новой философской парадигмы. – Днепропетровск: ДГУ, 1994.
153. Тоффлер А. Футурошок: Пер. с англ. – СПб.: Лань, 1997.
154. Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003.
155. Тронский И.М. Корнелий Тацит // Тацит, Корнелий. Сочинения в двух томах: Пер. с лат. ТТ. I.–II. – СПб.: Наука, 1993. – С. 560–602.
156. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии: Пер. с фр. – М.: Научный мир, 1998.
157. Фадеева Т.М. Единая Европа: наследие и судьба // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 108–117.
158. Февр Л. Бои за историю: Пер. с фр. – М.: Наука, 1991.
159. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2002.
160. 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.
161. Фома Аквинский. Сумма теологии: Пер. с лат. – К.: Ника-Центр, Эльга; СПб.: Алетейя, 2007. – Часть 1. Вопросы 1–43.



162. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.
163. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук: Пер. с фр. – СПб.: А-сад, 1994.
164. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3.
165. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции: Пер. с англ. – М.: АСТ, ЛЮКС, 2004.
166. Хайдеггер М. Бытие и время: Пер. с нем. – М.: Ad Marginem, 1997.
167. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993.
168. Хайек Ф.А., фон. Дорога к рабству: Пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2005.
169. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Философская и социологическая мысль. – 1996. – №1–2. – С. 9–29.
170. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций: Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003.
171. Хокинг С. Черные дыры и молодые вселенные: Пер. с англ. – СПб.: Амфора, 2001.
172. Хренов Н.А. Человек как субъект в инверсионных волнах Российской цивилизации // Цивилизация. Восхождение и слом / Отв. ред. Э.В. Сайко. – М.: Наука, 2003. – С.311–350.
173. Шабанова Ю.А. Мистика и метафизика: различие путей, единство целей // Грані. – 2006. – № 1. – С. 58–61.
174. Шабанова Ю.А. Трансперсональная метафизика Мастера Экхарта. В контексте развития европейской философии. – Днепропетровск: НГУ, 2005.
175. Шартье Р. История сегодня: сомнения, вызовы, предложения // Одиссей. – 1995. – М.: Наука, 1996. – С. 192–205.
176. Шевцов С.В. Метафизика и мифология поэтического мышления (Античность – современность: событийный диалог). – Днепропетровск: ДНУ, 2007.
177. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. Гештальт и действительность.

178. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Пер. с нем. – Мн.: Попурри, 1999. – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы.
179. Экштут С.А. Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт историософского осмысления // Вопросы философии. – 2000. – № 8. – С. 79–87.
180. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 20. – С. 5–338.
181. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 20. – С. 343–626.
182. Явоненко О.О. Метафізика як тип філософсько-методологічного дослідження // Мультиверсум. – К.: Український центр духовної культури. – 2000. – № 10. – С. 192–203.
183. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991.
184. A New Philosophy of History / Frank Ankersmit and Hans Kellner, editors. – Chicago: University of Chicago Press, Reaktion Books, 1995.
185. Ankersmit F. R. Historiography and Postmodernism // History and Theory. Studies in the Philosophy of History. – 1989. – Vol. XXVIII. – P. 137–153.
186. Ankersmit F.R. Invitation to Historians // Rethinking History. The Journal of Theory and Practice. – Winter 2003. – Vol. 7. – P. 413–439.
187. Aune B. A. Metaphysics: The Elements. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
188. Barrow J.D., Tipler F.J. The Anthropic Cosmological Principle. – Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986.
189. Bell D. The Study of the Future // Public Interest. – Fall 1965. – Vol. 1. – P. 119–130.
190. Braudel F. On History: Translated by Sarah Matthews. – Chicago: University of Chicago Press, 1980.
191. 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 / Edited with an

- introduction by Rex Martin. – Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998.
192. Davidson D. *Inquires into Truth and Interpretation. Philosophical Essays.* – Oxford University Press, 2001. – Vol. 2.
  193. D’Oro G. *Reenactment and Radical Interpretation // History and Theory.* – 2004. – №43. – P. 19–209.
  194. Foias C., Sell G.R., Temam R. *Inertial Manifolds for Nonlinear Evolutionary Equations // Journal of Differential Equations.* – 1988. – Vol. 773. – № 2.
  195. Forbes G. *The Metaphysics of Modality.* – Oxford: Clarendon Press, 1985.
  196. Haken H. *Information and Self-Organization.* – Berlin: Springer, 2006.
  197. Haken H. *Synergetics and Its Applications to Psychology // Dynamics, Synergetics, Autonomous Agents. Nonlinear Systems Approaches Psychology and Cognitive Science.* – Singapore: World Scientific, 1999. – P. 3–12.
  198. Haken H. *Synergetics as a Bridge between the Natural and Social Science // Evolution, Order and Complexity.* – London; New York: Routledge, 1996. – P. 234–248.
  199. Haken H. *Synergetics: Introduction and Advanced Topics.* – Berlin: Springer, 2004.
  200. Hamlyn D. W. *Metaphysics.* – New York: Cambridge University Press, 1998.
  201. Hasker W. *Metaphysics: Constructing a World View.* – InterVarsity Press, 1983.
  202. Hawthorne J. *Metaphysical Essays.* – Oxford University Press, 2006.
  203. Hempel K. *The Function of General Laws in History // Journal of Philosophy.* — 1942. — Vol. 39, №2. – P. 35–48.
  204. Hobsbawn E.J. *The Revival of Narrative: Some Comments // Past and Present.* – 1980. – Vol. 86. – P. 3–8.
  205. *Ideology and National Competitiveness: An Analysis of Nine Countries / Lodge G.C., Vogel E.F., eds.* – Boston: Harvard Business School Press, 1987.
  206. Inwagen P., van. *Metaphysics. Introduction.* – Boulder, CO: Westview Press, 1993.
  207. Kane R. *The Ends of Metaphysics // International Philosophical Quarterly.* – December, 1993. – Vol. XXXIII, № 4. – P. 413–442.

208. Keppel G. *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. – Cambridge: Polity Press, 2004.
209. Korner S. *Metaphysics: Its Structure and Function*. – New York: Cambridge University Press, 1987.
210. Kroeber A. L., Kluckhohn C. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. — Cambridge, MA: The Museum, 1952.
211. Lorenz K. *Behind the Mirror: A Search for a Natural History of Human Knowledge*. – London: Methuen and Co, 1977.
212. Loux M. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. – London: Routledge, 1998.
213. Lowe E.J. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. – Oxford: Clarendon Press, 2006.
214. Nye J.S., Jr. *The Changing Nature of World Power // Political Science Quarterly*. – № 105 (Summer 1990). – P. 181–182.
215. *Oxford Studies in Metaphysics / Edited by Dean Zimmerman*. – Oxford University Press, 2004. – Vol. 1.
216. *Oxford Studies in Metaphysics / Edited by Dean Zimmerman*. – Oxford University Press, 2006. – Vol. 2.
217. Prigogine I. *The Creativity in the Sciences and the Humanities. A Study in the Relation Between the Two Cultures // The Creative Process / Ed. by L. Gustafsson, S. Hovard and L. Niklasson*. – Stockholm: Swedish Ministry of Education and Science, 1993. – P. 195–202.
218. Prigogine I. *The Die Is Not Cast // Futures. Bulletin of the World Futures Studies Federation*. – January 2000. – Vol. 25, № 4. – P. 17–19.
219. Priest G. *Towards Non-Being: the Logic and Metaphysics of Intentionality*. – Oxford University Press, 2005.
220. Quingley C. *The Evolution of Civilization: An Introduction of Historical Analysis*. – New York: Macmillan, 1961.
221. Ranke L. von. *The Theory and Practice of History / Ed. with an introduction by G.G Iggers and K. von Moltke*. – Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973.
222. Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. – Cambridge University Press, 1991.
223. Rorty R. *The Historiography of Philosophy: Four Genres // Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy /*

- R. Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner, eds. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – P. 49–76.
224. Rostow W.W. The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto. – 3 ed. – Cambridge University Press, 1993.
225. Schrag C.O. Postmodernism as the Problem of Metaphysics // 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.: Санкт-Петербургское отделение Ин-та человека РАН, 1997. – С. 18–21.
226. Smith Q., Oaklander N.L. Time, Change and Freedom: An Introduction to Metaphysics. – London: Routledge, 1995.
227. Stone L. The Revival of Narrative: Reflection on a New Old History // Past and Present. – 1979. – № 85. – P. 3–24.
228. Taylor R. Metaphysics. – New Jersey: Prentice Hall, 1963.
229. Technology and the West: A Historical Anthology from Technology and Culture / Terry S. Reynolds, and Stephen H. Cutcliffe, eds. – Chicago: University of Chicago Press, 1997.
230. Triandis H.C. Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism // Nebraska Symposium on Motivation 1989. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1990. – P. 44–133.
231. Wallerstein I. The Challenge to Maturity: Whiter Social Science? // Review. – 1992. – Vol. 15, № 1. – P. 1–7.
232. Weigel G. Religion and Peace: An Argument Complexified // Washington Quarterly. – Spring 1991. – № 14. – P. 27–29.
233. White H. Metahistory. The Historical Imagination in the Nineteenth-Century Europe. – Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 1973.



**АЛЕКСЕЙ ВЛАДИСЛАВОВИЧ ХАЛАПСИС**

Доктор философских наук, профессор кафедры философии и политологии Национальной металлургической академии Украины (Днепропетровск).

Личный сайт: [halapsis.net](http://halapsis.net)

Наукове видання

**Олексій Владиславович ХАЛАПСІС**

**ПОСТНЕКЛАСИЧНА МЕТАФІЗИКА ІСТОРІЇ**

**Монографія**

*Російською мовою*

Редактор Ю.Л. Мурзіна

Технічний редактор І.В. Головань

Відповідальний за випуск В.Л. Головань

Здано на складання 30.05.2008 р.  
Підписано до друку 02.06.2008 р.  
Формат 60x84/16. Папір офсетний.  
Друк різнографічний. Гарнітура Таймс.  
Умовн. друк. арк. 15,99. Обл. – вид. арк. 16,52.  
Наклад 500 прим. Замовлення № 533.

Видавництво «Інновація»  
49006, м. Дніпропетровськ, вул. Свердлова, 70  
Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру  
ДК № 1761 від 22.04.2004 р.  
т/ф 8 (0562) 36-02-81  
e-mail: innovaciya@list.ru